INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE PESQUISAS DO RIO DE JANEIRO
CURSO DE DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

NEGRO SOBRE NEGRO: A QUESTÃO RACIAL NO PENSAMENTO DAS ELITES NEGRAS BRASILEIRAS

Maria Angelica Motta Maués

Orientador: Carlos Alfredo Hasenbalg

Tese apresentada ao Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Doutor em Sociologia

Rio de Janeiro
1997

T
298

T
298

Para Victal, meu pai, que foi um típico mulato brasileiro, orgulhoso de sua ascensão social, cioso dos valores da honra e da respeitabilidade, dividido entre suas lealdades, devoto e tesoureiro da Irmandade de São Benedito, irmão do Santíssimo Sacramento e Ogã de terreiro tradicional de Mina, casado com a branca Eurydes, e que, sem o saber, me fez ver (de dentro) as tramas de nosso sistema de relações raciais

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS..... 6

RESUMO..... 9

INTRODUÇÃO..... 10

1ª PARTE - A QUESTÃO RACIAL NO PENSAMENTO BRASILEIRO: O DISCURSO DO "BRANCO" (OS "INTÉRPRETES DO BRASIL")..... 19

Capítulo I - O "dilema" brasileiro e sua resolução: mestiçagem e branqueamento. 20
Sylvio Romero..... 25
Oliveira Vianna..... 27

Capítulo II - A negação do dilema ou A produção do "homem invisível"..... 36
1 - As sobrevivências africanas, o sincretismo e a aculturação..... 36
Nina Rodrigues..... 37
Arthur Ramos..... 45
2 - A teoria da democracia racial de Gilberto Freyre..... 49
3 - Reconsiderando os "intérpretes"..... 63

Capítulo III - Os estudiosos das relações raciais..... 69
1 - Contestando o mito branco / enfrentando o dilema negro..... 69
Florestan Fernandes..... 74
Octávio Ianni..... 77
Carlos A. Hasenbalg..... 79
2 - O negro no pensamento das elites brancas: quadro geral da ideologia racial brasileira..... 81

2ª PARTE - A QUESTÃO RACIAL NO PENSAMENTO BRASILEIRO: O DISCURSO DO NEGRO. A LUTA DO NEGRO PELOS SEUS DIREITOS E A CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO DAS "ELITES NEGRAS"..... 90

Capítulo IV - O "protesto negro" na década de 1930 em São Paulo..... 91
1 - Os antecedentes da luta negra..... 91
2 - A eclosão do "protesto negro" e seus veículos de luta: os jornais e a Frente Negra..... 95

Capítulo V - Contra o "emparedamento", a favor da integração: questão moral, raça e visibilidade no pensamento das elites negras dos anos 30.....108
1 - Protesto negro: cenários & idéias.....108
2 - Os "negros modernos" agitam e pensam.....116

Capítulo VI - "Conversão moral" ou "agitação cultural": o projeto de "ascensão" das elites negras de São Paulo e do Rio (décadas de 1940 e 1950).....139
1 - O fim do Estado novo e a retomada da luta negra.....139
2 - A versão cultural da luta: o Teatro Experimental do Negro e o debate da questão negra no Rio.....146

Capítulo VII - Entre o branqueamento e a negritude: o Teatro Experimental do Negro e o debate da questão racial.....170
1 - Projeto e ideologia do TEN.....170
2 - O TEN e o pensamento negro: armadilhas da ideologia racial brasileira.....184
3 - "Negros em bailes de negros": alocação social, elitismo e isolamento entre as elites negras campinenses.....191
3.1 - De festa também falam os negros: os bailes no noticiário do jornal.....193

Capítulo VIII - Contra a opressão / De volta às raízes: a denúncia do racismo e da miséria e a reorganização dos movimentos negros no Brasil (Anos 70/80).....213
1 - Negros em ritual de negros: o debate "80 Anos de Abolição" e a questão racial revisitada.....213
1.1 - O debate e o discurso.....214
2 - A retomada dos movimentos negros nos anos 70: novo discurso & novos símbolos.....227
2.1 - "E agora falamos nós!": espaço, protesto e visibilidade em 78.....228

2.2 - Cidadania & negritude: os eixos interpretativos do movimento negro dos anos 70/80.....240
2.3 - Negritude : *Deutschbrasilianertum* :: Afro-Brasileiro : Teuto-Brasileiro :: África : Alemanha (?).....253
3 - Novos intérpretes, novas leituras: os movimentos negros revisitados.....262

Capítulo IX - Negros sobre negros e brancos: imbricações, continuidades, rupturas no discurso das lideranças negras (entre os anos 1930 e 1980).....279

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....319

AGRADECIMENTOS

No longo e tantas vezes interrompido percurso de elaboração deste trabalho, acumulei dívidas inestimáveis pelas muitas dádivas que de tantos sua feitura a mim fez chegar. É hora de providenciar seu retorno.

De todos e tantos devo primeiro e especial agradecimento ao meu orientador Carlos A. Hasenbalg. Com isso quero dizer o quanto este trabalho deve, desde o início de sua idéia, à inspiração, ao estímulo, ao pensamento e ao rigor e refinamento da análise de Carlos. Ainda que meu afastamento e as circunstâncias de sua elaboração não lhe tenham permitido exercer, da forma usual, seu papel de orientador. Por seu permanente interesse em nossas discussões e no próprio trabalho e por ter sempre contado, às vezes mais do que eu, que esta página seria escrita, dirijo a ele meu melhor reconhecimento.

Junto esse reconhecimento àqueles devidos aos mais antigos e respeitáveis líderes do Movimento Negro, alguns deles já desaparecidos, que, em São Paulo, no Rio de Janeiro e em São Luís me abriram generosamente as portas de suas casas, puseram à minha disposição importante documentação e se dispuseram a falar de sua experiência na luta e de suas interpretações sobre a questão do negro no Brasil. A José Correia Leite, meu primeiro e mais demorado interlocutor, a Francisco Lucrécio, Henrique Cunha, Raul Joviano do Amaral, Sebastião Rodrigues Alves e Cesário Coimbra, com minha admiração também o resgate, enfim, de uma dívida.

Outras pessoas, militantes ou não, me ajudaram, inclusive a conseguir, às vezes em seus preciosos arquivos, a documentação necessária ao meu estudo e a conhecer e entender o pensamento que o negro vem construindo. Com a incômoda certeza de que não vou conseguir nomear todos, um grande obrigado a Ieda Brito, Sueli Carneiro, Paulo Roberto Santos, Judite, Élida, Sílvia Black, Mundinha, Nilma Bentes e Zélia Amador. Agradeço também aos ex-bolsistas de IC Emanuel Coutinho, Sandra Cristina e Ricardo Ângelo Teixeira.

À Universidade Federal do Pará que me concedeu licença de minhas atividades para a realização do curso de doutorado e à Fundação CAPES pela bolsa concedida no período de realização do mesmo.

À Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq.) agradeço os auxílios financeiros concedidos, que permitiram os deslocamentos necessários para efetuar minha pesquisa.

Aos professores do curso de doutorado, em especial a Elisa Reis, que leu e discutiu comigo o projeto de tese e os primeiros textos de análise do material. Às colegas do curso Jeni Vaitsman, Zaia Brandão e à saudosa Cléia, agradeço o convívio amigo e a partilha de nossas angústias de curso.

Aos colegas do GT Relações Raciais e Etnicidade da ANPOCS, agradeço a chance da discussão e as observações acerca de várias idéias relativas ao trabalho. Lembro especialmente a amiga Caetana Damasceno, sempre me instigando a "sentar e terminar".

Dos colegas professores do Departamento de Antropologia da UFPA tenho recebido sempre a solidariedade e o apoio, especialmente nestes momentos finais de redação da tese. Anaíza Vergolino, amiga de sempre, com quem tenho cruzado tanto em nossos campos de estudo, Eneida Assis, com seu carinho e seu otimismo a cada conversa nossa sobre o trabalho e Jane Beltrão, com seu interesse tantas vezes demonstrado, são lembranças caras e agradecidas. Dos funcionários do Departamento, contei, como sempre, com a amizade, a alegria e a ajuda. Ao Elói, que além disso me ajuda com a burocracia do ofício, e à querida Rosângela, que com habilidade e paciência, tantas vezes digitou meus trabalhos, e as várias versões da tese, um imenso obrigado.

Dos colegas de outros lugares, Josildeth Consorte, minha amiga Josi, e Carlos Benedito Rodrigues da Silva, meu amigo Carlão, em diferentes momentos discutiram comigo e iluminaram com sabedoria minhas reflexões neste trabalho.

Agora, à família. Não posso esquecer minha mãe, comentadora crítica da história que conto na Introdução deste trabalho, que separou uma de suas "relíquias" para o presente especial "quando acabasse a tese" e a quem não posso agora contar que finalmente "acabei".

Faltam Márcia, Sílvia e Renata, a quem agradeço o carinho e por compreenderem sem reservas o "meu tempo" na tese. E mais Enzo e Iago, que chegaram durante e aprenderam a esperar que a vó acabasse o trabalho.

Enfim, mas não por fim, falta agradecer ao Heraldo, por tantas coisas, mas, para escolher algumas, por nossas discussões e suas observações tão pontuais sobre o trabalho, pelo uso de seu tempo (que ele costuma controlar tão bem) para as tarefas "braçais" da tese, pela paciência com que aturou minhas

terríveis neuroses nesse período, pela solidariedade admirável em minha "reclusão de fim de trabalho", mesmo nunca entendendo como se demora tanto. Apesar de seu por vezes irritante interesse, quero agradecer mesmo assim dando-lhe o "prazer" de digitar agora estas primeiras/últimas páginas.

Ainda um obrigado para uma constante companheira de todo o período de solidão da tese - Ian, a linda siamesa que antes deste final partiu para o "céu dos gatos".

RESUMO

Este trabalho apresenta uma interpretação do pensamento das elites negras brasileiras (suas lideranças intelectuais e políticas) sobre a questão racial no Brasil e, de modo mais amplo, sobre a própria sociedade brasileira, partindo da consideração do pensamento das elites brancas sobre os mesmos temas, representadas neste estudo por algumas de suas figuras mais expressivas neste campo. O discurso das elites negras é tomado aqui também e até certo ponto como uma expressão das aspirações e demandas da "raça" e como um discurso crítico do pensamento das elites brancas sobre o negro. Sinalizo assim os contrapontos, as imbricações e as possíveis rupturas entre as idéias dessas elites (lideranças dos movimentos) e a ideologia racial brasileira, que invisibiliza e exclui todos os negros. A fonte principal de informação desse pensamento é o discurso negro tal como expresso em importante documentação constituída, basicamente, de jornais da Imprensa Negra referentes a todo o período estudado, de documentos do Teatro Experimental do Negro e do Movimento Negro mais recente. O período de tempo considerado no estudo vai dos anos 1920/1930, momento da eclosão do "protesto negro", até os anos 1970/1980, marco da retomada mais recente e em novas bases do agora chamado Movimento Negro.

INTRODUÇÃO

> "(...) compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós - sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela - qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido" (Arendt, 1990: 21).

Minha mais remota lembrança da diferenciação de base racial existente no Brasil está ligada ainda à infância, embora, àquela altura, e durante muito tempo, não tivesse a dimensão e o significado exato daquilo. Tal como aconteceu com Hanchard (1994), meu primeiro contato com a situação racial brasileira me permite, agora, discutir os pontos fundamentais deste estudo e, além disso, "esclarecer" as indagações desse autor e, mesmo, a questão mais candente que ele apresenta sobre a realidade da discriminação racial e sobre o modo ambíguo de se lidar com ela. O que se relaciona com o impedimento de uma conscientização e mobilização de base racial entre os afro-brasileiros. Vamos então ao caso referente à lembrança.

Os personagens principais eram um jovem médico negro, filho de conceituado professor do colégio público mais tradicional da cidade de Belém, figura respeitada da reduzida classe média negra local, e uma jovem branca, de

pele alvíssima, olhos e cabelos claros, de tradicional família da classe alta da mesma cidade. Apaixonados e decididos a casar, contra a vontade dos pais da moça, a jovem foi desprezada pela família e, casando com o médico negro, passou a morar com os pais e irmãos do marido (todos negros), tendo tido, depois, um único filho, mulato escuro. A partir daí, a família da jovem só se referia a ela como : "a garça no meio dos urubus", frase que era repetida pelas pessoas em tom de gracejo, ou de censura, mas, também, de pena, pela situação contrastante da presença dela ali.

O caso, resumido acima, me parece precioso, porque, tal como os navios dentro de garrafas, de que nos fala Lévi-Strauss, que contêm, em sua dimensão reduzida, todos os elementos de sua espécie, ele contém também os elementos fundamentais do racismo na sua tradução brasileira.

Primeiro, o dado mais eloqüente do relato, que mostra o choque frontal entre normas ideais (igualitárias) de comportamento e o comportamento real, este com grau elevado de estereotipia contra os negros e não brancos em geral, e profundamente evitativo no caso de relações íntimas formais, traduzido aqui na rejeição do casamento interracial: a recusa da "entrega" da filha branca ao marido negro que, como médico, de família conceituada e hábitos "puritanos", como era o caso, só tinha a desconsiderá-lo sua cor negra.

Segundo, a forma como o fato se expressava, através de um dito popular - referindo a jovem branca, casada com negro, como "a garça no meio dos urubus" -, forma privilegiada, até hoje, de revelarmos (sem dizer diretamente) nosso preconceito, nosso racismo, quase sempre disfarçado por nossa "vergonha" de senti-lo. Não preciso lembrar, aliás, a identificação da garça com a "pureza" e "elegância" e do urubu com a "sujeira" e o "mau agouro".

Além disso, nossas mais caras teses também estão nele contidas. De um lado, o branqueamento - até os anos 70, referida como solução genuinamente brasileira (Skidmore, 1976), mas que, na verdade, dividimos com toda a América Latina, embora ninguém nos vença em eficácia e sofisticação (Hanchard, 1994) -, expresso na escolha possível, ao médico negro, por seu status social e profissional, na forma especial da família e dos amigos (negros/mulatos) tratarem a branca e, de forma invertida, no comentário irônico, na verdade insultante para os negros, com que se designava a união dos dois.

Para completar, podemos falar no mito da democracia racial, no cruzamento entre raça e classe e no jogo ambíguo da visibilidade/invisibilidade. Para os mais distantes, o casamento podia ser visto como prova da convivência

cordial e íntima entre as raças; portanto, um reforço ao mito e à invisibilidade da questão racial. Para os mais próximos e superiores (na hierarquia social e racial), o mito é mito mesmo e a visibilidade é a que existe entre nós para o negro: sempre negativa, qualquer que seja sua classe.

Além dos elementos que explorei, é possível juntar meu exemplo ao do incidente desagradável sofrido por Hanchard no supermercado carioca e à concordância dele, ao final de sua permanência, dando razão a seus amigos brancos e afro-brasileiros, de que, primeiro, aquilo era uma forma comum de discriminação no Brasil; e, segundo, que a maioria dos brancos e afro-brasileiros não reconhecia isso como tal. O ponto de partida de Hanchard, em seu trabalho, foi indagar por que isto acontece. Para mim, o jogo ambíguo e ambivalente da visibilidade e invisibilidade que discuto neste trabalho, é, pelo menos, uma das respostas que ele procurava e a que cheguei, ao me concentrar sobre o discurso negro no Brasil, considerando-o, sem reservas, como parte integrante do nosso pensamento social. Portanto, sem desconhecer suas imbricações com o pensamento das elites brancas e suas bases históricas e intelectuais, profundamente marcadas pelo signo da raça e pela ideologia racista que "emergiu simultaneamente em todos os países ocidentais durante o século XX" e que, como "toda ideologia que se preza, é criada, mantida e aperfeiçoada, como arma política e não como doutrina teórica" (Arendt, 1990: 189).

Se é como arma política que o racismo investe ainda hoje contra a igualdade racial no Brasil, é sua configuração político-ideológica e sua reprodução com as mais diferentes faces e símbolos, que permite que tenhamos o sistema ambíguo e desmobilizador que os autores identificam (Mitchell, 1977; Hasenbalg, 1979; Ianni, 1991; Hanchard, 1994). E que se expressa nas situações vividas, como aquela do meu relato, ou a do incidente que o mesmo Hanchard viveu e ainda, no próprio discurso, como reflexo que é "das relações sociais estáveis dos falantes" (Bakhtin, 1995/29: 147).

Este trabalho se concentra justamente sobre o discurso (e o pensamento que ele expressa) que tem como tema e razão de ser - no caso da produção específica que examino - esse peculiar racismo brasileiro.

Ele se dedica ao exame e interpretação do discurso produzido pelas elites negras representadas pelas lideranças intelectuais e políticas dos movimentos negros pós-abolição, considerando, para isso, o período que vai das décadas de 1920/1930 até as de 1970/1980 e destacando o tipo de avaliação e de interpretação particular - até quanto possa ser - privilegiada em cada momento.

Este recorte temporal visa a apreensão do pensamento negro, a partir da emergência mais sólida de organizações negras de caráter político, que se configura como um dado significativo para perceber as mudanças que ele sofre e que, ao mesmo tempo, acompanham e orientam os rumos seguidos pela própria luta. Devo lembrar que a década de 30 foi a época da efervescência inicial do chamado "protesto negro", caracterizada pelo aparecimento de uma imprensa negra de feição mais nitidamente política e pela atuação marcante da Frente Negra Brasileira. Por isso mesmo esta década é tomada como marco inicial da eclosão do processo de luta pelos direitos dos negros que, com altos e baixos, se mantém até hoje.

Do mesmo modo, embora com outros contornos e outras sinalizações, pode-se considerar também o final da década de 70 e o início da de 80, quando, com a organização do Movimento Negro Unificado, reativa-se a luta e surge no país um número cada vez mais expressivo de entidades negras.

Tomando-o, de um lado, enquanto reflexão das lideranças sobre o próprio negro e como expressão e porta-voz dos anseios e reclamos da *raça* e, de outro, enquanto discurso crítico do pensamento do branco (das elites brancas) sobre o negro, isso significa considerá-lo da mesma forma - como um pensamento das elites negras, construído ao longo da trajetória dos movimentos.

Esse discurso surge, acompanha e, de certa forma, sustenta a luta do negro juridicamente livre no Brasil, através de suas entidades, refletindo e reproduzindo, numa extensa documentação, não somente o "protesto da raça", mas constituindo-se, também, numa forma peculiar de pensar sobre a situação do negro, sobre as relações entre negros e brancos e sobre a própria sociedade brasileira como um todo.

Assim, para apresentar os rumos e as tônicas desse discurso é preciso, conjuntamente, acompanhar os rumos do movimento negro e o tom imprimido pelas suas lideranças, desde suas primeiras organizações. É possível, então, identificar, ao longo do tempo, diferentes interpretações, propostas e projetos que marcam, também, períodos de maior atuação e visibilidade das organizações negras, marcadas historicamente, como se sabe, por interrupções forçadas, provocadas pela própria conjuntura política nacional - como ocorreu em 37 com a instalação da ditadura Vargas e em 64 com o golpe militar -, ou por certas descontinuidades ligadas às injunções internas ao movimento (Motta-Maués, 1988 a; Andrews, 1991).

O pensamento negro sobre o negro no Brasil, tema central deste trabalho, bem como o discurso que o atualiza, tem, como veículos principais, a Imprensa Negra, os documentos das entidades de Movimento Negro, nas suas diferentes formas e momentos, a documentação ligada ao Teatro Experimental do Negro (TEN), aos Congressos, Convenções, Conferências e Debates mais representativos patrocinados pelo meio negro e as obras dos intelectuais e líderes negros sobre a questão racial no Brasil. Desse modo, essas são as fontes principais utilizadas neste trabalho.

A pesquisa para chegar a essa documentação foi realizada em vários momentos, nas cidades de São Paulo (1983), Rio de Janeiro (1983 e 1986) e São Luís (1986). Nessas cidades fiz pesquisa em bibliotecas e arquivos públicos e, principalmente, coletei, junto a antigos líderes de movimentos negros, material referente à imprensa negra (jornais e revistas), àquela altura ainda não registrado e catalogado sob essa rubrica, como em boa parte se encontram hoje (Cf. arquivo do CEAA). Praticamente só era encontrado, no volume recolhido e utilizado aqui, nas coleções, por vezes precariamente guardadas (como verdadeiros tesouros e testemunhos de sua luta), por velhos militantes da causa negra. Realizei também entrevistas com estes militantes e mantive, com eles, longas conversas informais, obtendo, desse modo, relatos preciosos sobre os "bastidores", nem sempre noticiados, da militância e da vida das organizações negras e até do próprio "meio negro".

Além das antigas lideranças, também entrevistei e coletei material junto a militantes do movimento negro mais recente (anos 70 e 80), que colocaram à disposição seus arquivos particulares e suas reflexões sobre o movimento.

Apesar de dificilmente mensurável, concretamente falando, um material precioso para este trabalho foi, ainda, a observação e participação em uma série de eventos científicos relativos à temática aqui estudada, bem como aqueles, de caráter político (primordialmente), ou de expressão ritual, promovidos pelos movimentos negros.

Apesar de existirem trabalhos que se dedicaram ao estudo dos movimentos negros como tema secundário às suas obras (Bastide, 1973/1953; Fernandes, 1978; Hasenbalg, 1979), seja como preocupação principal delas (Mitchell, 1977; Ferrara, 1986; Pinto, 1990; Andrews, 1991; Hanchard, 1994), nenhum deles se concentra especificamente na análise do pensamento das elites intelectuais e políticas que lideraram (lideram) esses movimentos. E produziram, ao mesmo tempo, uma reflexão e um discurso mais representativos do que têm sido

considerados. Isto configura uma situação esdrúxula, em que, diferentemente do que ocorre nos Estados Unidos, onde existe uma extensa lista de títulos sobre "the ideas", "the writtings", "the thought", "the images", das elites negras, além das incontáveis "biographys" (Cf. Skidmore, 1976; e, especialmente, Fredrickson, 1995), entre nós, essa é uma literatura inexistente.

Se isso pode ser creditado à dimensão e impacto histórico e político incomparavelmente maiores do movimento negro americano, também tem a ver, no caso brasileiro, com a perspectiva diferente com que o Estado e a academia (para não ir mais longe) têm olhado a questão racial - por muito tempo um "problema negro" -, os movimentos negros e suas lideranças.

Diante dessa ausência de análises interpretativas sobre as elites negras, este trabalho tem dois objetivos principais. Primeiro, apresentar e interpretar em conjunto uma documentação histórica produzida ao longo de mais de setenta anos pelas lideranças de movimentos negros, proveniente das diferentes fontes já referidas, no desejo de mostrar que essas elites não devem ser excluídas do debate, de alguma forma existente, sobre a questão racial no Brasil, considerando, inclusive, os paralelismos encontrados entre elas e as que têm atuado nos Estados Unidos e na África do Sul. Segundo, e a partir dos discursos imbricados que o exame da documentação revela, realizar uma interpretação teoricamente relevante e empiricamente informada da ideologia racial brasileira.

Como o leitor percebe e perceberá no decorrer do trabalho, muitas vezes faço referência nele à ideologia racial brasileira. Não pretendo, nem seria o caso, discutir o conceito de ideologia, inclusive porque o emprego e utilizo na forma específica nomeada acima. E esta, seja lá o que se entenda por, é perfeitamente inteligível, não só entre os que a empregam em seus estudos (DaMatta, 1981; Fry, 1982; Seyferth, 1982), mas até para um público maior que já aprendeu a identificá-la. De todo modo devo dizer, também, que não estou usando este conceito segundo a conhecida formulação marxista, no sentido de uma racionalização que rege a dominação de classes, internalizada como "falsa consciência" pelas classes dominadas. Uso o termo como um corpo coerente (de determinado ponto de vista) de idéias, que não pretende "inverter" a realidade, mas torná-la algo completo em sua imagem e seu sentido, dentro de um determinado campo, no caso, o das relações raciais.

Não chegando a ser definido como uma história intelectual, este trabalho fica bem próximo disso, quer pelo seu tema, como pelo material que utiliza

e, principalmente, por seus produtores - as elites intelectuais negras, principais personagens de meu estudo. Estas, tal como os "protagonists" de Fredrickson,

"would be, in Antonio Gramsci's terminology, 'organic' rather than 'traditional' intellectuals, witch means that their thought was consciously and explicitly rooted in the struggles of the social group to witch they belong rather than being presented as the Olympian reflections of putatively independent minds" (1995: 8).

Nesse sentido é preciso indicar, aqui, como será visto, ao final deste estudo, a enorme similaridade entre a argumentação presente nos discursos sobre a questão racial que Fredrickson assinala para os "African-Americans" e os "black South-Africans", e que posso referir para os afro-brasileiros. O que indica não só a proximidade entre as ideologias surgidas nas lutas de libertação dos negros - que Fredrickson chama "ideological parallelism" -, mas também aponta para a necessidade, cada vez maior, de avançarmos na direção dos estudos de maior alcance comparativo. E, mais ainda, que, se os paralelismos relevam da similaridade entre os argumentos e racionalizações das elites brancas, relevam talvez até mais de um sentimento de identificação das populações negras (das Américas e da África) entre si e contra a opressão do branco, que tem existido sempre ao longo do tempo. Além disso, contribui ainda, para esse paralelismo, o perfil semelhante dessas elites negras que, em toda parte, têm estado à frente, construindo a luta e o pensamento que a informa. Que, no que se refere às elites negras brasileiras, procuro interpretar, aqui.

Este trabalho está organizado em duas partes e um capítulo final conclusivo. As duas partes são dedicadas, ambas, à apresentação e análise do pensamento social brasileiro, naquilo que diz respeito às suas construções sobre a questão racial (do negro) no Brasil.

Na primeira parte, trato do discurso das elites brancas, percorrendo o debate sobre raça, questão racial e relações raciais, que vai da virada do século XIX até os anos de 1970. Na segunda, trato do discurso das elites negras, acompanhando a trajetória de seu pensamento, produzido ao longo da história dos movimentos negros pós-abolição - o que significa um período de tempo que vai das décadas de 1920/30 até as de 1970/80.

O Capítulo I focaliza o debate sobre a questão racial brasileira em torno dos temas da mestiçagem e do branqueamento, em que estiveram envolvidas algumas das figuras mais representativas da política e da intelectualidade brasileiras, entre o final do século XIX e as duas primeiras décadas do XX.

O Capítulo II trata dos chamados estudiosos do negro, concentrando-se em seus três mais expressivos representantes, que foram Raimundo Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Gilberto Freyre. Com destaque para a construção ou elaboração final, como deve ser dito, por este último, da tese da democracia racial brasileira.

As novas abordagens, agora às "relações raciais", ou "situações raciais", surgidas a partir do grande projeto da UNESCO, nos anos 1950, são apresentadas e discutidas no Capítulo III, sendo focalizadas, particularmente, através da discussão sobre o projeto e dos trabalhos de Donald Pierson e Oracy Nogueira, representando um determinado enfoque, e de Florestan Fernandes e Octávio Ianni, ligados a outro. O capítulo encerra com uma visão geral (e condensada) do pensamento das elites brancas, no que se refere ao lugar que o negro ocupa nele.

Os Capítulos IV e V, que já pertencem à segunda parte do trabalho, em que trato do pensamento das lideranças negras, focalizam o discurso negro vinculado aos movimentos dos anos 30 em São Paulo. O Capítulo IV discute os antecedentes e a eclosão das primeiras manifestações do protesto negro, esta ligada de perto ao surgimento da chamada Imprensa Negra e da primeira grande entidade de movimento negro, a Frente Negra Brasileira. A apresentação e análise do discurso desse momento importante dos movimentos negros são feitas no Capítulo V, com grande utilização da documentação jornalística do período.

A discussão sobre o pensamento das elites negras que atuaram nos anos de 1940 e 1950, com sua ênfase cultural imprimida ao movimento, é feita nos Capítulos VI e VII, com apresentação e análise de farta documentação de diferentes fontes existentes no período. O Capítulo VI focaliza o discurso mais conservador do movimento negro paulista, com sua Associação do Negro Brasileiro (ANB) e aquele pretensamente mais moderno da versão carioca do movimento, com o Teatro Experimental do Negro (TEN). O Capítulo VII analisa o projeto elitista do TEN, que balançava entre o branqueamento e a negritude, examinando uma rica documentação, muito pouco explorada até hoje. A última parte deste capítulo analisa, particularmente, o projeto também elitista do meio negro de Campinas (SP) que, ao contrário daquele do TEN, que fracassou, conseguiu, a seu modo, pleno sucesso, forjando uma elite negra conhecida até hoje.

O Capítulo VIII contém a discussão do pensamento das elites negras no momento mais recente de reorganização dos movimentos negros, correspondente aos anos de 1970 e 1980. A trajetória da luta negra é

acompanhada, a partir do final dos anos 60, com o importante debate "80 Anos de Abolição", indo até o final dos anos 80. Novo discurso e novos símbolos são produzidos, pontificando uma fala que prega a adesão à negritude e à "volta às raízes" africanas do negro, ao lado de uma ênfase classista que o novo perfil político do movimento, de forte influência esquerdista, encaminhava. Além disso e por um outro lado desse perfil, acentua-se o distanciamento, que já se fazia sentir desde os anos 40, entre uma elite negra intelectualizada e em ascensão social e uma grande massa negra ainda fora do movimento. Ao final, o capítulo retoma os vários pontos discutidos num diálogo com o debate mais recente proporcionado por novas análises que revisitam os movimentos negros.

O Capítulo IX apresenta, a partir da consideração do discurso mais recente do movimento negro, uma análise conclusiva das imbricações, das continuidades e das rupturas desse discurso, produzido entre os anos 30 e 80, retomando as questões discutidas e propondo uma interpretação de nossa forma de lidar com a questão racial. Ou seja, da versão brasileira do racismo, considerando nossas matrizes históricas e intelectuais, sem deixar de lado a participação das elites negras e brancas na produção do pensamento social sobre raça no Brasil.

1ª PARTE:

A QUESTÃO RACIAL NO PENSAMENTO BRASILEIRO: O DISCURSO DO "BRANCO" (OS "INTÉRPRETES DO BRASIL")

Capítulo I - O "dilema" brasileiro e sua "resolução": mestiçagem e branqueamento

Para contextualizar e analisar melhor o discurso e o pensamento do negro, devo começar por apresentar o discurso do branco sobre o negro, uma vez que este se constitui no dado crucial para a própria construção e constituição do pensamento do negro sobre ele mesmo. A proposta para a discussão, neste particular, é seguir as linhas mestras desse pensamento das elites brancas, revelado a partir das suas dimensões mais características.

Neste sentido, serão apresentadas e analisadas agora as idéias contidas no discurso de algumas das figuras mais representativas da intelectualidade brasileira, que estiveram empenhadas, na virada do século XIX, na resolução de duas questões tidas como fundamentais: a construção da nacionalidade e a busca ou a formulação da identidade nacional, o que incluía a criação de uma imagem positiva para o país.

Tomando, inicialmente, como fio condutor para essa empreitada, a crença inconteste nas teorias pretensamente científicas da desigualdade racial, esses intérpretes se arvoravam em construtores de uma teoria explicativa da realidade brasileira e em ditadores das regras garantidoras do futuro da nacionalidade, tal como o pretendiam. A tarefa que chamavam a si era enfrentar e resolver o que para eles se constituía no "dilema" brasileiro, qual seja, o ideal, sonhado por todos, de um Brasil branco e a realidade da presença da numerosa massa negra, já miscigenada.

Por trás desse ideal estavam, na verdade, as teorias raciais (racistas) produzidas na Europa e "transplantadas" ao Brasil através das obras de autores como o Conde Arthur de Gobineau, Varger de Lapouge, Thomas Buckle, Louis Agassis, etc, que, pode-se dizer mesmo, constituíam os "livros de cabeceira" dos estudiosos que escreveram sobre raça no final do século XIX e primeiras décadas do XX em nosso país. Tentando dar conta do "dilema", as elites brasileiras viam-se às voltas com um dilema particular: combinar a crença nas idéias sobre a hierarquia entre as raças, a desgraça de seu cruzamento, os prognósticos no mínimo sombrios

em relação ao Brasil (que estavam em todos esses autores), com a realidade secular da mistura racial de acento fortemente negro.

Sentenciado a prazo fixo na previsão apocalíptica do conde francês (que de todos daqui só "salvava" o Imperador), condenado pelo clima e pela raça, nas célebres e exaustivamente referidas "oito páginas" da História da Civilização na Inglaterra por Thomas Buckle e exibido ao mundo como exemplo par excelence dos "males" da mistura de raças, na leitura mórbida de Agassiz, o Brasil - suas elites brancas -, junto com seus irmãos da América Latina, iria construir uma solução ímpar no mundo: a tese do branqueamento. E só na terceira década do século vai usar o próprio "problema" como solução do dilema (1).

As teorias raciais elaboradas por esses autores não supunham apenas a existência de uma desigualdade entre as raças, no sentido de considerar raças superiores e inferiores. Elas iam além, e afirmavam a superioridade da raça branca européia sobre todas as outras. E se continuarmos a traçar os desdobramentos desse pensamento sobre raça, vamos chegar à constituição do chamado "mito ariano" (Cf. Poliakov, 1974) que tem seu momento mais dramático na consideração da pretensa encarnação desse mito na figura do "ariano" como uma raça superior, destinada a reger os destinos do mundo (2).

É importante assinalar, aqui, que as teorias raciais que têm suas raízes no darwinismo social, estão profundamente vinculadas, em cada contexto onde são produzidas, à questão nacional, que era um debate muito mais amplo do que às vezes se supõe, e não limitado, apenas, às escolas identificadas depois com o chamado "racismo científico".

No caso do Brasil, o "dilema" (racial) a ser resolvido não estava apenas no nível da realidade do país, mas implicava também, como referi acima, em conciliar essa realidade com as idéias dos teóricos europeus que apontavam não só a raça negra, mas (e principalmente) a mestiçagem, como causa da degenerescência da raça branca e do declínio de qualquer civilização que ela se proponha a criar em situações onde haja extenso contato com raças "inferiores". Diante disso a solução brasileira vai ser a formulação da tese do branqueamento, pedra angular de toda a nossa ideologia racial elaborada pelas elites brancas, a qual, de qualquer forma, continua a se manter de pé até hoje, permeando o pensamento, o discurso e o projeto de brancos e não brancos no Brasil.

Apesar de referida, inclusive em importante estudo sobre o país, como "teoria peculiar ao Brasil" (Skidmore, 1976, grifo meu, MAMM), apresentada no livro

como "'Branqueamento', a solução brasileira" (idem), a tese do branqueamento foi solução compartilhada com toda a "América Hispânica".

Pelas vozes de Juan Bautista Alberdi (expressa desde 1852), de Domingo Faustino Sarmiento (1880), Carlos Octavio Bunge (1903) e, particularmente, de José Ingenieros (1908), a Argentina teorizou insistentemente sobre raça e promoveu "the glorification of 'whitening'" (Helg, 1990).

José Ingenieros, talvez o mais enfático de todos, condenava as "raças inferiores" (não brancas) ao inevitável desaparecimento, embora, contando com a também inevitável mestiçagem entre estas e as "superiores", armasse um raciocínio muito próximo ao de Nina Rodrigues, com sua categoria dos mulatos superiores já cruzados e tendendo para a raça branca (1894). Para Ingenieros, a mestiçagem (já que irreversível) garantiria, junto com essa tendência, a absorção das qualidades superiores daquela raça, promovendo assim o processo completo do branqueamento. Nas suas palavras: "and thus 'whiten'" (Apud Helg, 1990). A grande diferença entre Brasil e Argentina, neste particular, é o nacionalismo argentino, não sacrificado no processo, e que levou à formulação de uma imagem positiva do nativo e à depreciação daquela do imigrante.

O mesmo fizeram Cuba (Francisco Figueras, 1907; Fernando Ortiz, 1907), Venezuela (Aristides Rojas, 1893; José Gil Fortoul, 1895), com a visão favorável à sociedade "café con leche", desde que caminhando para o embranquecimento, e o México. Este último, particularmente, com o culto à mestiçagem pregado por José Vasconcelos (1925) e sua idéia de uma "raça cósmica" - uma nova raça surgida da mestiçagem, destinada a predominar, não só no México, mas no mundo todo (Knight, 1990: 86).

Não seria demais, neste caso, assinalar a antecipação de Vasconcelos em relação às propostas de Gilberto Freyre, com seu elogio à mestiçagem, e sua idéia, posterior, da "metarraça" brasileira. Embora ele próprio (Vasconcelos) seja precedido por Gil Fortoul, da Venezuela, que já falava da mistura racial bem sucedida pela presença marcante da imigração européia.

O certo é que, em toda a América Latina, as elites produziam a mesma equação: progresso = imigração européia. Em toda parte elas trabalhavam com o mesmo pressuposto - da inferioridade de negros e índios - e com a mesma idéia - da "salvação" nacional através da mestiçagem controlada. O que significava contar com a "boa" mistura com europeus para atingir a meta final - o branqueamento físico e cultural.

Voltando ao caso particular do Brasil, sabemos todos que, frente às idéias esposadas pelos teóricos do "racismo científico" - de que o homem branco "puro", isto é, sem misturas de sangue (3), seria o tipo racial mais eugênico, e assim destinado ao comando dos demais tipos raciais "mistos" -, nossas elites tinham que lidar com o dado real da extensa mestiçagem praticada no país desde o início da colonização e intensificada durante a vigência do regime escravista, inclusive para atender os interesses econômicos, ou de outro tipo, dessas mesmas elites. Nestas condições, a tese do branqueamento representa a solução ideal - do seu ponto de vista - para o que elas consideravam a grande ameaça ao futuro da nacionalidade, ou seja, o chamado problema negro.

Surgindo, como vimos, num contexto que extrapola as fronteiras nacionais, a tese se acha estreitamente vinculada, entre nós, a todo um debate que a antecede e que tem uma continuidade que a ultrapassa, em torno das questões da nacionalidade e da identidade do brasileiro, traduzidas na preocupação maior com a imagem do Brasil diante do mundo, do seu futuro como nação, e da raça que estaria se formando no país.

Este é um debate que, ainda que sem a vinculação explícita com o projeto de embranquecimento, percorre toda a história do pensamento social brasileiro. Dele participaram também as elites negras da década de 30, que nos seus jornais discutiam essa "nacionalidade em formação", reclamando porém o lugar do negro na "Raça Brasileira" ainda se constituindo, uma vez que "o tronco soberbo da Raça" (por obra da miscigenação) é o "sangue negro-luso-índio" (Cf. A Voz da Raça, São Paulo, abril de 1934). Aliás, se não discutimos mais seriamente hoje que futuro racial queremos - mesmo que ainda imputem alguns às influências raciais as diferenças regionais -, continuamos perguntando a nós mesmos pela nação que nunca construímos. Naquele momento porém a idéia era que, se não existia ainda uma unidade racial, se a crença comum era a da superioridade do branco, se a presença de uma raça inferior (a negra) ameaçava o futuro do Brasil enquanto povo, a resposta não poderia ser outra senão tratar de consertar ou reverter a situação, ou seja - tornar o Brasil "branco" (4).

Neste sentido a mestiçagem mudava completamente de significado e podia ser lida, de certo ponto de vista, até como solução. Através da idéia da gênese das três raças poderia ser concretizado enfim o ideal do branqueamento, para cuja atualização chegava-se até ao extremo de marcar datas mais ou menos próximas, conforme o ponto de vista de quem analisava a situação brasileira - coisa que, por sinal, só se deu no Brasil (5). Até expoentes da literatura nacional da

época colocam na boca de seus personagens as palavras que certamente estavam também nas suas. E aí talvez o exemplo melhor seja o de Graça Aranha que "fala" através de Lenck e Milkal, os dois alemães do romance Canaã, cujos diálogos sobre o futuro do país espelham fielmente as idéias das elites brasileiras sobre raça e mestiçagem e os dilemas que enfrentavam, aos quais já referi antes. Inclusive a atualização do confronto entre os que condenavam o país e os que, com a ajuda do sangue e da civilização da branca Europa, acreditavam poder salvá-lo.

Embora mais sofisticado que Graça Aranha, são também as idéias dominantes sobre raça e meio físico - os dois determinismos que governavam a história - que percorrem, junto com o olhar e a pena de Euclides da Cunha, as paisagens e as humanidades d'Os Sertões. Essas idéias estão presentes no próprio plano da obra, junto com a "saída" euclidiana para os dilemas que referi - a idéia do isolamento do sertanejo. Embora mestiço, o sertanejo é produto de índios e brancos, para Euclides, diferentemente do mulato, uma "raça de cruzados idênticos" (aos paulistas). Essa sendo, junto com o isolamento, que evitou os males da "mistura de raças mui diversas", que ele condenava, o dado de peso para a eleição (ou salvação) do jagunço, e não do mulato (6).

Por outro lado, a ideologia do branqueamento não era apenas uma preocupação dos intelectuais. Ela também está presente no discurso dos técnicos (da burocracia estatal) que escrevem sobre o problema da imigração nesse momento. E, neste particular, se lembrarmos também o debate em torno da chamada "questão chinesa", em que as objeções à "imigração amarela" têm sempre uma conotação de ordem racial, pode-se mesmo dizer que o branqueamento era também uma questão do Estado.

Em síntese, conforme nos mostra Thomas Skidmore, a tese do branqueamento "(...) baseava-se na presunção da superioridade branca (...)", à qual juntavam-se mais outras duas:

"Primeiro - a população negra diminuía progressivamente em relação à branca por motivos que incluíam a suposta taxa de natalidade mais baixa, a maior incidência de doenças e a desorganização social. Segundo - a miscigenação produzia 'naturalmente' uma população mais clara, em parte porque o gene branco era mais forte e em parte porque as pessoas procurassem parceiros mais claros do que elas" (Skidmore 1976: 81).

Todo o otimismo expresso pelas elites brasileiras baseava-se na possibilidade da produção de mestiços cada vez mais claros (portanto não "degenerados"), até se chegar à formação de um tipo brasileiro que se pudesse

considerar branco, tanto física como culturalmente. Aliás, a mesma idéia que tinham para seus países intelectuais da Venezuela, Argentina, Cuba e México (Graham, 1990; Helg, 1990; Knight, 1990; Wright, 1995), todos perseguindo (através do binômio mestiçagem/imigração européia) o ideal do embranquecimento. Como se sabe, até o início deste século, toda a legislação na América Latina impedia ciganos, negros e chineses de entrarem como imigrantes.

Pelo exame das proposições da tese do branqueamento, pode-se ver que os seus defensores usaram de certos artifícios para lidar com o problema da miscigenação. Neste particular dois aspectos devem ser ressaltados. Primeiro, a idéia de que era possível isolar, no grupo mestiço, indivíduos superiores nos quais o sangue branco predominava, podendo então ser mais facilmente "branqueados". Segundo, a proposta concreta de eliminação do elemento tido como inferior (o negro). Esta se daria através de dois processos: o da eliminação física do negro, pelo seu desaparecimento em larga escala pelos efeitos "evolutivos" da própria miscigenação - a preferência por parceiros mais claros; e o da eliminação cultural, pela qual os mulatos superiores acabariam por se branquear através da perda de seus valores africanos e da imposição daqueles de matriz européia (7).

Para explicar melhor essas idéias no contexto da sua elaboração teórica pelas elites brasileiras da época, veremos agora como elas aparecem na obra de dois dos maiores expoentes deste tipo de pensamento. São eles: Sylvio Romero e Oliveira Vianna. Sua escolha justifica-se não só pelo caráter de suas obras, consideradas exemplares da ciência ao seu tempo, como devido à grande influência que tiveram sobre os estudiosos do problema racial brasileiro que lhes são posteriores.

Sylvio Romero: As idéias deste autor podem ser talvez melhor entendidas se partirmos da consideração das vinculações intelectuais que ele reclamava para si. Vê-se então que alguns dos que ele apresentava como seus "verdadeiros mestres", tais como Gobineau, Buckle, Buchner, Vogt, foram todos teóricos da desigualdade racial e evolucionistas.

A partir daí, Sylvio Romero vai formular, na sua "História da Literatura Brasileira" (1888), uma teoria interpretativa da história do país que releva de uma

questão básica para ele - a mestiçagem. Na sua opinião, essa história deve partir da consideração de que o mestiço é que é o tipo genuinamente brasileiro. Só que esse mestiço não deve ser confundido com o mulato. Por isso, ao falar do futuro da população brasileira, Sylvio Romero vai dizer que "(...) mestiços tendem a aumentar, índios e negros a diminuir e desaparecer num futuro não muito remoto (...)" e então esse mestiço "(...) ficará só diante do branco puro, com o qual se há de mais cedo ou mais tarde, confundir" (1888: 66). De qualquer forma o importante é atingir o branqueamento, e esta idéia aparece nele com firmeza - "(...) não quer dizer que constituiremos uma nação de mulatos; pois que a forma branca vai prevalecer e prevalecerá (...)" (1888: 90-91).

Se essa era sua previsão e seu desejo, não parecia ser algo de fácil atualização, a julgar pelo que o autor fala dos componentes da mistura que produziu o brasileiro:

"O brasileiro ficou quase o retrato do português. A natureza, como agente de transformação, pouco há feito para alterá-lo, tendo a lutar contra a estreiteza do tempo e a civilização européia. O caboclo (índio), tipo quase perdido, que se vai esvaecendo cada vez mais, mui fracamente contribuiu também nesse sentido. O africano, rebelde aos progressos intelectuais, tem alterado, sem vantagem, nossa fisionomia pretérita. Do consórcio, pois, da velha população latina, bestamente atrasada, bestamente infecunda, e de selvagens africanos, estupidamente indolentes, estupidamente talhados para escravos, surgiu, na máxima parte este povo (...)" (Sylvio Romero, O Caráter Nacional e as Origens do Povo Brasileiro, 1871. Transcrito em Moreira Leite, 1969: 185).

Pode-se ver também que a carga maior de preconceitos é dirigida ao negro, no que, aliás, ele não diferia de muitos ou até da maioria dos intelectuais de seu tempo. Em termos mais gerais, Sylvio Romero acaba por juntar determinismo biológico com determinismo ambiental, elegendo, como termos cruciais para o entendimento e explicação da história, a raça e o meio físico. O que estava de acordo com o pensamento de expoentes das idéias sobre o papel das raças como Buckle e Chamberlain, para os quais, como mostra M. Banton (1979), "a história era a história da raça". São os dois fatores que ele junta quando diz que a história do Brasil "deve ser a historia de um tipo novo - o mestiço - resultante de cinco fatores: o português, o negro, o índio, o meio físico e a imigração estrangeira" (Apud Moreira Leite, 1969: 186). Dessa combinação sairia enfim o tipo brasileiro que tinha a salvá-lo a imigração, fator que Sylvio Romero acrescenta à raça (português, negro e índio) e ao melo, na medida em que por esse lado não havia esperança.

Por outro lado, ao apontar as razões do atraso do povo brasileiro, considera como fundamentais a ação de três tipos de fatores: naturais, étnicos e morais. No primeiro caso estão o calor excessivo (secas), as chuvas, a falta de grandes vias fluviais, etc. ...; no segundo, ressalta como o mais notável a incapacidade relativa das três raças formadoras; no terceiro caso estão os fatores históricos, como política, legislação, usos, costumes, que seriam efeitos que se tornam causas. Diante desse quadro, Sylvio Romero acredita que

"(...) temos uma população mórbida de vida curta, achacada e pesarosa em sua mór parte" (idem, p. 53).

Daí que, entre nós,

"o trabalho intelectual é um martírio; por isso pouco produzimos, cedo nos cansamos, envelhecemos, e morremos depressa" (ibidem, p. 56).

A partir deste quadro pintado com tintas tão fortes, dá para se entender, na aparentemente incoerente explicação de Sylvio Romero, sua defesa da imigração branca européia, pois, para ele, o Brasil só poderia se salvar mediante a injeção de sangue branco, ou seja, pela concretização do decisivo branqueamento da população. Não devemos esquecer que ele dizia que o cruzamento da raça branca com as outras duas teve como resultado: "uma sub-raça mestiça e crioula, distinta da européia". Só sangue europeu a mais poderia alterar esse quadro. Mas, em sua opinião, não bastava trazer o imigrante; era preciso distribuí-lo regularmente por todas as zonas do país, para evitar uma diferença que já começava a se fazer notar entre o Norte e o Sul, onde a presença de uma população "germânica, válida e poderosa", predominando, poderia gerar um processo de separação de pelo menos uma parte desta região (8).

Oliveira Vianna: Sofrendo o mesmo tipo de influência que permeia a obra de Sylvio Romero, Oliveira Vianna vem a ser a figura mais representativa entre os elaboradores e defensores da tese do branqueamento, que com ele chega ao seu estágio mais acabado e, pode-se dizer também, mais absurdo.

Suas idéias para uma interpretação da história do Brasil têm como background a "antropossociologia" e o darwinismo social. Elas estão incorporadas às suas obras mais representativas, entre as quais destacam-se "Populações

Meridionais do Brasil", "Evolução do Povo Brasileiro" e "Raça e Assimilação". No que se refere à discussão sobre a questão racial brasileira, Oliveira Vianna vai introduzir um dado novo, que é a propriedade privada da terra, destinada em sua análise a ser apanágio de uma elite, segundo ele, naturalmente, branca, e, para ele, arianizada.

Entretanto, diferentemente de outros autores que se pode considerar até como teóricos racistas, Oliveira Vianna além disso é tido, na opinião de seus críticos (entre os quais Nelson Werneck Sodré), como alguém que utilizava métodos falsos, que carecia de um mínimo de informação em seus livros, e que mantinha uma fidelidade ideológica sem par à *aristocracia* brasileira. (Apud Moreira Leite 1969: 221).

Apesar de todas as críticas dirigidas a Oliveira Vianna, sua obra foi sempre muito considerada, chegando mesmo a ser uma das mais lidas e creditadas interpretações da realidade brasileira, à sua época.

Neste sentido, até mesmo um estudioso da questão racial muito identificado com as organizações negras das décadas de 1940 e 1950, o sociólogo Alberto Guerreiro Ramos, ao fazer uma comparação entre Oliveira Vianna e Nina Rodrigues, acha que os dois "(...) distinguem-se muito significativamente (...)", pois enquanto o segundo via o problema negro como algo insolúvel, como um dos fatores da inferioridade do povo brasileiro, o primeiro não considerou a questão em termos absolutos. Guerreiro Ramos chega mesmo a desculpá-lo, vendo-o como "(...) vítima da extremação de uma de suas qualidades: a de fazer da sociologia um instrumento de auto-determinação nacional", sendo assim sua obra, "(...) uma reação infeliz do orgulho nacional ferido" (1954: 138/139).

A diferença, entretanto, não parece favorecer muito O. Vianna, para o que me interessa aqui, pois a inferioridade do negro permanecia intocável para ele. O que mudava na sua formulação era a certeza explícita de que o branqueamento, que já se fazia notar, iria triunfar completamente. E, nesse caso, o negro só deixaria de ser inferior quando não fosse mais negro, e sim um produto embranquecido no processo de "arianização", em curso no país, segundo o autor.

Vamos ver agora algumas idéias de Oliveira Vianna, tal como aparecem em suas obras, particularmente em "Populações Meridionais". Neste estudo, objetivando "estabelecer a categorização social do nosso povo", o autor coloca toda a sua ênfase na consideração do "tipo rural", como matriz da nacionalidade, mas conferindo peso maior à "alta classe rural", ou seja, à elite

branca proprietária. Sua análise vai apenas até o final do segundo império, pois para ele,

"(...) depois da abolição do trabalho servil, o nosso povo entra numa fase de desorganização profunda e geral, sem paralelo em toda a sua história. Todas as diretrizes da nossa evolução coletiva se acham, desde essa data, completamente quebradas e desviadas" (Prefácio de 1918, p. 21. Publicado na edição de 1973).

A idéia aqui é a da necessidade imperiosa de uma hierarquização rígida da sociedade, em que cada grupo conhece e ocupa o "seu lugar", idéia essa que vai transparecer das análises do autor sobre a organização da vida rural vicentina. Nesta, segundo O. Vianna,

"(...) salvo nas camadas plebéias, em que, pela profusa mistura de sangues bárbaros, opera-se uma desorganização sensível na moralidade dos seus elementos componentes, na alta classe rural, o nível de sua mentalidade se mantém inalterado até, pelo menos, 1888" (Vianna, 1973: 52).

Bem se vê que, nessa hierarquização, a raça é um dos elementos mais cruciais. Sendo injetados com os "sangues bárbaros", os membros da plebe rural herdaram com estes as suas falhas morais, de que, segundo o autor, estão completamente eivados.

Na verdade, a questão que se colocava para Oliveira Vianna era a da mestiçagem e, nesse ponto, aparecem algumas das maiores contradições desse autor, pois, a par da sua afirmação de uma "pureza" racial da nobreza territorial (como ele chamava), que teria sido mantida pela "ação seletiva de tão salutares preconceitos", também é afirmado que o branco "é atraído, na procura do desafogo sexual, para esses vastos e grosseiros gineceus, que são as senzalas fazendeiras" (Vianna, 1973: 73 e 103). Se assim era, parece então que a "pureza" não vinha realmente dos "desdéns pela mestiçagem", mas da situação privilegiada que, como senhores e grandes proprietários, os brancos desfrutavam (9).

De qualquer forma, ele insiste em que mesmo quando à velha nobreza territorial se mistura uma plebe de forasteiros, a composição étnica se mantém, já que aqueles são "na sua quase totalidade, arianos puros, vindos do Minho e das duas Beiras (...)", regiões de onde "(...) saem os mais típicos representantes da raça lusa" (Vianna, 1973: 105). Realmente têm razão seus críticos, pois é preciso mesmo muita devoção à "aristocracia brasileira" para apresentar como "arianos puros" duvidosos brancos portugueses vindos "do Minho e das duas Beiras".

Diante de todas essas colocações do autor, causa estranheza sua idéia da existência de graus na classificação dos mestiços. De todo modo, ele afirma que "(...) há mestiços eugênicos ou superiores, cuja existência é impossível negar", fato este baseado na variedade do tipo negro, "tanto somática, como psíquica", o que não poderia deixar de influir "nos resultados de seu cruzamento com o luso" (Vianna, 1973: 107-108).

Desse modo, para Oliveira Vianna, existem dois tipos de mulato: um inferior e outro superior. O mulato inferior é "incapaz de ascensão, degradado nas camadas mais baixas da sociedade e provindo do cruzamento do branco com negro do tipo inferior". Já os mulatos superiores são "arianos pelo caráter e pela inteligência ou pelo menos, suscetíveis de arianização (...). Do matiz dos cabelos à coloração da pele, da moralidade dos sentimentos ao vigor da inteligência, são de uma aparência perfeitamente ariana". E só estes é que, para o autor, têm chances de ascender, pois "os preconceitos de cor e de sangue (...) têm, destarte, uma função verdadeiramente providencial. São admiráveis aparelhos seletivos, que impedem a ascensão até às classes dirigentes, desses mestiços inferiores (...)" (Vianna 1973: 108; grifos meus, MAMM).

"Seleção" que é vista como de extrema utilidade, uma vez que os ditos mestiços inferiores, isto é, "os 'pardos', os 'cabras', os 'fulos', em que a dosagem dos sangues inferiores é maior, são, na maior parte, 'degenerantes'" (Vianna, 1973: 111). Mas, mesmo assim, os mestiços superiores que ascendem, não o fazem "como mestiços". Eles só ascendem quando "(...) se transformam e perdem essas características, quando deixam de ser psicologicamente mestiços - porque se arianizam" (Vianna, 1973: 114; grifos meus, MAMM). Vê-se, por aí, que sua afirmação de que há negros com características superiores, cai por terra, uma vez que o mulato, para subir, tem que se "arianizar".

Diante do que foi examinado até aqui, e do discurso tão eloqüente do autor, parece não haver muito mais a dizer, principalmente levando em conta o fato de que, como se sabe e segundo o apresentam seus críticos, Oliveira Vianna era um "mulato escuro". Neste sentido, são bastante pertinentes as colocações de Moreira Leite, quando diz que a obra desse autor demonstra "a crueldade do domínio de um grupo, por outro: o grupo dominado acaba por se ver com os olhos do grupo dominante, a desprezar e a odiar, em si mesmo, os sinais do que os outros consideram sua inferioridade" (1969: 231) (10). Aliás, ver-se deste modo não é privilégio de Oliveira Vianna, pois outra coisa não fizeram também Nina Rodrigues, Machado de Assis, Cruz e Souza, Aluízio de Azevedo, e outros mais.

****

Concluindo este capítulo, quero retomar, para enfatizá-los, os elementos principais da tese do branqueamento, uma vez que esta formulação é que alimenta e encaminha a produção intelectual que foi examinada aqui e, mais do que isso, a ideologia racial brasileira e o ideal particular de brancos e negros deste país.

Mesmo não sendo uma concepção e uma proposição genuinamente brasileiras, como mostrei, ao longo do percurso feito entre nós, a tese do branqueamento acabou por se tornar assim. Não sei de lugar algum desta nossa América em que querer "ser branco" seja um ideal e uma meta tão fortes, a ponto de fazer disso, não só um desejo, mas uma espécie de ilusão vívida e vivida realmente.

Não falo aqui do imaginário, do simbolismo, da estética, do culto enfim da ou à brancura - que isso partilhamos com todos os latinos (11) -, mas do estranho "daltonismo" que permite a alguém de raça e cor negras se "ver" (como) branco, e não só se ver, mas acreditar piamente que é branco. Estranho jogo de visibilidade (branca) / invisibilidade (negra) que nos faz a todos no máximo "morenos".

Chamo atenção que o termo *mulata* só "existe" entre nós, no uso que é feito dele, no feminino e, mais do que um típico resultado da mestiçagem entre negros e brancos, designa uma categoria de gênero negativamente marcada por seu acento racial negro (Giacomini, 1988), mesmo que isso não seja posto como algo explícito. Coisa que foi produzida "cientificamente", através de uma genealogia que inclui figuras do porte de José Veríssimo, Nina Rodrigues, Paulo Prado, entre os estudiosos da questão racial (ver Cap. II) e, mais, Aluízio de Azevedo, Graça Aranha, Jorge de Lima, Jorge Amado e Di Cavalcanti, na literatura e nas artes (12).

Além disso, como nos outros países onde vigorou, a tese do branqueamento pressupunha no Brasil (e contava com) o extermínio das supostas raças inferiores, pois é isto, realmente, que está por trás de seus postulados e das formulações de seus defensores. Desse modo, com a injeção cada vez maior e bem distribuída de sangue branco, processo esse ajudado pelo desaparecimento puro e simples do negro - provocado pela sua suposta baixa taxa de natalidade e pelas

condições miseráveis em que vivia (o que era aliás, traduzido pelas elites como incapacidade, vício, ócio, etc...) - garantia-se o "sonho da brancura".

Na concretização desta proposta, portanto, surge como dado crucial a necessidade da entrada, cada vez maior, de imigrantes no país. Aliás, há, na verdade, um acoplamento entre a questão da imigração e a teoria do branqueamento. Esta relação implica, por seu turno, numa política patrocinada pelo próprio Estado, que visa a introdução de brancos (europeus), com o projeto maior de uma assimilação em todos os níveis.

Neste particular, ressalte-se a política contrária à vinda de negros e "amarelos", já que estes não resolveriam o problema da clarificação do brasileiro. Apesar da objeção unânime das elites a esse tipo de "imigrante" estar relacionada, obviamente, à consideração da inferioridade racial destes dois grupos, essa outra razão jogava um peso notável nas manifestações em contrário. Por outro lado, a legislação imigratória sempre é conduzida no sentido de "aperfeiçoar" o sistema, visando a entrada dos ditos "arianos", que fossem, mais do que isso, assimiláveis. Daí a "preferência", na verdade, forçada, pelo italiano, em vez do alemão, pois este (infelizmente para os defensores do branqueamento), não tendia a se misturar com o elemento nacional.

Neste contexto, a presença e participação do imigrante no processo era imprescindível, pois, como se podia "branquear" a população se não havia brancos em número suficiente? Só mesmo trazendo para cá o europeu, que, além e, nestes termos, mais do que mão-de-obra melhor qualificada (e barata), serviria ao projeto maior da constituição da "raça" brasileira.

A ligação entre a tese do branqueamento e a vinda de imigrantes faz ainda mais sentido, se pensarmos que as elites brasileiras, embora desejosas de um "futuro branco" para o Brasil, resguardavam como podiam sua posição de "nobreza racial". Sua proposta não incluía ela mesma, permanecendo, assim, a separação entre uma elite não "misturada" (supostamente branca) e a massa (de cor) que se branqueia.

Contando, ao que parece, com a infalibilidade do processo, e no afã de promover o branqueamento da população,

"They simply ignored the fact that such a process must inevitably imply a 'darkening' of some" (Graham, 1990: 3).

NOTAS DO CAPÍTULO I

(1) Para uma discussão mais ampla da influência desses e de outros autores no debate e na construção do pensamento sobre raça e questão racial no Brasil, ver Skidmore (1976), Seiferth (1982) e Schwarcz (1993).

(2) O panorama completo da construção da idéia de raça - a biologização do conceito e a racialização do mundo - encontra-se em Michael Banton (1979).

(3) Em seus importantes estudos "Preconceito Racial - Portugal e Brasil-Colônia" (1988) e "O Anti-Semitismo na Era Vargas (1930-1945)" (1988), M. L. Tucci Carneiro, investigando as origens na Europa e a repercussão posterior no Brasil da "invenção" do anti-semitismo, rastreia os caminhos da construção da idéia da "pureza de sangue" na Península Ibérica e de sua aplicação nos "Estatutos" que separavam "limpos de sangue" (brancos cristãos) dos "infectos" (judeus, mouros, ciganos, cristãos novos, indígenas, negros e mulatos), e vigentes na Espanha e depois Portugal, a partir de meados do século XV. Gostaria de chamar atenção aqui para a inclusão dos mouros (africanos) junto com os judeus como os dois grupos atingidos desde as primeiras leis discriminatórias (Afonsinas, 1446/7), e mais ainda que, a partir de 1774, quando todos os outros grupos étnicos deixaram de ser atingidos, negros e mulatos, que começaram a ser incluídos com as Filipinas em 1603, continuaram, assim, até 1800.

(4) No contexto dessa discussão, embora o índio também fosse visto com inferior, ele não constituía uma ameaça, nesse sentido, daí que o alvo a ser atingido não seja ele, mas o negro, em que pesem as referências depreciativas que lhe fazem os autores que discutem raça no período.

(5) Propostas extravagantes sobre esses "cálculos" eram feitas por figuras como J. B. de Lacerda, Roquette Pinto, Oliveira Vianna, que enfrentavam o desagrado que a demora no processo de branqueamento prevista em alguns deles causou na intelectualidade e, de modo geral, nas elites brasileiras do início do século.

(6) Bem diferente parece ser a avaliação das elites negras, que, n'A Voz da Raça, quase trinta anos depois da escrita de "Os Sertões", queriam acentuar (ou fazer coincidir) no mestiço o negro, quando diziam:

"Defender, pois, o NEGRO, defender o MESTIÇO é defender a tradição do Brasil eterno, imortal. (...) o sangue negro-luso-índio, tronco soberbo da Raça." (S. Paulo, sábado, 28 de abril de 1934).

(7) Na introdução de "Tanto Preto Quanto Branco" (1985), Oracy Nogueira apresenta uma interessante discussão a respeito da ideologia do branqueamento e do fenômeno da incorporação dos mestiços mais claros ao grupo branco com a conseqüente transferência para esse grupo "das conquistas materiais e culturais das pessoas de cor bem sucedidas" - uma das formas do que vou discutir neste estudo como imposição de invisibilidade do negro.

(8) Esta era também uma preocupação de outros estudiosos (ou interessados) na questão racial brasileira, aparecendo em Nina Rodrigues (1894), José Veríssimo (1970/1865) e mesmo em Graça Aranha (Canaã, publicado em 1901). No caso de José Veríssimo, dois dados merecem destaque: o fato de ser da Amazônia e de ter colocado a questão antes dos outros, sendo inclusive referência recorrente de Nina Rodrigues. No seu "As Raças Cruzadas do Pará", de 1865, traça o retrato sombrio da gente amazônica: "A incúria a tudo preside; nada de precauções, nada de higiene (...), a apatia entrega o homem indefeso às influências deletérias (...). Essa gente, quer a tapuia, quer a mameluca, está profundamente degradada" (Veríssimo, Estudos Amazônicos, 1898-1916. Edição de 1970).

(9) É digna de nota, neste particular, a semelhança entre as observações de Oliveira Vianna e de Gilberto Freyre; com a diferença que o segundo as utiliza para "comprovar" a tendência democratizante das relações raciais. Em vez dos "tão salutares preconceitos", celebra-se a harmonia racial.

(10) É a processo semelhante que, no caso do indígena brasileiro, Roberto Cardoso de Oliveira (1964) chama de "caboclização".

(11) Em seu instigante artigo sobre a Venezuela, que significativamente intitula "Imagens negras num mundo branco (...)", repetindo assim a designação feita ao Brasil no título do conhecido livro de Florestan Fernandes, Wright apresenta uma série de exemplos de referências verbais depreciativas, expressas em *cartoons*, ditados, poemas, quadrinhas, todos extremamente semelhantes aos que circulam no Brasil. Como se pode ver nos exemplos que transcrevo agora:

"Comecei a lavar um negro
Para ver de que cor ele iria ficar
Quanto mais sabão eu usava
Mais sujo ele ficava".

"Quando um branco come na companhia de um negro, ou o branco deve ao negro alguma coisa, ou a comida é do negro" (Wright, 1995: 160).

(12) Não preciso lembrar as personagens marcantes de Jorge Amado, das quais Gabriela seja talvez "a sua mais completa tradução", misto de ingenuidade infantil e sensualidade animal, que, como esposa e patroa, fica totalmente fora de lugar. Aliás, Di Cavalcanti dizia, das mulatas, que tantas vezes pintou: "elas são a síntese do sensualismo brasileiro" (Apud Castro, 1997).

Capítulo II - A negação do dilema ou A produção do "homem invisível"

1 - As sobrevivências africanas, o sincretismo e a aculturação

Contrariamente aos teóricos do branqueamento, que queriam, literalmente, retirar o negro de cena, para poder solucionar a questão da nacionalidade e da identidade brasileira, outros passam a fazer isso mais sofisticada e eficientemente. Estou falando daqueles que procuram destacar a presença do negro para execrá-lo, num caso, para transformá-lo em objeto de ciência, noutro, ou, ainda, em uma espécie de figura "mítica".

Trata-se dos estudiosos que passaram a ver o negro mais como um "dado" de suas pesquisas e análises, como alguém praticamente sem presente (pensado sempre no passado) e cuja presença física atual na sociedade brasileira podia, assim, ser condenada como indesejável, ignorada ou tornada distante, ou, então, "exaltada", num processo quase de mitificação.

Neste sentido, constitui um dado característico da situação racial brasileira a menção, no discurso, aos "parceiros" indesejáveis, para nossa ideologia, como se não fossem membros vivos, atuais, desta sociedade. Referi-los no tempo (verbal) passado é uma forma de desconsiderá-los, retirá-los do mapa social como inexistentes.

Na verdade estou falando da produção "científica" da invisibilidade do negro no Brasil, que discutirei ao longo deste estudo. Reconhecida, denunciada e combatida veementemente, quase um século depois (já nos anos 80), por um estudioso da questão racial (Hasenbalg, 1982) (1), e por lideranças do Movimento Negro da fase mais recente, a imposição da invisibilidade parece começar a ser construída junto e a partir das "novas" formas de enfrentar o dilema que atormentava nossas elites - para não ir mais longe - desde as últimas três décadas do XIX.

Desse modo, para os estudiosos que seguiam estas linhas de interpretação, o "dilema", que tanto preocupara e ocupara outros intérpretes, vai agora ter um encaminhamento mais eficaz, cujos efeitos (perversos) perduram até hoje. Num caso, por considerar o "problema negro" algo insolúvel e, noutro, por desconsiderar o negro e tratar apenas dos dados de sua cultura.

A fim de explicitar melhor o que foi dito, apresentarei agora as idéias dos dois autores mais representativos dessa linha de interpretação voltada para o estudo das sobrevivências africanas, dos processos do sincretismo e da aculturação. São eles: Nina Rodrigues e Arthur Ramos.

Nina Rodrigues: Entre os que primeiro se voltaram para o estudo do negro, considerado nas suas especificidades, destaca-se Raimundo Nina Rodrigues, um médico da Bahia (embora nascido no Maranhão), professor de Medicina Legal, e defensor ferrenho das idéias do chamado "racismo científico". Era também estudioso dos fenômenos da aculturação e, principalmente, do sincretismo operados no Brasil.

Entre os seus trabalhos mais representativos, para revelar sua posição frente à questão racial brasileira, figuram "As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil" (1938/1894) e "Os Africanos no Brasil"(1977/1905), sendo que, no caso do segundo, deve-se considerar especialmente a Introdução, que Nina havia escrito para constar da obra maior que estava organizando e a que intitulara "O Problema da Raça Negra na América Portuguesa", da qual "Os Africanos (...)" seria o primeiro volume. Projeto que foi interrompido por sua morte prematura em Paris.

Cada um dos trabalhos referidos reproduz fielmente os principais problemas que preocuparam o autor em relação ao tema que ele aborda. No primeiro caso, a idéia da inferioridade da raça negra (discutida frente à questão da criminalidade) e, no segundo, a necessidade de recuperação dos elementos das culturas africanas transplantadas para o Brasil (o estudo das sobrevivências africanas).

Nas "Raças Humanas (...)", Nina Rodrigues utiliza toda uma extensa argumentação, para tentar provar que os negros e os índios constituem-se em raças inferiores, portadoras de uma mentalidade infantil, marcada pela "impulsividade" e

"imprevidência", daí não poderem ser tratados, diante do Código Penal, em pé de igualdade com as outras (superiores). Sua argumentação não visa, entretanto, apenas as "raças inferiores", mas também os mestiços delas oriundos, os quais acabariam, segundo ele, por herdar-lhes os traços de inferioridade e incapacidade.

Definido como a "questão capital" da obra, "o problema da responsabilidade penal das raças inferiores no Brasil", esta, segundo Nina, deve ser formulada nos quatro "quesitos" abaixo:

"Pode-se exigir que todas essas raças distintas respondam por seus actos perante a lei com igual plenitude de responsabilidade penal? Acaso (...) se pode admittir que os selvagens americanos e os negros africanos, bem como os seus mestiços, já tenham adquirido o desenvolvimento physico e a somma das faculdade psychicas, sufficientes para reconhecer num caso dado, o valor legal do seu acto (discernimento) e para se decidir livremente a comettel-o ou não (livre arbitrio)? - Por ventura pode-se conceder que a consciência do direito e do dever que teem essas raças inferiores seja a mesma que possue a raça branca civilisada? - ou que, pela simples convivencia e submissão, possam aquellas adquirir, de um momento para outro, essa consciência, a ponto de se adoptar para ellas conceito de responsabilidade penal identico ao dos italianos, de quem fomos copiar nosso código?" (Rodrigues, 1938: 145). → Tarde

Os "quesitos" de Nina, cuja resposta bem se pode imaginar, têm a sustentá-los uma série interminável de argumentos que indicam o zelo do pesquisador que ele era para rastrear e reunir um elenco diversamente notável de estudiosos da questão da raça e do problema racial no Brasil, que inclui, entre os brasileiros, Sylvio Romero, José Veríssimo, Couto de Magalhães, João Baptista de Lacerda, Ladislau Netto, Barbosa Rodrigues, Tobias Barreto e, entre os estrangeiros, figuras como Spencer, Morel, Havelacque, Buffon, Orgeas, Huxley, Garofalo, Corre, Tarde, Buckle. Seguir um pouco a trilha percorrida por Nina, nos faz descobrir algumas das "jóias preciosas" do pensamento europeu e brasileiro sobre a pretensa hierarquia entre as raças, que estão na base de nossa ideologia racial (Schwarcz, 1993) e que persistem, de algum modo, até hoje (2).

Um ponto central e para ele indubitável da discussão em Nina Rodrigues é a idéia da impossibilidade de civilização do índio ("domesticado") e do negro submetido à escravidão - para fundamentar sua proposta sobre a responsabilidade penal dessas raças. Em seguida, da cuidadosa construção desse autor, algumas das "jóias" referidas acima, com o devido destaque para as opiniões sobre o negro e a miscigenação e seus produtos.

De uma obra cujo título é bem o retrato do debate que informava as elites brasileiras - "Traité des dégénerescences physiques, intellectuelles et morales de l'espece humaine (Paris, 1857)" - Nina transcreve Morel o qual, concordando com a opinião de Buffon, diz que:

"os negros crioulos, qualquer que seja a nação de que tirem sua origem, não conservam de seus pais e mãis, senão o espirito de sujeição e a côr" (Apud Rodrigues, 1938: 152), acrescentando que, embora Morel acreditasse na possibilidade de civilização e conversão religiosa do negro (africano), dava como certa a "degeneração do crioulo" (mestiço), resultante da própria escravidão.

De Sylvio Romero (1881), uma das pedras angulares do debate e da ideologia racial, transcreve também:

"Não há exemplo de uma civilização negra. A unica civilização africana, a do Egyto, era branca, do ramo cuschitosemita, (...). A Africa esteve, desde a mais remota antiguidade, em contato com os egypcios, persas, gregos, (...), e o negro nunca chegou a civilizar-se! Há quatro séculos está em contato com os modernos povos europeus e continua nas trevas." (Apud Rodrigues, 1938: 153)

Na cadeia de referências característica de todos que no Brasil discutiam o "problema racial", cada autor cita exatamente as mesmas fontes (mesmo que uns através dos outros), numa rede que é, por si só, de interesse sociológico inestimável. Nina vai citar Huxley, na transcrição que dele faz Sylvio Romero, para acrescentar alguns elementos fundamentais de nosso pensamento - a diferença entre um negro (qualquer indivíduo de cor negra) e o negro (a raça negra enquanto tal), e a origem biológica (racial) da "deficiência" e descompasso do negro, no que diz respeito a ele mesmo ou em relação ao branco:

"Pode ser absolutamente certo, diz Huxley, que alguns negros sejam superiores a alguns brancos; mas nenhum homem de bom senso (...) poderá crer que em geral o negro valha tanto quanto o branco e muito menos seja-lhe superior. E se assim é, torna-se impossível acreditar que (nas mesmas condições) nossos irmãos prognothicos possam luctar com vantagem com seus irmãos melhor favorecidos de cérebro (...)" (Apud Rodrigues, 1938: 154)

Essa questão da (in) capacidade de civilização da raça negra é insistentemente discutida por Nina, que recorre, em longa citação, entre outros, ao senhor Abel Havelaque (1889), que a teria estudado e interpretado "com o rigor scientifico e a isempção de animo que requeria". São dele as "conclusões" abaixo:

"(...) Que, por seu desenvolvimento intellectual e por sua civilização, os negros africanos sejam inferiores à massa das populações européas, ninguém

evidentemente póde pôr em duvida. Ninguém póde duvidar tão pouco de que anatomicamente o negro esteja menos adiantado em evolução que o branco. Os negros africanos são o que são: nem melhores nem peores que os brancos; simplesmente elles pertencem a uma outra phase do desenvolvimento intellectual e moral" (idem: 155-156).

Classificados os negros africanos por Havelaque como "populações infantis", impermeáveis às tentativas de civilizá-los, exemplares vivos de um estágio atrazado da evolução, onde, na verdade, estacionaram, o mesmo se dá com os negros crioulos (apesar de crer em alguma exceção), de quem outro inspirador de Nina diz:

"(...) O negro crioulo (...) adquiriu algum verniz pelo atrito com elementos ethnicos superiores; melhorou, mas não deixou de pertencer a sua raça, não é adaptável às mesmas condições sociaes do aryano."

E, invocando a exceção que confirma a regra (da inferioridade/incapacidade), observa, ainda:

"Se se quizer uma prova, lancem-se as vistas sobre a republica do Haiti. Houve um Toussaint-Louverture (...). Mas excepções numa raça não poderiam estabelecer a capacidade real da massa (...). Não sentem e não comprehendem a modo dos aryanos (...). O negro crioulo conservou vivos os instintos brutaes do africano: é rychoso, violento nas suas impulsões sexuaes, muito dado à embriaguez e esse fundo de caracter imprime o seu cunho na criminalidade colonial actual." (Corre, 1889, apud Rodrigues, 1938: 158 a 161).

Nas afirmações deste elogiado (por Nina Rodrigues) Dr. Corre, ressalte-se o uso do termo "aryano" como sinônimo de branco e a interpretação da criminalidade (colonial) como resultado direto da herança africana do negro.

Mas, se no negro crioulo e no índio o choque entre sua herança selvagem e primitiva e a civilização que lhes foi imposta, além de transformar em "amálgama indissolúvel" seus usos e costumes, produzia entre eles "typos muito menos normaes" do que os americanos descritos pelos alienistas Motet e Brauardel, no caso dos mestiços o problema era praticamente insolúvel.

Nina não parecia totalmente convencido de que o cruzamento de raças humanas não produzia híbridos, invocando a realidade para argumentar:

"Mas os factos demonstram que se ainda não está provada a hybridez physica, certos cruzamentos dão origem em todo caso a productos moraes e sociaes, evidentemente inviaveis e certamente hybridos" (1938: 172).

Apoiado em Spencer, para quem "(...) a mistura de raças de homens muito dissemelhantes parece produzir um typo mental sem valor, (...) que não presta enfim para genero algum de vida (...)" (Apud Rodrigues, 1938: 173), Nina afirma que "o mestiçamento no Brasil confirma e exemplifica estas previsões" e vale-se do quadro sombrio pintado pelo conhecido crítico literário nascido no Pará José Veríssimo, para fazer da mestiçagem na Amazônia o exemplo atualizado das teses que defendia.

Nos trechos a seguir, uma amostra da etnografia negativamente racialista de Veríssimo, em trabalho que chamou "As Raças Cruzadas no Pará", de 1865, que Nina (e outros) cita extensamente (Cf., por exemplo, Prado, 1928) (3):

"A feição dominante do caráter desta gente é uma falta completa, absoluta, de energia e de acção (...). Suas mesquinhas habitações são sem elegancia e sem conforto (...). Falecem-lhes aspirações de um melhor viver (...). Tudo que exige acção, iniciativa, exercicio continuado, persistência, a energia moral por onde as fortes individualidades se affirmam, lhes é impossivel. Tal é o seu estado moral (...). Falta-lhes, por assim dizer, o sentimento delicado do pudor, como o respeito mutuo, e a familia não tem base. O concubinato é já cousa natural, facil, consentida, de regra geral e o adulterio vulgar e tolerado (...). A prostituição disfarçada, sob a forma de concubinado, é geral (...). Inconstantes e despreocupados dos serios cuidados da vida, preferem ao sedentarismo o trabalho nomada (...). Não é ambição que os leva, que não a teem (...). Esta gente, quer a tapuia, quer a mameluca, está profundamente degradada. As raças cruzadas do Pará estão profundamente degradadas" (Apud Rodrigues, 1938: 174-177).

De todo modo, como também fizeram todos os outros, Nina acaba por não condenar completamente o cruzamento das raças, produzindo uma tipologia da mestiçagem em que chega a distinguir entre os mulatos uma categoria superior, a dos "mulatos claros, de retorno à raça branca e que ameaçam absorvê-la de todo" (1938: 119).

Para efeito da responsabilidade penal, de que se ocupou na obra que é, mais que isso, um fiel exemplar do pensamento brasileiro sobre a questão racial em geral e, de modo particular, no país, o mestre da Bahia divide os mestiços, primeiramente, em superiores, em cuja organização predomina a raça civilizada ou "uma combinação mental feliz" que "devem ser julgados perfeitamente equilibrados e plenamente responsáveis" (1938: 216). O segundo grupo é o dos "mestiços evidentemente degenerados" que são, segundo Morel (invocado neste ponto por Nina), "tristes representantes de variedades doentias da espécie". Estes, conforme

o caso e o grau, serão considerados total ou parcialmente irresponsáveis. O terceiro e último grupo é o dos mestiços comuns, "superiores às raças selvagens", mas cuja herança, aliada ao "desequilíbrio mental", que provoca o choque do cruzamento, enquadra-os em uma responsabilidade atenuada.

Resumindo, ele estava convencido de que a incapacidade das raças inferiores teria um peso determinante na população mestiça e propõe, assim, uma correspondência entre a consideração da responsabilidade penal e a sua própria tipologia da mestiçagem. Embora, para ele, de modo geral, o brasileiro se caracterizasse pela "falta de energia física e moral, a apatia, a imprevidência", esse perfil poderia variar, conforme vimos, com o tipo de influência racial mais acentuada, variando também, a partir daí, a imputação da própria responsabilidade penal. Nesse ponto, ao considerar as raças inferiores, o peso maior de incapacidade é creditado ao índio, como foi visto com a descrição do cenário amazônico emprestada, como caso exemplar, do nativo José Veríssimo.

Apesar disso, no desenvolvimento da sua argumentação, a investida mais veemente é contra os "verdadeiros mulatos", os "de primeiro ou segundo sangue", nos quais não há predominância quer do sangue branco ou do negro. Estes são os "degenerados", ou pervertidos sexuais ou mesmo anormais. Mais uma vez o problema é realmente a mistura, o mestiço "verdadeiro" que não está de volta a uma das raças. Disso Nina diz:

"Neste particular, me parece razoavel considerar os mestiços que tendem a voltar a qualquer das raças puras, quer a branca principalmente, quer mesmo a negra, como muito superiores aos verdadeiros mulatos, de primeiro ou segundo sangues.

Parece que é nestes ultimos (nos verdadeiros mulatos, segundo Nina) precisamente que mais sensivel se torna o desequilibrio do mestiço e que o que elles ganham em intelligencia perdem em energia e mesmo em moralidade" (1938: 197-198).

É "dessemelhança" gritante entre as raças branca e negra que causa o "desequilíbrio" do mulato, do qual mais que o homem mulato é a mulher mulata a eleita como caso exemplar da degenerescência, pois, explicando os males desta mistura díspar, Nina nos diz:

"A sensualidade do negro pode attingir então (no mulato verdadeiro) às raias quasi das perversões sexuaes morbidas. A excitação genesica da classica mulata brazileira não póde deixar de ser considerada um typo anormal".

E, voltando a invocar seu interlocutor preferido para o tema:

"'Nunca se frizou bastante, diz o Sr. José Veríssimo (A educação nacional, Pará, 1890), 'a depravada influencia deste caracteristico typo brazileiro, a mulata, no amollecimento do nosso caracter' (4). 'Esse fermento do aphrodisismo patrício', como lhe chama o Sr. Sylvio Romero, foi um dissolvente da nossa virilidade physica e moral" (1938: 199).

Vê-se, mais uma vez que, muito antes de Freyre, que vai vesti-la de uma feição moderna de pretenso cunho sociológico, a dita influência moralmente deletéria da mulher negra (mulata ou não) já estava inscrita no pensamento e no discurso de nossas elites intelectuais.

Na outra obra referida aqui, "Os Africanos no Brasil", Nina Rodrigues começa discutindo o que ele chama de "essa esfinge de nosso futuro - o problema 'o negro' no Brasil" (1977: 1). Depois disso vai tratar do passado do negro, ou seja, as origens africanas do negro trazido para o Brasil, bem como das revoltas negras que ele historia, e, em particular, a de Palmares. Entretanto, ao tratar da vida do negro no presente é que sobressai o que é talvez a parte mais significativa dessa obra, com a tentativa de resgate do que o autor considerava como as sobrevivências negras no Brasil

Neste aspecto ele trata das línguas africanas e sua influência no vocabulário do português falado no Brasil; estuda a arte dos descendentes de africanos e destes mesmos, com os quais Nina ainda contatou em Salvador, como também suas festas, seu folclore e suas manifestações religiosas. No que diz respeito porém ao futuro, sua opinião fica com a afirmação da impossibilidade de civilização dos negros e as conseqüências disso para o Brasil. A única esperança vislumbrada nesse futuro é o fato de que teriam vindo para cá alguns negros mais adiantados, considerados, aliás, como "um simples ramo da raça branca".

Conduzido por sua orientação médica e convencido da degeneração causada pela mestiçagem, a par da inferioridade das raças não-brancas, Nina adianta, na preciosa Introdução que preparara para a obra maior não completada, alguns insights só bem depois colocados por outros estudiosos da questão racial no Brasil. Primeiro a idéia da existência, mas também do não reconhecimento, de um "problema étnico", já percebido como "assunto delicado e melindroso de tratar", ou "fantasista ou imaginosa descoberta", de quem "por servil espírito de imitação pretende ver reproduzida aqui a situação que encontra nos Estados Unidos" (1977: 1). Só aí, vários elementos do debate acadêmico sobre a questão racial entre nós.

Outro elemento a destacar é a separação entre os sentimentos pessoais para com os negros da firme crença na "verdade" científica da

inferioridade do negro (da raça negra) - idéia que já estava em Nabuco, quando assumia o "mandato" para defender o fim da escravidão do negro, mas não a igualdade racial entre este e o branco.

Nina Rodrigues é taxativo no seu julgamento do negro, e assim, para ele, este "não tinha, nem podia ter (as) qualidades, sentimentos, dotes morais ou idéias" que lhe conferiam algumas pessoas (1977: 3). E, mais ainda, que "os destinos de um povo não podem estar à mercê das simpatias ou dos ódios de uma geração".

Por outro lado, esposando uma opinião, que, no seu primeiro aspecto, não é só dele, pois que faz parte da nossa ideologia racial, o autor reconhece que apesar da existência de

"homens negros ou de cor de indubitável merecimento e credores de estima e respeito, não há de obstar esse fato o reconhecimento desta verdade - que até hoje não se puderam os negros constituir em povos civilizados" (1977: 4).

Para Nina a inferioridade da raça negra era patente, por ser

"para a ciência (...) um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões ou seções" (1977: 5).

Pelo menos para a ciência dos teóricos da desigualdade entre as raças em que se apoiava.

O "problema negro", para Nina Rodrigues, não acabaria nunca, ao que parece, pois nem a pretendida "diluição" dos negros em contato com a raça branca, tão desejada e prevista pelos seus contemporâneos, teria a eficiência desejada. Até mesmo a luta de classes era vista pelo autor como sendo mais de cunho racial. Para ele,

"a raça negra no Brasil (...), há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo. Na trilogia do clima intertropical inóspito aos brancos, que flagela grande extensão do país; do negro que quase não se civiliza; do português rotineiro e improgressista, duas circunstâncias conferem ao segundo saliente preeminência: a mão forte contra o branco, que lhe empresta o clima tropical, as vastas proporções do mestiçamento que, entregando o país aos mestiços, acabará privando-o, por largo prazo pelo menos, da direção suprema da raça branca. E esta foi a garantia da civilização nos Estados Unidos" (Rodrigues, 1977: 7).

Como vemos, Nina Rodrigues interpreta os efeitos da mestiçagem juntando na sua visão os polos principais da leitura da situação racial brasileira que

encontramos em Gobineau, Buckle e Agassiz (e em toda a nossa elite que os invocava sempre), ou seja, o meio físico e a raça.

A citação feita acima é exemplar, não só por condensar, de certo modo, o pensamento de Nina Rodrigues, mas por conter vários elementos que estão sempre presentes nas discussões das elites brancas sobre a questão racial brasileira - a inferioridade do negro; as implicações do meio ambiente, em particular o clima; o "caráter" do português; a condenação, ou, pelo menos, as restrições à mestiçagem; o desejo da supremacia do branco e a indefectível comparação com os Estados Unidos, cuja precocidade e permanência já procurei mostrar aqui.

Arthur Ramos: Considerando-se discípulo e seguidor de Nina Rodrigues, o também médico Arthur Ramos não permaneceu de todo modo preso aos pressupostos marcados pela idéia da desigualdade racial, defendidos por seu "mestre". Pelo contrário, como divulgador do conceito de cultura nas décadas de 1930-1940, opôs este ao de raça, usado por Nina Rodrigues, condenando ainda a doutrina da superioridade racial do branco.

Arthur Ramos também foi um estudioso incansável de todos os aspectos da vida do negro no Brasil, desde a sua distribuição pelo país, a sua religião, as suas revoltas, seu folclore, sua vida como escravo, e sua participação na luta pela própria libertação, através da campanha abolicionista. Em vários aspectos ele destacou sempre a formação e atuação das elites negras, desde a campanha abolicionista até as organizações negras da década de 30 em São Paulo.

Entretanto, apesar de não comungar das idéias sobre raça de Nina Rodrigues, Arthur Ramos não se livrou da matriz de pensamento evolucionista na consideração do negro. Desse modo, embora não o veja propriamente como uma raça inferior, nem por isso deixa de considerá-lo como possuidor de uma cultura primitiva, idéia que aparece particularmente ligada às suas descrições das religiões negras no Brasil.

Essa forma de julgar as culturas negras, releva, entre outras coisas, da aceitação por Arthur Ramos da teoria do pré-logismo de Lévy-Bruhl. Essa teoria, como sabemos, supunha a existência de dois modelos de pensamento: um lógico,

identificado ao do civilizado, e outro pré-lógico, ao do primitivo, fazendo, praticamente, coincidir, lógico / científico versus pré-lógico / mágico.

Arthur Ramos aplica esta espécie de equação no seu estudo sobre o negro, particularmente em "O Negro Brasileiro", onde afirma que o Brasil está ainda vivendo o domínio de um mundo mágico, não permeável de todo às influências da "verdadeira cultura". Só essa "verdadeira cultura" (leia-se branca e européia), num trabalho lento, poderá fazer com que o brasileiro supere estes elementos pré-lógicos e possa entender a verdadeira noção da causalidade (5). Para isso era preciso conhecer a psiquê coletiva do brasileiro, e um dos caminhos a percorrer nesse sentido era o do estudo de suas formas atrasadas de religião.

Se pensarmos que estas "formas atrasadas" eram as religiões negras (ou afro-brasileiras) que ele tanto estudou, fica claro que, embora não assumindo a posição radicalmente contrária à raça negra de seu mestre (ele não fala em raça, mas em cultura), também estava convencido de que o negro, como tal, ainda era atrasado em relação à civilização, ainda vivia num estágio cultural primitivo. E os processos de aculturação e de sincretismo levavam o branco no Brasil a acompanhá-lo nesse primitivismo. Essa interpretação, dita de outra forma, repetia a leitura de Nina e de muitos outros. Inclusive, mais tarde, Gilberto Freyre que, ao que consta, revalorizou positivamente o negro em suas análises.

Para Arthur Ramos, uma série de "defeitos" próprios da cultura brasileira estariam ligados a essa nossa forma de atraso cultural, já que a obra de aculturação ainda não se completara. A cultura brasileira estaria, assim, mais próxima da cultura primitiva (com as sobrevivências africanas?), e seria inferior às culturas civilizadas, na medida em que resultava de uma mistura imperfeita de culturas mais atrasadas. Na verdade, como se pode perceber, o que ele fazia era substituir os termos da questão. Em vez de raça, fala em cultura; o resto permanece quase do mesmo jeito. Até a condenação da miscigenação - só que cultural - permanece; não se perdoa a mistura, mas como se tem que conviver com ela, cada um a enfrenta com as armas que tem.

É em Arthur Ramos que vamos encontrar, primeiro, uma aplicação mais cuidadosa e sistemática das teorias de aculturação. Para ele, como está expresso em "Os Contatos Raciais e Culturais", que faz parte da sua obra maior "Introdução à Antropologia Brasileira", o processo de contato cultural havia atingido os grupos de forma particular e em conjunto. Elegendo, como dados privilegiados, a grande diferenciação entre os grupos negros introduzidos no Brasil - de que já falava Nina e mais vai falar Freyre -, a sua distância cultural em relação ao branco,

e a inevitabilidade da "troca" de elementos culturais entre os grupos postos frente a frente - tudo isso mediado pela instituição da escravidão -, é que o autor vai estudar como se deu a aculturação no Brasil.

Para ele, os negros passaram primeiro no Brasil por um processo de aculturação entre eles mesmos, formando "um novo grupo primário, condicionado pela escravidão", pois esta "moldou-lhes comportamentos, atitudes e opiniões dentro da diversidade cultural dos grupos" (1962: 138). Para exemplificar esse processo, o autor lembra a existência de uma língua geral formada com elementos das línguas particulares dos diversos grupos, e as organizações e associações negras - como as confrarias e irmandades, juntas de alforria, etc - que congregariam, cada uma delas, membros de diferentes origens africanas.

Por outro lado "nesta balança de dar e tomar", o branco também foi influenciado pelas culturas negras. Isto se faria notar particularmente no plano religioso, mas também na língua, nos costumes, na culinária, etc. Arthur Ramos chega a dizer que

"a DESAFRICANIZAÇÃO gradual do Negro foi acompanhada, como contraparte, de uma DESEUROPEIZAÇÃO do branco, no Brasil, tudo resultando num compromisso, numa forma cultural nova, onde o Negro adaptou elementos culturais europeus, e o branco ACEITOU elementos culturais africanos" (1962: 140, grifos meus, MAMM).

Com essa idéia, tão enfatizada por ele, de uma espécie de reciprocidade da aculturação, em que o negro se "desafricanizou" e o branco se "deseuropeizou" - o que, dito na forma positiva, significaria a "africanização" do branco e a "europeização" do negro - Arthur Ramos pode bem ser considerado uma espécie de precursor de uma tese da *criolité* ou "criolicidade", que circula hoje na região do Caribe.

Trata-se da idéia de que, no contato provocado pela escravidão, o negro se "ocidentalizou" e o branco, que afinal não seria "branco mesmo", ficou um "branco crioulo". Não propriamente na raça, mas na cultura.

Na medida em que Ramos estava realmente falando de uma miscigenação cultural, é possível vê-lo, naquele papel, e dizer que, meio século atrás, falando de Brasil, nosso estudioso do fenômeno da aculturação já adiantava a idéia de uma mestiçagem cultural que, no final das contas, também atingia (atinge, como se mostra hoje no Caribe) o branco (6).

Além disso, essa idéia de uma espécie de fusão de elementos culturais dos grupos em contato, de onde emerge um produto novo, híbrido, uma

cultura "mista", é a pedra-de-toque das teorias de aculturação, e tem o dom de ocultar, assim, as contradições e os conflitos inerentes aos processos, sempre violentos, do encontro forçado entre grupos de colonizadores e de colonizados ou de senhores e escravos, como foi o caso de brancos e negros no Brasil. Ao se falar em aculturação, sincretismo, no "dar e tomar" de elementos culturais, deixa-se de considerar, pelo menos de forma mais explícita, todo um processo de dominação que sofreram (ou sofrem) os grupos portadores das culturas ditas atrasadas (7).

De outro modo, embora salientando o papel da cultura e não da raça, Arthur Ramos não deixa de se ocupar da questão da mestiçagem, como tinham feito todos antes dele. Neste particular, apesar de dedicar três capítulos da obra citada ao comentário e condenação das "estereotipias" sobre este tema, não se furta, em outra parte da mesma, a expressar seu pensamento sobre a questão. É aí que se podem notar também contradições nas opiniões do autor.

Diz ele que "(...) as relações sociais de classe e casta se pautaram, (...) pela distância entre o senhor e o escravo (...)" sendo que "(...) a mestiçagem do Branco com o Negro vai operar-se em larga escala no Brasil rural da colônia ao império" (1962: 181). Para o autor, porém, neste período todo, como no atual, "(...) não há propriamente um preconceito de raça", embora não se possa "deixar de observar que as classes sociais, mesmo não estanques, acompanharam uma graduação na escala da coloração" (1962: 181).

Ao mesmo tempo, porém, Arthur Ramos afirma que o mulato, base de toda a mestiçagem, constitui sempre aquele tipo de "homem marginal" que quer esquecer suas origens negras e atingir o status do branco. E, depois, que a cultura urbana vai atenuar as "linhas estanques" de cor e classe, sugerindo em seguida que a "pobreza" do Brasil atenua as diferenças polares e permite ou proporciona que a linha de casta se confunda com a de classe.

Vê-se por aí, que, recusando a teoria da desigualdade racial, tal como se apresenta nos primeiros estudiosos da questão negra, Arthur Ramos não só incorpora as idéias sobre uma pretensa "suavidade" das relações branco/negro no Brasil, como até anuncia (precursor de novo?) uma perspectiva que será desenvolvida mais tarde - a da identificação entre classe e raça, no que tange ao problema racial brasileiro. No que se refere à primeira idéia, vale registrar que, em mais de uma ocasião, o autor invoca as interpretações de Gilberto Freyre, para corroborar suas colocações sobre as relações pretensamente mais brandas entre senhores e escravos no contexto da sociedade escravista brasileira.

2 - A teoria da democracia racial de Gilberto Freyre

O autor e sua teoria, a rigor, dispensam apresentações, tão conhecidos e discutidos que são ambos desde a divulgação da obra que deu forma acabada ao mito mais difundido da nossa situação racial. Celebrada até hoje como um marco da nossa produção sociológica, "Casa Grande & Senzala", publicado pela primeira vez em 1933, é, mais do que tudo - em que pesem as qualidades a lhe serem imputadas -, um texto exemplar do pensamento das elites brasileiras e de um determinado momento histórico, para cuja perspectiva a imagem do Brasil, forjada até então, já não servia, e deveria ser trocada por outra.

Daí se poder quase dizer que o grande mérito desse "clássico" da produção acadêmica brasileira seja o de ter - revolucionariamente, dessa perspectiva - conseguido que o Brasil (suas elites pensantes) passasse a encarar de modo inteiramente diferente a sua face de país mestiço. Ou, o de ter operado uma espécie de redefinição dos valores raciais brasileiros (Skidmore, 1976).

Iniciada em "Casa Grande & Senzala", onde Freyre teria dito praticamente tudo que tinha a dizer de novo, segundo comentário de Moreira Leite (1969), mas continuada principalmente em "Sobrados e Mucambos" e "Ordem e Progresso", a interpretação do autor sobre o Brasil marca algumas diferenças que devem ser assinaladas.

Em primeiro lugar, ele realiza uma espécie de redefinição do mestiço, apresentando como dado novo, em relação ao problema da mestiçagem, que é o rompimento com o determinismo biológico, introduzindo, de forma inovadora, a explicação cultural, ou social, como gosta de enfatizar, no trato da situação racial brasileira - leia-se a influência maléfica da escravidão na forma (perniciosa) de ser do negro.

Por outro lado, ao declarar enfaticamente, no livro, sua filiação a Franz Boas e sua tese culturalista - segundo a qual a diversidade entre grupos raciais tem sua explicação no ambiente social e não nas características próprias de cada raça -, Freyre marca sua diferença em relação aos outros autores da época. A passagem da explicação racial para a cultural, diferentemente de Arthur Ramos, é feita por ele através da sua reavaliação do papel da raça negra. E aí o dado crucial é a

consideração de que o negro enquanto raça não é inferior ao branco, sendo as diferenças que apresenta imputadas à sua condição de escravo.

Neste aspecto, apesar de apresentada e sempre celebrada como o brilhante insight de Freyre, pode-se dizer que a idéia sobre os efeitos deletérios da escravidão sobre "os corações e as mentes" dos escravos já estava presente em vários outros estudiosos (ou pelo menos interessados na) da questão racial brasileira. Para não ir mais longe, refira-se Manoel Ribeiro Rocha que, em 1758, já nos meados do século XVIII, portanto, na sua obra clássica "Etíope Resgatado", adverte os senhores contra os "domésticos-inimigos" - os escravos e seu ódio racial, fruto dos abusos da escravidão.

Cem anos depois, em 1869, Joaquim Manuel de Macedo clama também contra os males da escravidão, através dos feitos maldosos de Simeão, Pai-Raiol e Lucinda, as "vítimas-algozes", figuras paradigmáticas dos escravos/personagens de suas três novelas, reunidas no livro que chamou justamente "As Vítimas-Algozes - Quadros da Escravidão" (1988/1869), para bem frisar que, embora novelas, estavam ali, nas suas palavras, "histórias verdadeiras".

Quase tal como acontece com Nina Rodrigues, é logo no Prefácio à primeira edição de "Casa-Grande (...)", datada de 1933, que Freyre apresenta, de forma exemplar, todas as proposições desenvolvidas depois, ao longo de todo o denso volume que constitui a obra. Iniciando com a imprescindível comparação com os Estados Unidos, a que, há bom tempo, todos aderiam (desde Perdigão Malheiro em 1871 a Paulo Prado em 1928, para referir apenas o mais anterior e o mais próximo de Freyre), onde os itens invocados para as semelhanças entre o "Deep South" e o "norte do Brasil" dão bem idéia (esses itens) da argumentação freyreana, tecida, ao mesmo tempo, de elementos da história da colonização brasileira e de "pedaços" significativos de estilos, gostos, modos. Estes últimos, além de denotarem um certo traço freyreano de interpretação e de tipo de referências usadas para isso (aparentemente e simplesmente culturalista no sentido mais comezinho do termo), sinalizam mais do que tudo o lugar a partir de onde Freyre olha e fala. Como se pode bem ver na citação a seguir e, melhor ainda, em outras que lhe seguem:

"(...) o mesmo gosto pelo sofá, pela cadeira de balanço, pela boa cozinha, pela mulher, pelo cavalo, pelo jogo (...)".

Um ponto chave para a construção da tese que o identifica é o relato, a crítica a sua própria fonte e a conclusão de Freyre no sempre citado episódio dos marinheiros no Brooklyn:

"Ví uma vez (...) um bando de marinheiros nacionais - mulatos e cafuzos - descendo (...) pela neve mole de Brooklyn. Deram-me a impressão de caricaturas de homens. E veio-me à lembrança a frase de um livro de viajante americano (...) 'the fearfully mongreal aspect of most of the population'. A miscigenação resultava naquilo" (8).

E aí o insight de Freyre (pelas mãos de Boas, segundo ele):

"Faltou-me quem me dissesse então, como em 1929 Roquette-Pinto aos arianistas do Congresso Brasileiro de Eugenia, que não eram simplesmente mulatos ou cafuzos os indivíduos que eu julgava representarem o Brasil, mas cafuzos e mulatos doentes" (Freyre, 1985/1933: lvii).

O que significa que a lição de antropologia aprendida com Boas lhe "revelou o negro e o mulato no seu justo valor - separados dos traços de raça, os efeitos do ambiente ou da experiência cultural" (idem).

Para ele:

"Ligam-se à monocultura latifundiária, males profundos que têm comprometido, através de gerações, a robustez e a eficiência da população brasileira (...)" (Freyre, 1985/1933: lxi).

Nas suas clássicas afirmações:

"A casa-grande, completada pela senzala, representa todo um sistema econômico, social, político: de produção (...); de trabalho (...). Foi ainda fortaleza, banco, cemitério, escola, santa casa de misericórdia (...)" (1985/1933: lxiii).

"A casa-grande venceu no Brasil a Igreja (...). Vencido o jesuíta, o senhor de engenho ficou dominando a colônia quase sozinho. O verdadeiro dono do Brasil" (lxviii).

"A verdade é que em torno dos senhores de engenho criou-se o tipo de civilização mais estável da América hispânica (...). O estilo das casas-grandes (...) pode ter sido de empréstimo: sua arquitetura, porém, foi honesta e autêntica. Brasileirinha da silva (...)" (lxiii).

Na sua interpretação do Brasil e do caráter nacional, ou, como prefere Freyre, na sua história da sociedade patriarcal brasileira, o eixo da argumentação do autor repousa sobre a consideração de alguns elementos (termos de argumentação) muito recorrentes em toda a sua obra, tais como, raça, meio, cultura, miscigenação, mobilidade, família, religião, todos olhados através do pano de fundo do sistema escravocrata, monocultor, e poligâmico, secularmente implantado no país, e o único, para ele, capaz de realizar a obra de colonização numa terra como o Brasil.

Nesse sistema, se observarmos mais detidamente o que Freyre diz, veremos que o dado crucial da sua interpretação, seu ponto de partida e de chegada, é realmente a "casa-grande", tomada como um microcosmo de onde se irradiam e para onde convergem todos os elementos da análise que ele desenvolve. É, assim, da perspectiva da casa senhorial dos engenhos de açúcar - o que implica em dizer, a partir da ótica dos "senhores" -, que o autor tece toda a trama de relações, a partir das quais ele elabora a sua teoria.

É por tudo isso que Freyre chega mesmo a dizer que "a história social da casa-grande é a história íntima de quase todo brasileiro" e mais:

"Nas casas-grandes foi até hoje onde melhor se exprimiu o caráter brasileiro: a nossa continuidade social" (lxxv).

Por aí se pode ver que, além de não fugir a um tipo de visão profundamente elitista da sociedade brasileira, Freyre também encaminha sua análise dentro da orientação dos chamados estudos de caráter nacional. Na verdade a preocupação central do autor parece ser com a questão da identidade brasileira, em novas bases (9). Mas, para chegar a isso, ele precisava elaborar também, como realmente fez, uma nova "rationale" para a nossa sociedade multirracial (Cf. Skidmore, 1976: 211). Nesta tem lugar de honra a consideração do caráter português, pois ele é que afinal dita, determina, através de seus três itens básicos - "mobilidade", "miscibilidade" e "aclimatabilidade" -, o caráter da colonização e da sociedade brasileira. Indefinido e indefinível, esse caráter (como indeciso já era Portugal entre Europa e África), dele fala Freyre em incontáveis passagens de seus escritos, como nesta que transcrevo abaixo:

"E gente mais flutuante que a portuguesa, dificilmente se imagina; o bambo equilíbrio de antagonismos reflete-se em tudo o que é seu (...)" (Freyre, 1985/1933: 6).

O que Freyre mais adiante repete para o país:

"Considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido na verdade (...), um processo de equilíbrio de antagonismos" (idem: 53).

Enfática e seguidamente indicado por Freyre, esse equilíbrio de opostos que, ao mesmo tempo, se misturam, como unidades distintas, é um dos esteios de sua interpretação. Promovendo a união de termos absolutamente inconciliáveis (do ponto de vista da lógica do próprio sistema que interpreta) - casa grande e senzala, escravos e senhores, tendências aristocratizantes e democratizantes, sobrados e mucambos -, Freyre realiza a impossível tarefa do

encontro de paralelas que permanecem como tal, posto que elege não só a ambigüidade, mas também a ambivalência, como valores analíticos.

Minha impressão é que, para Freyre, não se trata de considerar, corretamente, como seria, as faces diversas da difícil relação próxima (até íntima) entre "desiguais" promovida pela escravidão, a qual combinava exploração (sexual, inclusive) com negociação, interesse e até amizade (Reis, 1986; Bellini, 1988; Mattoso, 1988). O "equilíbrio" não parece ser algo garantido pela combinação de pares de opostos - o "amálgama tenso" de Benzaquen de Araújo -, na medida em que os antagonismos que se combinam incluem "vencedores" e "dominadores absolutos" (os brancos portugueses) que, vencendo e dominando, tiveram que "transigir" (com os não-brancos, indígenas e africanos), e, portanto, superiormente posicionados, dirigem, conduzem, governam.

Daí o equilíbrio não poder ficar ao sabor da tensão equanimemente distribuída entre os dois lados. Parece que temos então uma clara diferença entre os termos e o que seria o fiel da balança pende mais para um dos lados. E se assim é, não produz sequer um "bambo equilíbrio". Teremos sempre um equilíbrio falso.

É disso também que, em outros termos, está falando Hanchard (1995), ao discutir a idéia do excepcionalismo racial que floresceu na América Latina, desde a virada do século, vendo as situações do Brasil, México e Cuba, e tendo com espelho, como sempre, os Estados Unidos. O qual, dessa perspectiva, "podia ser visto como a exceção negativa".

Afirmando que:

"O excepcionalismo racial, como formulação ideológica mais ampla das elites proprietárias de escravos e republicanas, sobreviveu à democracia racial, como forma ideológica" (1995: 208),

Hanchard toma de Freyre a proposta e a argumentação valorizadora das "tradições regionais brasileiras e das conseqüências sincréticas" do encontro racial que se deu nas "zonas de confraternização" e mostra outras dimensões disso, como tento eu também fazer aqui. Tomo dele algumas importantes observações, para completar, por ora, minha discussão.

Diz ele:

"Essas 'zonas de confraternização' (onde ocorria o 'bambo equilíbrio') eram situadas no reino do caos, especificamente nos desejos dos proprietários de escravos, homens e brancos. Os homens negros ou de pele escura, assim como as mulheres brancas, estão ausentes desse cenário. Também está ausente a possibilidade de que as chamadas 'zonas de confraternização' fossem espaços de

intimidade brutal onde as relações entre senhor e servo se estruturassem por uma relativa liberdade de escolha para a mulher serva. Serva, nessa veia, tem dupla conotação, relacionando-se ao trabalho assim como a uma função sexual" (1995: 209).

Mas é a outra direção ou desdobramento que Hanchard vê na "miscigenação seletiva" freyreana em sua conexão com a "ascensão da democracia racial no Brasil", que desejo mais frisar aqui.

Para esse autor o que Freyre está sugerindo com o fim da passagem "dá uma nova ressonância à noção de um 'efeito vertical de ampliação' no liberalismo econômico e filosófico" no sentido de que "a união sexual entre homens brancos e mulheres não-brancas tinha um efeito socializante para a composição das famílias, a herança das propriedades, a própria redistribuição da terra, da propriedade e do capital no Brasil". E, nessas condições "equilibradas" emergiria a nova raça dos mulatos, todo equilibrado de partes diferentes igualmente unidas, "uma raça de pessoas intelectualmente sensualizadas, nem negras nem brancas, mas morenas e brasileiras".

Mulatos que como outras misturas "aparecem como produtos individuais" que se encaixam no esquema do excepcionalismo racial. Exemplos de discriminação, de um lado, e de ascensão, de outro, passam por fenômenos também individuais ou isolados.

Então, "quando o racismo aparece, é tratado como uma observação que não solapa a premissa social mais ampla (...), a elevação de <u>status</u> de uns poucos indivíduos é um bom augúrio para a democracia racial como um todo". O que faz Hanchard sugerir ser essa "a principal conseqüência da ideologia da democracia racial brasileira, pois é a barreira epistemológica fundamental que impede muitos brasileiros de *saberem* que o racismo existe. Uma vez que se presume que o racismo está em outros lugares, por que procurá-lo em casa?" (1995: 209-210).

Sem concordar certamente com o estrabismo de Freyre, mas sem deixar de contar que as relações entre senhores e escravos (inclusive nas questões de sexo) também se davam "por amor e por interesse" (Bellini, 1988), e que incluíam, além da submissão pura e simples, a resistência e a negociação (Reis, 1986; Mattoso, 1988; Azevedo, 1988), quero salientar, com as observações acima, a impossibilidade lógica (e concreta) do bambo e, ao mesmo tempo, estável e sereno equilíbrio de antagonismos à moda de Freyre.

Freyre parte da análise da colonização, considerando aí dois fatores principais: a escravidão e a miscigenação, cuja relação indispensável ele descreve assim:

"Vencedores no sentido militar e técnico sobre as populações indígenas; dominadores absolutos dos negros importados da África (...) os europeus e seus descendentes tiveram entretanto de transigir com índios e africanos quanto às relações genéticas e sociais. A escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos." (idem: lx, grifos meus, MAMM)

Assim, para ele, enquanto o regime escravocrata, base e sustentáculo dessa colonização, caracterizava-se por uma "tendência aristocratizante", a miscigenação operava no sentido inverso, realizando uma "democratização" das relações entre os grupos em contato. E a sua explicação e interpretação do Brasil faz-se, justamente, em termos de uma espécie de tensão entre estas duas tendências, só que o maior peso acaba sendo imputado à segunda:

"A miscigenação (...) corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação. A índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadradona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil." (idem, grifos meus, MAMM).

Ao transcrever longamente Freyre, em trechos por demais citados de sua mais decantada obra, minha intenção é indicar, com toda a ênfase, a fórmula que ele utiliza na construção da idéia da democracia racial brasileira. Apesar de considerada, no que toca à ideologia racial, renovadora e reorientadora em relação à visão do Brasil de si mesmo e dos próprios valores nacionais (Cf. Medeiros, 1984), na verdade o uso da miscigenação como item básico da concretização daquela idéia, absolutamente não invalida sua visão do papel preponderante e superior dos europeus (do branco, portanto), "vencedores no sentido militar e técnico", que, por necessidade, devido à "escassez de mulheres brancas", tiveram que "transigir" com "índios e africanos", mas sempre como desiguais

hierarquicamente, "sem deixarem de ser relações - as dos brancos com as mulheres de cor - de 'superiores' com 'inferiores'".

Se juntarmos a isso o fato de que a reavaliação do mestiço - sua sempre citada rejeição dos determinismos biológico e geográfico - implica apenas em reconhecer que seus "traços de vida estéril e de físico inferior" são resultado da experiência cultural e econômica do regime escravocrata e da monocultura latifundiária, podemos perguntar que revalorização de nossa face mestiça afinal é essa, na qual só o mestiço (leia-se, na verdade, para Freyre, o mulato) apresenta problemas físicos e morais que deixaram marcas deletérias indeléveis na feição da população nacional e na moral da família brasileira, segundo a interpretação farta e minuciosamente apresentada nas páginas do próprio "Casa-Grande (...)".

Deste ponto de vista pode-se dizer que Freyre, de modo mais sofisticado - como só seria talvez possível a alguém no seu tempo e com sua informação intelectual - e sem atribuir propriamente isso à origem racial, já que fala em "tendências" e "qualidades psicológicas", continua considerando o mestiço (em último caso a mestiçagem) um problema nacional, algo que envenenou da forma mais eficaz, porque mais íntima, o corpo e a alma (através da negra na cama do senhor e da mãe preta no berço do nhônhô) do verdadeiro brasileiro. Este, para ele, produto legítimo e genuíno da casa-grande. Mais do que isso, como nem a raça, nem as condições do contacto entre brancos e negros impediria a mobilidade e o sucesso do negro, ao sacramentar a idéia da harmonia racial, Freyre, não apenas providencia para o país a nova rationale de que fala Skidmore (1976), mas, com isso, "eliminando" o seu motivo, dá sua contribuição ao desenho do quadro de desmobilização política do negro. Cujo entendimento tem mobilizado, por sua vez, outros estudiosos, que hoje tentam interpretar as formas de reação política e conscientização dos afro-brasileiros numa perspectiva comparada (Cf. especialmente Mitchell, 1977; Andrews, 1991; Hanchard, 1994).

Por tudo isso, nunca é demais ressaltar o impacto de Casa-Grande & Senzala, condensado assim por um intérprete do pensamento brasileiro:

"Freyre's portrait, often impressionistic and idiosyncratic in its structure and documentation, provided a sympathetic insight into the intimate personal relations among the planter families and their slaves. In furnishing his detailed picture of this intensely patriarchical ethos, Freyre dwelt on the manifold ways in which the African and Afro-Brazilian deeply influenced the lifestyle of the planter class, in food, clothing, and sex" (Skidmore, 1990: 21).

Freyre volta à mesma questão em "Sobrados e Mucambos", ao falar dos processos de integração do sistema feudal (ou patriarcal) e do "amalgamento" das raças e culturas. Diz ele:

"Desde os primeiros dias de colonização portuguesa da América, a tendência foi para os dois processos operarem interpenetrando-se. Até que o que havia de mais renitentemente aristocrático na organização patriarcal (...) foi atingido pelo que sempre houve de contagiosamente democrático ou democratizante e até anarquizante, no amalgamento de raças e culturas (...)" (Freyre, 1968: 354-355).

Como se viu, é praticamente sobre a idéia da miscigenação (racial/cultural) e da contribuição igualmente válida das "raças formadoras" que Freyre constrói a sua teoria da democracia racial brasileira. Aliás não poderia ser de outro modo, pois o que ele faz é justamente "reavaliar" a mestiçagem, de modo a conferir às relações entre as "raças" que lhe dão origem uma imagem de confraternização, de quase igualdade mesmo.

Em outros aspectos ele segue de perto a mesma orientação de estudiosos como Oliveira Vianna, Nina Rodrigues, José Veríssimo, que, como ele, descreveram os principais grupos que realizaram a colonização, ou seja, o português, o índio e o negro, mostrando a contribuição de cada um para a formação do Brasil. A diferença é que, enquanto aqueles se apegaram ao que consideravam características raciais biologicamente herdadas, Freyre reverte a ótica da análise e vai falar de "qualidades psicológicas", de "tendências", de "predisposições", que podem ser "condicionadas biologicamente pela raça, mas não determinadas de modo exclusivo ou absoluto" (1968: 657). Colocando a questão nestes termos, ele transfere as explicações não propriamente para o terreno da psicologia, mas passa a lidar, na verdade, com representações. Ou seja, quando Freyre caracteriza psicologicamente os três grupos ("raças formadoras"), ele está incorporando e dando uma roupagem "científica", a um determinado tipo de visão ou percepção social, já mais ou menos preexistente, sobre cada um deles.

Por outro lado, como assinala Moreira Leite (1969), a História Social - ou Sociologia Genética - de Freyre é escrita e interpretada do ponto de vista da classe dominante, o que significa, no dizer de M. A. A. Medeiros, que para esse autor, "o mundo senhorial das casas-grandes do Brasil escravocrata é o mundo brasileiro por excelência" (1984: 62). Daí que, no fundo, Freyre acaba repetindo os mesmos tipos de argumentos de autores que o precederam, atenuados - ou amenizados - por uma linguagem pretensamente valorizadora e redefinidora das raças, tidas, por aqueles, simplesmente como inferiores. Assim, é sucumbindo, de

um lado, aos pressupostos evolucionistas e, de outro, aos valores conservadores da classe senhorial, da qual, orgulhosamente, se dizia descendente, que ele retrata as "raças formadoras" do Brasil e as suas relações, o que serve de parâmetro para a sua mais celebrada tese. Que meio século mais tarde R. DaMatta, o mais importante intérprete do Brasil desde Freyre, vai criticamente avaliar e reescrever, tratando-a como uma fábula - a "fabula das três raças" que, para ele, é o outro nome do "racismo à brasileira" (1981: 58-85).

Sem falar sobre o indígena, que não vou particularmente considerar no contexto desta discussão, na visão do colono português, apresentada por Freyre, este é caracterizado como um "(...) tipo contemporizador. Nem ideais absolutos, nem preconceitos inflexíveis". No que toca à sua imagem de escravizador, embora se possa pensá-lo como

"O escravocrata terrível que só faltou transportar da África para a América, em navios imundos, que de longe se adivinhavam pela inhaca, a população inteira de negros, foi por outro lado o colonizador europeu que melhor confraternizou com as raças chamadas inferiores. O menos cruel nas relações com os escravos", pendendo sempre, "(...) para o cruzamento e miscigenação. Tendência que parece resultar da plasticidade social, maior no português que em qualquer outro colonizador europeu" (Freyre 1985/1933: 189).

Para o quadro que Freyre quer traçar resulta importante salientar não só essa "plasticidade" do português, como também o que ele chama de seu "cosmopolitismo", traduzido numa "extraordinária riqueza e variedade de antagonismos étnicos e de cultura", o que lhe confere um caráter nacional "quente e plástico" bem como "classes e instituições, nunca endurecidas nem definitivamente estratificadas". Por isso não há em Portugal, "nenhum exclusivismo - a não ser oficial ou superficial - de raça ou de cultura" (Cf. Freyre, 1985/1933: 4 e 201).

Nos elementos destacados da análise de Freyre (e em destaque na própria análise) vale a pena insistir no tipo de argumentação e mais ainda no tipo de elemento invocado para isso. Falo do caráter ambíguo, no sentido de indefinido mesmo e subjetivo, desses "traços" do português e sua sociedade, aliás espalhados pelo resto da análise, mas que permitem combinar numa interpretação particular o reino significativo da cultura com dados pretensamente bem reais, desse ponto de vista, da história informada pela ótica da raça.

De toda essa caracterização do português Freyre acaba por concluir, como numa espécie de determinismo benfazejo, que este era o elemento talhado para a miscigenação e, mais ainda, para "vencer" nos trópicos e fundar aí "a maior

civilização moderna", que, segundo sua opinião, só poderia ter sido uma "colonização agrária, escravocrata e polígama (...)" (Cf. Freyre, 1985/1933: 200 e 208). Interpreta assim a instituição escravocrata, como o tipo de "solução ideal" para a colonização brasileira. Mencionando e respondendo em "Casa-Grande (...)" à pergunta de Oliveira Martins, sobre se "teria sido mesmo 'um crime escravizar o negro e levá-lo à América?'" e referindo, mais uma vez, ao modo de nossos primeiros cronistas, as intempéries e pragas que infernizariam a vida dos colonos nas pequenas propriedades, Freyre afirma:

"Tenhamos a honestidade de reconhecer que só a colonização latifundiária e escravocrata teria sido capaz de resistir aos obstáculos que se levantaram à civilização do Brasil pelo europeu. Só a casa-grande e a senzala. O senhor de engenho rico e o negro capaz de esforço agrícola e a ele obrigado pelo regime de trabalho escravo" (1985/1933: 243-244).

Mais uma vez os antagonismos equilibrados de nosso autor, que agora se juntam à caracterização feita do negro (como antes do português) para fechar afinal a tese da democracia racial.

Neste ponto Freyre acaba usando os mesmos argumentos das teorias da desigualdade racial ao falar da predisposição biológica e psíquica do negro para a vida nos trópicos, de sua maior fertilidade nas regiões quentes, afirmando que sua disposição psíquica e adaptação biológica ao clima quente explicariam ter sido o negro na América o "maior e mais prático colaborador do branco na obra de colonização agrária" (Cf. Freyre 1985/1933: 289) (10).

Além disso, ele considera também a existência de uma diferenciação entre os grupos de negros que vieram para o Brasil, mostrando que a superioridade da colonização negra aqui, em comparação com os Estados Unidos, se deu devido à vinda de maior número de fula-fulos ou semi-hamitas, os chamados "falsos-negros", de um stock superior ao dos "pretos autênticos". Esses fula-fulos eram considerados, por certos autores como Oliveira Vianna e Nina Rodrigues, como já "embranquecidos" pelo cruzamento com ramos da raça branca ainda na África.

Daí porque Freyre diz que "O Brasil não se limitou a recolher da África a lama de gente preta (...)", já que os "falsos negros" sobrepujaram em número, e segundo ele, em influência cultural, os "pretos autênticos" (Cf. Freyre, 1985/1933: 308). Não seria demais lembrar que os "falsos negros" constituem o "stock superior" e os "pretos autênticos" são, certamente, a "lama de gente preta" que, segundo Freyre, o Brasil recolheu da África.

Considerar graus de diferenciação, entre os grupos negros, é uma das fórmulas de Freyre para resgatar o valor do negro na formação social brasileira - o que acrescenta um dado verdadeiramente novo e, desse modo, diferente das interpretações anteriores (Cf. Nina Rodrigues especialmente) que admitiam a possibilidade de um ou outro negro se igualar ao branco, mas não a raça negra enquanto tal. A outra fórmula é "culpar" a instituição escravocrata pela suposta influência perniciosa do negro, fartamente afirmada por Freyre no livro, particularmente no que concerne à vida sexual e moral do "branco".

Diz o autor que os males que o negro provocou não devem ser tributados a ele como negro, mas enquanto escravo. Coisas aliás que, antes dele, já haviam falado J. M. de Macedo, J. Veríssimo, Nina Rodrigues e Paulo Prado. No entanto fica difícil de aceitar que é isto que Freyre quer afirmar, não só pelas inúmeras referências a certas "predisposições" do negro, como pelo tipo de visão que o autor apresenta sobre as relações entre senhores e escravos no Brasil.

Quanto a este último ponto, Freyre destaca, em inúmeras ocasiões, a "benevolência" do senhor branco e sua "ação civilizadora" em relação ao negro escravo, e, em contrapartida, a passividade do negro e a grande liberdade de que gozava sob a égide de um sistema que era apresentado, ao mesmo tempo, como profundamente hierárquico e confraternizante. Tendo sempre algum elemento mediador a aparar as arestas e os antagonismos, é assim que Freyre descreve a sociedade que o português teria estabelecido aqui:

"Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações da raça: dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo de aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de contemporização da cultura adventícia com a nativa, da do conquistador com a do conquistado" (1985/1933: 91).

Mesmo salientando o "sadismo do senhor" e o "masoquismo do escravo" ou, no caso do índio, a degradação de sua cultura, Freyre acaba suavizando de alguma forma o processo de dominação e exploração, bem como a ideologia racista que informava as relações entre brancos e não brancos. Parecem não contar, então, a imposição da cultura do branco, a exploração sexual da mulher indígena e negra, a contaminação de índios e negros pelos "males internacionais" (como ele os denomina), as torturas, mutilações e assassinatos de negros escravos, uma vez que tudo isso foi suavizado pelo "óleo lúbrico da profunda miscigenação", como se esta tivesse tido o dom de realizar uma democracia racial que a própria

situação desigual dos mestiços desmentia para o presente e que, mais tarde, a pesquisa histórica revelou falsa no tocante ao passado (positivamente idealizado por Freyre) (11).

Como ocorre com todo mito em que, sobre uma espécie de matriz - a estória que o mito conta, ou seu tema -, são feitas outras reelaborações, também o da democracia racial brasileira, apesar de recheado de "novos" elementos, continua radicado na velha idéia do branqueamento, que acaba por aflorar, entre outros, neste comentário do autor, em Sobrados e Mucambos:

"O problema do negro, entre nós, está simplificado pela miscigenação larga - que alagou tudo, só não chegando a um ou outro resto mais só e isolado de quilombo ou a um ou outro grupo ou reduto de brancos mais intransigentes nos seus preconceitos de casta ou de raça. Os próprios grandes líderes do que o negro conserva de mais intimamente seu entre nós - as tradições religiosas - são hoje mulatos" (1968: 649) (12).

É ainda e sempre o mulato (ou a mestiçagem) a solução. Na democracia racial de Freyre o aspecto crucial é a ambigüidade da transição, da passagem "de uma classe a outra: do mucambo ao sobrado. De uma raça a outra: de negro a 'branco' ou a 'moreno' ou 'caboclo'" (Freyre 1968: 654). Nela, na verdade, não há lugar para o negro enquanto tal, pois a sua marca registrada, segundo Freyre, é justamente a rapidez com que se dá a "ascensão social" do preto, o que significaria afinal seu branqueamento. Mesmo essa ascensão, na verdade muito localizada - a cooptação individualizante de que fala Hasenbalg (1979) -, pelo menos na forma como o autor a retrata, é também um mito.

A tese freyreana repousa sobre a extrema contradição de considerar que a relação entre senhores e escravos é, ao mesmo tempo, autoritária e democrática, senhorial e igualitária, como a classifica Cardoso (1977). Daí poder Freyre caracterizar o padrão brasileiro de relações raciais como harmônico, sem tensões, livre de preconceitos e discriminações. Tudo se passa, então, como se não existisse realmente um problema racial no Brasil, a exigir discussão e encaminhamento.

Reunindo agora as três figuras chaves no que se refere à construção científica da invisibilidade do negro (portanto, da questão racial também), sustento que, a seu modo, e com o tipo de orientação que cada um imprimiu ao estudo da temática racial, Nina, Arthur Ramos e Freyre, ajudam, decisivamente, naquele processo. Na verdade produzem, em conjunto, essa invisibilidade.

Como os primeiros mais importantes estudiosos do negro, sua situação, sua cultura, religião, folclore, contribuição e relação com o branco, Nina, Ramos e Freyre realizam, conjuntamente, mesmo que de perspectivas e em momentos diferentes, a tarefa de transformar o negro, de figura humana de carne e osso, como se diz, fazendo parte do cotidiano atualizado da sociedade brasileira, em objeto de estudo e pesquisa, em dado necessário à elaboração de suas teses.

O que afirmo é que, sem enveredar pelos caminhos políticos da questão, embora contando com eles, querendo ou não, os "estudos do negro" promoveram a invisibilidade do negro.

Os velhos africanos de Nina, de quem ele recolhia vocabulários africanos, costumes religiosos, peças do folclore, e que, doentes ou mortos, lhe serviam para "provar" as teses raciais em que acreditava e que constituíam a "esfinge" do nosso futuro, acabaram todos, no seu legado, "sobrevivências africanas". É bom lembrar que a esfinge - o problema negro -, se era uma ameaça futura (e perene), era totalmente remetida ao passado, à África e sua "impossibilidade" de civilização. Com Nina, portanto, o negro do presente e até seu "problema", para usar sua linguagem, é retirado de cena.

Arthur Ramos, discípulo maior do mestre baiano, segue-lhe os passos, mudando, porém, o eixo de análise da raça para a cultura e, com isso, retira novamente o negro real de cena. A perspectiva culturalista desse autor implica, entre outras coisas, em tomar como certo, e procurar delinear nas várias instâncias, o processo de aculturação do negro no Brasil. O que significava traduzir em etapas o desaparecimento dos grupos e culturas negras originais transformadas pela ação da escravidão em algo novo que, absorvendo, reinterpretando, re-significando heranças diversas, apresenta-se como uma outra entidade. Não mais a original, nem tampouco a que lhe serviu de empréstimo - em qualquer caso invisibiliza o negro. Como na transformação do batuque negro em samba, para Ramos ainda uma etapa no processo para uma forma definitiva e não "primitiva" que não será mais negra (Ramos, 1971).

Quanto a Freyre, o "negro" é subsumido no "escravo". Com a reavaliação (positiva) que ele faz do negro e da mestiçagem, trocando a explicação biológica (da raça) pela explicação histórica (da escravidão), Freyre acaba, como no conhecido ditado, jogando fora o bebê com a água do banho. Neste sentido, se, apesar de que, nas suas interpretações psicologizantes, sobre tendências, predisposições, etc., Freyre se refira mesmo ao negro, como mostrei, o que ficou como a sua contribuição mais divulgada é a que atribui ao sistema escravocrata a

origem de todos os males, tendo o escravo (negro) como mero veículo. Por aí, ainda que ambiguamente, retira o negro de cena.

Por outro lado, ao acentuar mais o caráter quase "familiar" das relações entre senhores e escravos, a extensa miscigenação e incorporação da prole mestiça do senhor, a que junta o processo de alocação e mobilidade social do mulato (o protótipo do bacharel), Freyre completa o quadro da invisibilidade, pois não só o negro, mas a questão negra desaparecem.

Como se vê, seja compartimentando-o em diferentes objetos de estudo, como o faz Nina Rodrigues, seja deslocando o foco de análise da raça para a cultura, como Arthur Ramos, seja escondendo o negro sob a máscara do escravo e sua questão no mito da democracia racial, como o faz Freyre, o certo é que, de qualquer maneira, os três retiram de cena o negro - constroem, cientificamente, sua invisibilidade.

3 - Reconsiderando os "intérpretes"

Concluindo estes dois capítulos da 1ª parte, que propõem uma discussão a respeito de alguns dos autores que estou denominando aqui de "intérpretes do Brasil", gostaria de retomar alguns dos pontos principais que foram apreciados, a partir do seu discurso, para que possamos visualizar melhor o quadro que se esboça como uma visão (ou um "retrato") do Brasil e dos brasileiros.

O fio condutor das análises comentadas aqui é a questão racial brasileira e, neste sentido, penso que se pode dizer que este serve de elo de ligação entre as interpretações teóricas e as propostas de solução contidas nas mesmas.

Tomando as três interpretações mais gerais consideradas, veremos que, no primeiro caso (mais que nos outros), a situação racial é pensada como um "dilema" que exigia uma resolução que viabilizasse o próprio país ameaçado na sua

formação (vista sempre como ainda em processo), pelo fantasma ameaçador da intensa e extensa miscigenação.

Daí que a preocupação fundamental dos intérpretes do primeiro momento do debate é exatamente com essa mistura de raças tão díspares, em razão de uma esmagadora presença de elemento negro, a prejudicar o sonho acalentado por todos de um Brasil "branco". Tendo, então, como respaldo, uma releitura "à brasileira" dos teóricos do chamado racismo científico, as elites intelectuais (brancas) do Brasil vão produzir, como se sabe, a tese do branqueamento.

Se a presença física do negro e sua relação com o branco, através da miscigenação, era a questão crucial para os primeiros intérpretes, que não vêem outro caminho senão sua eliminação (física e/ou cultural), as elites brancas do segundo momento do debate encaminharam-se para outra solução, a meu ver também muito particular e especial. Sem poder - coisa que o tempo já mostrara - embranquecer totalmente o país (pelo menos no prazo estipulado, até com data marcada, pelos primeiros), os intérpretes seguintes simplesmente "retiram" o negro de cena como por um passe de mágica. Aliás, se é possível falar assim, a mágica da ciência. Tranformam-no em "objeto de estudo" e passam a falar dele como se não existisse no presente, e das suas culturas como "sobrevivências". Ajudam, assim, a melhor desenvolver e estabelecer a síndrome da invisibilidade que vai ser uma peça chave do racismo brasileiro em relação ao negro.

Neste sentido, pode-se até dizer que se "transforma" a miscigenação em aculturação, já que o que passa a contar são os elementos culturais "trocados" e não as pessoas que os produzem. Começa aí o processo de mitificação do negro (sem que isto implique em qualquer mudança na ideologia racista da sociedade), processo este que vai atingir seu ápice com a produção da chamada teoria da democracia racial no início dos anos 30, o que coincide, não por acaso (historicamente falando), com o início dos movimentos sociais do meio negro em São Paulo.

Se o "dilema" brasileiro citado no início não estava (e não está) resolvido, podemos ver que as elites brancas caminharam muito "brasileiramente" para amenizá-lo no nível do discurso, até chegarem, com Gilberto Freyre principalmente, a desconsiderá-lo, como algo "inexistente". Para isso, Freyre muda diametralmente a ótica pela qual o negro era analisado até então, no sentido de atribuir seus "defeitos" à instituição escravista, e de "valorizar" sua contribuição à formação do país e dos brasileiros.

Por outro lado, pinta do português um retrato em que este aparece como o "senhor benévolo" que mantinha com seus escravos (particularmente as escravas, diríamos) um tipo de relação muito próxima, democratizada pela miscigenação, o que confere ao padrão brasileiro de relações raciais o caráter harmonioso e isento de tensões que o tornaria exemplar ao mundo.

Embora saibamos que isto não é verdade, daí tratar-se sua teoria como mito, gostaria de lembrar apenas e para finalizar o balanço desta parte de meu estudo, que, na medida em que o mito se tornou uma ideologia dominante - tendo assim a força e poder de uma crença - neste sentido, para tristeza nossa e glória de Freyre, a democracia racial "existe" no Brasil, e, o que é pior, a verdade de sua existência ainda consegue ser defendida até hoje; senão pela grande maioria de brancos e negros brasileiros, ao menos pelas elites intelectuais e políticas reconhecidas. Inscreve-se, desse modo, no discurso oficial sobre o país, apesar das brechas que nele já conseguiram fazer o esforço e a competência dos pesquisadores da área de relações raciais e, a partir de certo momento, dos movimentos negros.

NOTAS DO CAPÍTULO II

(1) Hasenbalg discute, nesse artigo, a questão da invisibilidade, analisando as imagens do negro, o "lugar" do negro na publicidade brasileira.

(2) Em seu livro "O Espetáculo das Raças" (1993), Schwarcz analisa essa espécie de transposição particular das teorias raciais do século XIX para o Brasil, discutindo, inclusive, a idéia, sempre posta, da "cópia" que delas fariam os estudiosos da raça entre nós (Cf. também Leite, 1969; Motta, 1977; DaMatta, 1981).

(3) Cabe assinalar aqui que a visão detratora que se estendeu em certo momento da América, de modo geral, para incluir o Brasil em particular (Mello e Souza, 1987), desde as cartas jesuíticas, parece ter se deslocado bem mais tarde, já no XIX, para a Amazônia, como um "Inferno Verde", como batizou Rangel, e sua gente misturada. Bem conhecida e citada é, entre outras, a avaliação de Agassiz (1865), oferecendo o exemplo da região como argumento insofismável àqueles que acaso duvidassem dos "males da miscigenação". Veríssimo estava em muito "boa" companhia.

(4) Embora não possa ser remetido ao contexto da discussão que faço neste trabalho, vale a pena referir a presença marcante desta categoria, tanto no discurso dos abolicionistas, na imprensa de Belém, no período anterior e posterior à abolição, que cantava, exortava e detratava, em prosa e verso, a assim nomeada "mulata paraense", como na figura concreta da mulher que andava e trabalhava (como vendedora de comidas e ervas ou como doméstica) nas ruas da cidade. E que se vestia com sua saia de florão de chita e "cabeção" branco de renda e algodão e seu maço de ervas perfumadas preso no cabelo. É, nesse sentido, extremamente significativo que seja um paraense a oferecer sobre a mulata um discurso dessa natureza.

(5) Pode ter sido através de Arthur Ramos, que esteve ligado às elites negras do Rio através do jornal e do grupo de teatro que criaram nos anos 40, que Abdias do Nascimento absorveu as idéias sobre o pensamento pré-lógico de Lévy-Bruhl, que usou com tanta ênfase para falar da "massa negra" e suas deficiências de mentalidade, conforme será visto quando tratar do pensamento das lideranças negras nesse período.

(6) Em direção semelhante, embora analise em outros termos e com outros elementos, seguem as interpretações de Genovese (1988/1974) sobre "o mundo que os escravos criaram" no sul dos Estados Unidos. Logo no prefácio de seu importante estudo, este autor diz, por exemplo, que:

"A escravidão (...) tornou os sulistas, brancos e negros, um único povo, ao mesmo tempo que os dividia em dois. Como um casamento duradouro, embora não necessariamente feliz, dois povos diferentes compartilharam, para o bem ou para o mal, uma só vida (...).

Senhores e escravos moldaram-se reciprocamente e não podem ser discutidos ou analisados em separado" (1988: 13-14, grifos meus, MAMM).

(7) Para análises de processos semelhantes, mas com outra perspectiva teórica e uma postura crítica diante deles, ver, entre outros, Memmi (1989/1957), Fanon (1983/1952), Cardoso de Oliveira (1960) e Oliveira Filho (1979).

(8) Para Ricardo Benzaquen de Araújo, autor da mais recente e brilhante interpretação de Casa-Grande & Senzala, esta passagem do livro, que seria uma declaração crua de racismo de Freyre, é, na verdade, a forma invertida que o autor lança mão para construir seu percurso no sentido da reavaliação (positiva) da mestiçagem e do próprio negro. Segundo o autor de "Guerra e Paz" (Araújo, 1994), esse é um "trecho quase surpreendente, pois focaliza um raro momento em que Gilberto demonstra claramente endossar uma posição racista". Traduzindo porém, depois de citar o trecho, a "verdadeira" intenção do autor que tão originalmente interpreta:

"Tenho a impressão de que seja difícil exagerar a importância dessa passagem, inclusive porque o livro inteiro transmite a sensação de ter sido escrito para *refutá-la*" (1994: 27).

(9) Lembraria aqui novamente seu relato sobre o episódio dos marujos negros que ele viu no Brooklin, e sua afirmação de que parece que toda a tarefa de salvar o país era assumida por ele e pelos de sua geração.

(10) Atente-se, neste trecho, para a designação freyreana do negro como "colaborador" do branco, que traduz bem, na interpretação do autor, a intenção de suavizar o vínculo entre senhor e escravo, até na escolha dos termos que usa.

(11) Não devemos esquecer que a idéia de uma harmonia racial brasileira já estava presente no discurso de um Perdigão Malheiro e, mais do que

nele, em Joaquim Nabuco; pelo menos no contexto da histórica comparação entre as situações raciais de Brasil e Estados Unidos.

(12) Chamo atenção neste ponto que é justamente o elemento que serve de apoio à argumentação de Freyre, como dado positivo e garantidor da solução do "problema negro", que será depois objeto do veemente protesto de lideranças negras, como será visto ao examinar, neste estudo, o contexto dos anos 60.

Capítulo III - Os estudiosos das relações raciais

1 - Contestando o mito branco / enfrentando o dilema negro

A partir do início da década de 1950 um novo tipo de orientação passa a vigorar, no que tange à análise da questão racial brasileira. Este período de tempo foi marcado então por uma série de estudos realizados em áreas determinadas, envolvendo um grupo representativo de pesquisadores que, mudando, drasticamente, o fulcro do debate, preocuparam-se não apenas com o negro em si, mas com as relações entre negros e brancos. É bom lembrar que esta série de estudos originou-se de um grande projeto patrocinado pela UNESCO, que visava, através da pesquisa e análise de situações concretas de convivência entre negros e brancos, comprovar a existência de um padrão democrático de relações raciais no Brasil, em contraposição ao padrão segregacionista americano. Contando com a participação de estudiosos brasileiros e norte-americanos (com exceção de um francês), esse programa, apesar de se constituir vinculado ao pressuposto do contraste do Brasil/Estados Unidos, acabou por mudar o rumo e o tom dos estudos sobre a questão racial no Brasil.

Nesse momento, as orientações teóricas e metodológicas dos estudos, enriquecidos estes, inclusive, pelo diálogo (ou pelo menos pelo conhecimento) com lideranças negras representativas, vão fazer mudar a tônica do discurso, para investir contra a tese da harmonia racial, propondo, em seu lugar, o reconhecimento e mesmo a afirmação - por vezes em nítido tom de denúncia - da existência do preconceito e dos prejuízos raciais que atingiam o negro.

No campo da produção acadêmica, dois estudos podem ser referidos como textos exemplares de uma postura que se encerra - a da afirmação das relações harmônicas entre brancos e negros - e de outra que se inaugura - que afirma a existência do preconceito e da desigualdade.

O primeiro é o conhecido estudo do sociólogo americano Donald Pierson, "Brancos e Pretos na Bahia", o qual tem o sugestivo subtítulo: "Estudo de contato racial"; o segundo é o artigo, que é hoje um clássico do tema, "Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem", e tem também um subtítulo - "sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil" - do sociólogo brasileiro Oracy Nogueira (que fez pós-graduação nos Estados Unidos).

Apesar da diferença radical entre as propostas dos dois autores no que concerne à ênfase na habitual comparação entre Brasil e Estados Unidos, eles podem ser vistos também, neste particular, como bons exemplos de uma prática que começa pelo menos desde as últimas décadas do século XIX. No caso de Pierson, temos a defesa incondicional do contraste entre democracia racial brasileira e racismo americano, com uma leitura que já indicava como causa dos percalços sofridos pelo negro no Brasil, as injunções de classe social, mais que qualquer outra coisa - inclusive sua origem racial. No caso de Oracy Nogueira, temos uma interpretação sociológica da diferença (não social, no sentido de Pierson), mas com a afirmação inconteste da existência do mesmo fenômeno em ambas as sociedades, apenas distinguindo o autor a forma de sua atualização em cada uma delas.

Pierson, cujo estudo foi publicado em primeira edição em inglês, em 1942, toma como base as teses de G. Freyre sobre a sociedade brasileira - especialmente a relação escravidão/miscigenação -, estuda a Bahia, mas fala do Brasil, para fazer já a afirmação mais característica (e mais equivocada) sobre nossa situação racial:

"Não existem na Bahia castas baseadas em raça; existem somente classes. Isto não quer dizer que não exista discriminação em que estejam envolvidas pessoas de côr (sic), mas sim que a discriminação existente é de classe e não de raça. É o tipo que existe entre os próprios homens de côr nos Estados Unidos, cuja intensidade é maior do que geralmente se pensa" (1971: 353).

Oracy Nogueira, dez anos depois (em 1954), precisou de muito argumento para afirmar e demonstrar a existência do preconceito racial no Brasil - fato que ele registrará muito tempo depois (Nogueira, 1985: 3). Partindo, de um lado, dos estudos existentes sobre a situação brasileira e da literatura sociológica e antropológica sobre as situações raciais dos brasileiros e dos norte-americanos e, de outro, do conhecimento in loco que possuía nos dois casos e de seus estudos no Brasil (onde participou como pesquisador do projeto da UNESCO), Nogueira apresenta um quadro de referência do preconceito racial nos dois países, em que,

como dois conceitos ideais, cada tipo descrito representa, aproximadamente, a situação brasileira e a norte-americana e o grande contraste entre elas. Nas suas palavras:

"Na falta de expressões mais adequadas, o preconceito, tal como se apresenta no Brasil, foi designado por preconceito de marca, reservando-se para a modalidade em que aparece nos Estados Unidos, a designação de preconceito de origem" (1971/1955: 78).

O primeiro, explica ele no texto, se exercendo "em relação à aparência" e o segundo "quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico" (idem: 79).

Os anos 50 (em que escreve O. Nogueira) são marcados, no tocante à interpretação da questão racial brasileira, por um grande projeto patrocinado pela UNESCO, que, como foi dito acima, acabou por mudar o rumo e o tom dos estudos sobre o tema no Brasil. Em primeiro lugar, porque inaugurou uma nova metodologia, abandonando as grandes interpretações, como se havia feito até então, para dedicar-se, através de um conjunto mais ou menos articulado de pesquisas de situações raciais, no Nordeste, Sudeste e Sul do Brasil, à investigação das relações raciais tal como se atualizavam no cotidiano de grupos concretos de negros e brancos. Só a partir dessa base eram então elaboradas as interpretações dos pesquisadores (Cf. Harris, 1952; Bastide e Fernandes, 1953; Costa Pinto, 1953; Nogueira, 1955; Azevedo, 1955; Cardoso e Ianni, 1960; entre outros). Em segundo lugar, porque em vez de confirmarem a harmonia, esses estudos acabaram por revelar a difícil convivência inter-racial, a par do preconceito e das desigualdades que atingiam (atingem ainda) os negros, fundamentalmente por conta de sua origem racial.

Na verdade, o projeto da UNESCO tinha uma intenção e um propósito não simplesmente acadêmicos - no terreno das grandes comparações históricas -, mas também político-ideológico: através dele o Brasil deveria ser apontado ao mundo como um exemplo salutar de convivência harmoniosa entre as raças.

Ironicamente, foram justamente os resultados dos estudos vinculados a este projeto, que serviram para comprovar que a grande "democracia racial" brasileira existia apenas como um elemento da nossa ideologia, um belo mito que infelizmente não refletia a realidade do confronto entre brancos e negros no país. Mesmo quando os autores tentam confirmar a existência daquele tipo de padrão, os seus dados e o seu próprio discurso acabam por mostrar, claramente, que a situação é outra.

É isto que se dá, por exemplo, com o estudo de Donald Pierson, já referido acima, no qual o autor coloca a idéia do padrão democrático das relações raciais brasileiras, tentando demonstrar que o preconceito, quando existe, é apenas de classe e não de raça, sendo este último colocado sempre de forma secundária. Pierson se baseia para seu argumento, entre outras coisas, na ascensão social de indivíduos de cor na sociedade baiana, inclusive transcrevendo no livro o depoimento dessas pessoas, que na verdade não constituem a regra geral, mas justamente a exceção que confirma a regra da discriminação racial. A partir daí, conclui que embora a cor seja um percalço, ela tende sempre a ser negligenciada, se a pessoa se identificar em outros termos com as "classes superiores", que, embora ele não diga, são representadas sempre por uma parcela do grupo dos "brancos".

A análise de Pierson segue de perto as idéias de Gilberto Freyre, que aliás também transparecem nos estudos de Charles Wagley (1952) e Thales de Azevedo (1952), que, como aquele autor, participaram do mesmo projeto. Estes vêem o padrão brasileiro como praticamente oposto ao americano, na medida em que no Brasil predominava a quase ausência de tensões, as relações harmônicas ou mesmo democráticas. Para eles a definição racial das pessoas seria algo secundário e baseado na sua situação de classe, enquanto que o padrão americano se caracterizaria pela discriminação, pelas relações tensas, sendo portanto não democrático e decalcado numa estrutura de castas.

É preciso dizer que a pesquisa patrocinada (encomendada) pela UNESCO sinaliza um dado que, no tocante ao mais que secular debate de nossa questão racial, aparece não simplesmente como um desdobramento seu, mas quase como algo "intrínseco" às interpretações que esse debate vem produzindo. Estou falando da comparação entre as situações raciais do Brasil e dos Estados Unidos.

É desse modo que, mesmo antes da abolição da escravatura, quando a rigor não teríamos um "problema racial", historiadores, estadistas, romancistas, políticos (emancipacionistas e abolicionistas) e, principalmente, estudiosos das questões de raça, estavam todos falando do Brasil, tendo como espelho os Estados Unidos. E é assim, também, que as lideranças das primeiras organizações de movimento negro estampavam nos seus jornais as imagens que enxergavam nesse que chamei "espelho americano" (Motta-Maués, 1995), cuja beleza ou monstruosidade - a prosperidade econômica e os linchamentos sendo os exemplos antagônicos - eram sempre remetidas à experiência racial brasileira, que eles

próprios viviam. Quero dizer com isso que o debate sobre raça e questão racial no Brasil produziu um "discurso da comparação" (entre nosso país e os Estados Unidos), o que significa que, mesmo que não se estivesse fazendo um exercício de história comparativa, referir a situação racial americana se tornou - a partir de algum momento que talvez não possamos precisar - um discurso obrigatório, porque remete ao modelo que é nossa referência primeira.

O projeto da UNESCO que seguiu e ajudou a reforçar esse discurso da comparação, partindo da idéia do contraste (harmonia versus conflito), acabou por, dentro dele, a colocar em pauta a própria idéia do contraste. Isto significa que, em contrapartida aos estudos que ressaltavam, ainda, o caráter distinto e harmônico das relações raciais no Brasil, outros trabalhos baseados em pesquisas efetuadas em pontos do Sul e Sudeste do país (as primeiras referidas, como vimos, foram feitas no Nordeste), nas décadas de 50 e 60, colocam uma posição oposta àquele tipo de visão. Estou me referindo aos trabalhos de Roger Bastide, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Octávio Ianni e Luís Aguiar da Costa Pinto.

Estes autores, se, de um lado, rejeitam as noções de democracia racial e de uma ordem racial harmoniosa, tendem, por outro (à exceção de Bastide), a cair em outro tipo de equívoco, qual seja, o de praticamente reduzir os problemas do negro àqueles próprios das classes trabalhadoras e das massas populares, tal como se colocam numa sociedade gerida por relações de produção capitalista. Em maior ou menor grau, conforme a ênfase em seus trabalhos - e aí o destaque é para Costa Pinto e Ianni -, cometem todos o que se pode definir como o "pecado" do reducionismo classista.

Essa visão, até certo ponto deformada, aparece, em termos mais radicais, nos trabalhos de Fernandes e Ianni, principalmente. É importante assinalar essa posição, não só para identificá-la a estudiosos do tema, mas principalmente porque ela passou a constituir uma nova forma das elites intelectuais brasileiras pensarem a questão racial. Esse tipo de idéia, que vincula ou estabelece um parâmetro entre raça & classe, é que vai dar a tônica das análises que compõem o que chamo aqui de sociologia das relações raciais. Apesar de surgirem, posteriormente, encaminhamentos divergentes e críticas a essa posição (Cf. especialmente Hasenbalg, 1979), a discussão da questão negra tem estado sempre permeada pela consideração desse binômio. Com a intenção de mostrar esta outra forma de pensar e analisar a questão racial, destacarei agora as idéias de Florestan Fernandes e Octávio Ianni, vistos aqui como seus intérpretes mais legítimos.

Florestan Fernandes. Nos seus trabalhos "A Integração do Negro na Sociedade de Classes", publicado pela primeira vez em 1965, e "O Negro no Mundo dos Brancos", que data de 1972, este autor coloca o problema do despreparo do negro, após a abolição, e da omissão do branco (inclusive no que se refere ao próprio Estado), como responsáveis pela sua exclusão, senão total, pelo menos dos setores mais valorizados e compensadores do mercado de trabalho.

Para ele, "o isolamento econômico, social e cultural do 'negro' (...), foi um 'produto natural' de sua incapacidade relativa de sentir, pensar e agir socialmente como homem livre". Por isso, para ele, o que a sociedade repelia não era na verdade o negro qua negro, mas "o agente humano que abrigava, em seu íntimo, o 'escravo' ou o 'liberto'" (Fernandes, 1978/1965: 95).

Na argumentação de Florestan a favor de sua idéia de uma repulsão que "não é propriamente 'racial' nem 'anti-racial'" é que se pode ver melhor a leitura enviesada que permeava o debate em certos arraiais da nascente sociologia das relações raciais que, mesmo considerando, demonstrando empiricamente (com as pesquisas feitas) e até denunciando o preconceito racial - com o tom de seus escritos e, por vezes (como no caso do próprio Florestan, seu mais respeitado representante), com uma espécie de aliança com a militância negra que ia além das tarefas acadêmicas - negava ao racismo o papel principal no drama da exclusão do negro. A força das interpretações que privilegiavam a questão de classe, aliada à realidade perversa da desigualdade social, permitia que o arguto analista de um conjunto impressionantemente rico de material empírico, que ressalta claramente o dado racial, afirmasse:

"Representava (a repulsão) uma exigência e, sobretudo, um desafio ao 'negro', para que se despojasse da natureza humana que adquirira anteriormente e adotasse os atributos psicossociais e morais do 'chefe de família', do 'trabalhador assalariado', do 'empresário capitalista', do 'cidadão', etc. Entenda-se que, sociologicamente, a exclusão teria caráter especificamente racial se o negro ostentasse essas qualidades e fosse não obstante repelido. Os dados expostos sugerem o inverso. Em proporção com a posse de rudimentos desses atributos ou em que se revelasse capaz de adquiri-los com certa intensidade, o 'negro'

encontrava o caminho aberto, classificando-se socialmente" (Fernandes, 1978/1965: 95).

O nó da questão porém é que, nos termos de F. Fernandes, para adquirir um "estilo de vida urbano", o negro precisava ser absorvido pelo sistema ocupacional urbano, e como sem tal adestramento isso também não ocorria, formava-se aí um círculo vicioso de difícil solução. A dificuldade (e esse é outro elemento crucial na proposição de Florestan) é que combinavam-se aí, de um lado, "a emergência da ordem social competitiva e a expansão urbana da cidade de São Paulo" e, de outro, o que ele chama de "déficit negro", significando que:

"Os negros e os mulatos ficaram à margem ou se viram excluídos da prosperidade geral, bem como de seus proventos políticos, porque não tinham condições para entrar nesse jogo e sustentar as suas regras (...). Nessa situação, agravou-se, em lugar de corrigir-se, o estado de anomia social transplantado do cativeiro" (idem: 99).

E aí temos a sinalização do outro dado fundamental a marcar a análise do autor: sua idéia de uma espécie de arcaísmo (como denomina Hasenbalg em sua apreciação crítica das teses de Florestan) que perpetua o passado no presente, determinando para o negro uma dada situação.

Essa tese do arcaísmo - talvez o maior "pecado" de Florestan - registra também o cerne do viés interpretativo desse autor, se juntarmos a idéia da "irracionalidade do comportamento do negro e do mulato", que ele discute logo no primeiro capítulo da "Integração do Negro (...)", com sua defesa de que as "raízes históricas" da "degradação social do 'homem de cor'" no novo sistema traduzem-se na "perpetuação indefinida de padrões de ajustamento racial que pressupunham a vigência de critérios anacrônicos de atribuição de status e papéis sociais ao negro e ao mulato".

Continua Florestan com toda a ênfase:

"Tomando-se a rede de relações raciais como ela se apresenta em nossos dias, poderia parecer que a desigualdade econômica, social e política, existente entre o 'negro' e o 'branco', fosse fruto do preconceito de cor e da discriminação racial. A análise histórico-sociológica patenteia, porém, que esses mecanismos possuem outra função: a de manter a distância social e o padrão correspondente de isolamento sócio-cultural, conservados em bloco pela simples perpetuação indefinida de estruturas raciais arcaicas ".

E fazendo até um exercício de projeção completa:

"Portanto, qualquer que venha a ser, posteriormente, a importância dinâmica do preconceito de cor e da discriminação racial, eles não criaram a realidade pungente que nos preocupa. Esta foi herdada, como parte de nossas dificuldades em superar os padrões raciais inerentes à ordem escravocrata e senhorial" (1978/1965: 249).

Essas teses de Florestan, aqui expostas com suas próprias palavras, continuaram a ser defendidas em trabalhos posteriores do autor, mesmo que, por força de suas novas análises, ele também acrescente novas explicações. É o que acontece em "O Negro no Mundo dos Brancos", em que, repetindo a tese do arcaísmo, ele acrescenta a idéia da influência da situação brasileira de capitalismo dependente para essa persistência das mesmas velhas estruturas (Cf. Fernandes, 1972: 71-75).

Desse modo, as desigualdades raciais, além de não serem fruto do preconceito de cor ou da discriminação racial, também não têm a ver com quaisquer formas de realimentação desses mecanismos pelo "branco" para garantir seus ganhos sociais no presente. Em sua opinião, esses mecanismos "conservados em bloco pela simples perpetuação indefinida de estruturas parciais arcaicas" criam uma espécie de paradoxo, ou seja, a combinação de uma ideologia racial arcaica (herdada da sociedade senhorial), com uma ordem social moderna própria da sociedade competitiva. Essa persistência para ele é concreta e portanto passível da investigação do sociólogo:

"Aliás, ainda hoje seria possível descrever ao vivo tais estruturas raciais persistentes. Elas se preservaram com tamanha tenacidade, que seria perfeitamente possível e logicamente legítimo estudar o *passado* através do *presente*" (Fernandes, 1978/1965: 269-270).

Mesmo na análise que faz muito tempo depois em "Circuito Fechado", sobre a situação do negro na época mais recente (década de 70), fazendo uma espécie de balanço do período posterior aos protestos dos anos 30 e 40, sua posição não se altera muito. Desencanto e ceticismo diante do quadro das desigualdades sociais e raciais marcam as observações do pesquisador do negro "25 anos depois", ao afirmar, como evidência, ainda:

"(...) a incorporação de padrões e estruturas arcaicos em uma sociedade de classes em formação e expansão",

a que se contrapõe:

"(...) a impotência do negro em fazer valer os seus tipos de inconformismo, por falta de base material, psicológica e moral para suplantar 'o

complexo' e convertê-lo em uma fonte de emulação na luta contra a desigualdade racial (...)" (Fernandes, 1977: 81-82).

Para ele, portanto, assim como fez com outras, a sociedade de classes não destruiu ainda as estruturas das relações raciais que herdou do "ancien regime". Só que seria preciso acrescentar, como mostra Hasenbalg (1979), que a sociedade capitalista realiza, o tempo todo, elaborações e transformações desses componentes tradicionais, a fim de garantir, hoje, a posição e os ganhos sociais do "branco", enquanto tal, o que inclui até mesmo o branco pobre, cuja classificação social não o iguala ao negro.

Octávio Ianni. Mais que Florestan, que com a riqueza de seu material empírico (farta e corretamente utilizado no texto) e sua consideração dos fatores sócio-culturais, a par de uma postura sociológica verdadeiramente crítica, garantem-lhe a sofisticação da análise - mesmo com o viés já assinalado -, Ianni pode ser visto como o seguidor mais autêntico da linha de análise que prioriza a determinação de classe na interpretação da situação de desigualdade sofrida pelo negro.

Em "Escravidão e Racismo" (1978), seu trabalho mais característico dessa linha de análise, o autor (na contra-mão do que faz Fernandes), aponta para a importância de se dar "prioridade" ao presente no estudo das relações raciais, uma vez que o que se precisa conhecer são "as relações, os processos e as estruturas político-econômicas e sócio-culturais específicas de cada país que governam as manifestações e os movimentos de integração e antagonismo raciais" (1978: 118).

Essa prioridade explicativa do presente, está vinculada à perspectiva analítica mais radical de Ianni, no que se refere à interpretação histórico-estrutural das situações raciais. Segundo ele, "os conteúdos reais da situação do negro no presente são as relações de produção, em sentido amplo, ou as estruturas de dominação política e apropriação econômica", também no presente (1978: 121). Por isso, o problema básico é que a "interpretação das relações raciais precisa começar por concentrar-se na análise das relações de produção (...)", pois "esse é o contexto

em que florescem e ganham sentido as condições de integração e antagonismo raciais" (Ianni, 1978: 125).

Ianni vai mais além, e, numa espécie de correspondência tecida mecanicamente afirma que, "ao estudar as relações, os processos e as estruturas político-econômicas, podemos conhecer de forma bastante objetiva, qual é a situação racial (...)"(idem). Como se pode ver, este sociólogo começa a encaminhar corretamente à questão, criticando a idéia de conferir ao passado um peso maior do que ele realmente possui, mas acaba por cair noutra "armadilha", ao reduzir praticamente toda a questão, à análise das relações de produção, único cenário em que, para ele, as contradições expressas nas relações entre negros e brancos ganham forma e significado.

Gostaria de lembrar, porém, que em outro momento de suas análises da situação racial no Brasil, Ianni chega a encaminhar uma outra forma de interpretação, conferindo a devida importância ao componente étnico, como elemento definidor (além da classe), da condição de desigualdade vivenciada, naquele caso, pelo polonês no Sul (Cf. Ianni, 1966). Ao discutir a situação racial em Curitiba, tomando o polonês como um caso particular, dentro do contexto das relações entre brancos e negros, esse autor formula uma definição de raça, que coincide praticamente com o que mais tarde vem a ser definido como grupo étnico.

No entanto, esta via, que se mostrava tão fértil, será depois abandonada por Ianni que, adotando uma perspectiva marxista, realiza transposições mecânicas das formas de exploração de classe para a situação em que se defrontam negros e brancos no Brasil. Ao fazer isso, ele não só empobrece a análise, como também deixa sem explicação uma parte do problema tão importante como aquela que enfatiza a questão das relações raciais. Reduzindo a questão do negro no Brasil apenas a uma das faces que assume a luta de classes, Ianni repete para esta situação o mesmo equívoco cometido por outros estudiosos que tratam da questão com referência aos Estados Unidos. E que acabam por reduzir o racismo da população branca a um fenômeno de falsa consciência (1).

Carlos A. Hasenbalg. Depois da série de estudos sobre relações raciais no Brasil (já referidos aqui), todos ligados, de um ou de outro modo, ao grande projeto patrocinado pela UNESCO e seus desdobramentos - ligados inclusive ao desenrolar da carreira de vários dos pesquisadores que dele participaram -, o interesse pelo tema vai sofrer uma espécie de "esfriamento", que pode ser percebido nitidamente com o simples exame da bibliografia referente à produção acadêmica, que vai do início da década de 1950 até a década de 1980 (Cf. Couceiro, 1974; Barcelos, Cunha e Araújo, 1988).

Esta situação, que persistiu por quase duas décadas, ainda parece estar longe de sofrer uma reversão, embora - a julgar pelo recente e ainda tímido aumento da produção nessa área, traduzida em trabalhos publicados em revistas especializadas, ou apresentados em reuniões científicas, onde já se vê, com mais freqüência, a presença de negros entre assistentes e apresentadores - pelo menos já pareça existir, para os que estudam o tema, uma esperança da saída do "gueto".

É disso que reclama, aliás, um dos poucos cientistas sociais que neste período de tempo permaneceu "fiel" ao tema:

"Quem já passou pela experiência de trabalhar por mais de quinze anos com o tema das relações e das desigualdades raciais no Brasil, como é o meu caso, dificilmente escapa à sensação de pertencer a um gueto minoritário dentro das ciências sociais brasileiras" (Hasenbalg, 1991: 263).

O "gueto" não abriga muitos, quase diria, teimosos estudiosos e uma consulta a revistas da área ou ao catálogo mais recente da produção acadêmica dos últimos vinte anos sobre o tema pode mostrar isso (Cf. Barcelos, Cunha e Araújos, 1988) (2). Com essa informação e a queixa de Hasenbalg, passo à apreciação desse autor, encerrando, com isso, esta parte do trabalho, que é, principalmente, um amplo, seletivo e certamente incompleto painel do discurso das elites intelectuais "brancas" sobre a questão racial no Brasil.

Ainda no interior deste quadro geral do que estou chamando "sociologia das relações raciais", dentro do período de tempo delimitado neste estudo e como uma espécie de fecho de um ciclo e abertura de outro, situa-se o estudo de Carlos A. Hasenbalg, "Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil"

(1979) que, apesar de vinculado àquele quadro pela temática desenvolvida, dele se afasta não apenas pelo tipo de encaminhamento que lhe confere o autor, como pela interpretação que está contida em seu estudo. É assim que, embora analisando a situação racial do Brasil, ele se preocupa em realizar um exaustivo exame do debate acadêmico internacional sobre a questão (que relaciona raça e escravidão), para depois fazer o mesmo com algumas das principais análises produzidas no Brasil.

Hasenbalg recusa a tese que postula uma incompatibilidade entre racismo e industrialização, a qual remete a explicação da persistência das desigualdades que atingem pesadamente os não-brancos a uma espécie de "arcaísmo" que perpetua o passado no presente ou que simplesmente dilui o dado racial no contexto mais geral do confronto entre as classes.

É assim que, partindo, em certo sentido, do mesmo referencial das outras análises - a situação social do negro e as formas de discriminação que o atingem - este sociólogo lança mão de um instrumental analítico mais densamente abrangente, na medida em que, além de se respaldar no contexto histórico pós-abolição, utiliza também uma abordagem das relações raciais que combina uma perspectiva nacional com as subvariantes locais, coisa que nenhuma das análises sobre o tema havia realizado (Cf. Hasenbalg, 1979: cap. IV). Por outro lado, analisando os processos de discriminação racial vis-a-vis a mobilidade social diferencial - mostrando que a afiliação a um grupo racial é causa da diferença do tratamento -, Hasenbalg resgata, para a explicação sociológica da questão negra, o dado crucial a que outros trabalhos importantes não conferiram o devido peso, ou seja, mostrar que o componente racial joga em todos os níveis para definir o lugar do negro na sociedade brasileira.

Tal afirmação fundamenta-se na análise de evidências importantes, tais como a política de imigração brasileira, os efeitos acumulados da discriminação racial e as próprias práticas discriminatórias e mecanismos de cunho racista profundamente atuantes em todos os níveis.

Estas evidências se traduzem, respectivamente: 1) num padrão de fixação dos não brancos nas regiões mais atrasadas do país, herdado do regime escravista; 2) na existência de desigualdades raciais dentro de cada região, que aprisionam os não-brancos em um círculo vicioso, dificultando e até impedindo sua mobilidade social ascendente, traduzida em termos das realizações educacionais, ocupacionais e de renda; e 3) na internalização de uma auto-imagem desfavorável,

o que, por sua vez, acaba por limitar a motivação e o nível de aspirações dos negros e mulatos.

Como fecho da análise o autor examina a contrapartida da situação, ou seja, a reação do grupo racialmente subordinado e a pouca repercussão que esta consegue ter face aos mecanismos que a sociedade brasileira tem desenvolvido - com bastante competência - para evitar níveis mais elevados de antagonismo racial e uma maior expressividade das formas coletivas de ação dos não-brancos.

Por tudo isso o estudo de Carlos Hasenbalg pode ser tomado como uma proposta inovadora para o exame da questão negra no Brasil, no sentido em que, recuperando, numa perspectiva histórica e política consistente, o papel da raça na definição social dos negros - sem porém deixar de lado os outros fatores explicativos -, este autor já encaminha sua análise na direção assumida pelos estudos mais modernos de sociedades pluri-raciais, que resgatam o dado étnico como elemento imprescindível de análise de uma sociologia que pretenda dar conta das múltiplas faces assumidas pela situação de enfrentamento de grupos vistos como racialmente distintos (3).

2 - O negro no pensamento das elites brancas: quadro geral da ideologia racial brasileira

A partir das considerações feitas até este ponto, procurarei agora apresentar, em suas linhas gerais e em seus dados mais significativos, o perfil da ideologia ou do pensamento das elites brancas sobre a questão racial em geral e sobre o negro, em particular.

Para começar do princípio, devemos chegar às origens do credo racial brasileiro, elaborado por suas elites, para que, examinando a partir daí a sua trajetória, se possa entender melhor a forma que acabou por tomar.

Em primeiro lugar, acho que não se pode deixar de mencionar um dado da maior significação, qual seja, de que a questão racial (leia-se, neste contexto, negra) só começa a ser colocada, verdadeiramente, para as elites brasileiras, a partir da abolição. Apesar de se poder dizer que os debates que a antecederam, bem como à proclamação da república, já vinham todos impregnados da preocupação com o tema da raça (4). Mas isto não se dava de forma explícita, e muito menos com a premência com que é discutido depois. Nada mais natural que assim se desse. Afinal, até que a instituição escravista no país fosse abolida - pelo menos na forma da lei -, o negro, enquanto escravo, estava no "seu lugar". Por isso, não constituía um problema para o branco, embora ele próprio tivesse na verdade todos os problemas

Com este dado em mente, quero mergulhar nas "raízes" deste credo racial brasileiro, começando por dizer que ele teve como suporte fundamental o próprio regime escravista, de longa existência no Brasil. Daí que, embora não concordando com a idéia de uma espécie de determinação desse passado. no que toca à persistência de uma estrutura de desigualdades raciais ainda hoje vigorante, não quero cair no erro contrário de esquecer o seu significado na elaboração de um código de relações, algo assim como uma "cultura da escravidão", que começou a se forjar e existiu quando a escravidão estava em pleno vigor. E que não deixa de povoar as mentalidades e - se duvidarmos - uma certa etiqueta das relações raciais no país deste nosso final de século. Traduzida, por exemplo, no uso do termo moreno para designar os negros no sentido de não ofendê-los, mencionando, explicitamente, sua cor.

Desse modo, cumpre assinalar que, como sempre ocorre, também no tocante ao Brasil, a ideologia racial, na forma que assumiu, surgiu não só para isso, mas, também, para legitimar uma dada ordem social, que no caso se estruturava em torno do regime de trabalho escravo, com todas as implicações que lhe são peculiares. Durante a vigência desse sistema havia, praticamente, uma correspondência perfeita entre a prática social e a ideologia (ou o credo racial), na medida em que a diferença entre negros e brancos era não só a diferença entre escravos e senhores, mas entre membros de uma raça supostamente inferior e de outra supostamente superior.

Se a desigualdade entre brancos e negros era um dado real, a superioridade do primeiro e inferioridade do segundo, era algo tomado como "natural", como próprio da "ordem das coisas". Era por essa via, aliás, que a consciência de "bom cristão" do colonizador se via aliviada e resolvia a contradição

com sua moral católica, ao ponto de reverter-se a escravidão em ação civilizadora e salvadora de bárbaros e infiéis.

Entretanto, se a abolição mudou o estatuto jurídico em relação à condição de escravo do negro (como mercadoria, peça), não fez o mesmo no tocante à sua posição social nem à ideologia racial brasileira (que não dependia simplesmente disso). E estas lograram sobreviver ao regime escravista. Sucederam-se então redefinições dessa ideologia e das práticas discriminatórias, como parte do processo dinâmico de mudanças históricas e culturais e para atender às novas funções a que se destinavam, permanecendo como fundamento de tudo o racismo, tanto como prática social, quanto como filosofia.

Como ocorre sempre nas sociedades multirraciais marcadas por uma experiência histórica escravista, existe, também no Brasil, toda uma estrutura de privilégios originada naquela fase, e de base racial, que vem sofrendo modificações e ajustamentos, exatamente para manter, quase inalterado, um sistema de estratificação e mobilidade social que favorece o branco e coloca o negro nos seus degraus mais baixos (Cf. Hasenbalg, 1979, 1982, 1983 e 1991; Vale Silva, 1980; Oliveira, Araújo e Porcaro, 1983; Bairros, 1988; Hasenbalg e Vale e Silva, 1991 e 1993).

No entanto, em que pese a vigência de um código racial profundamente anti-igualitário, acoplado a um quadro de desigualdades no qual o componente étnico aparece como um dado de sobre exploração, como bem analisou, aliás, Cardoso de Oliveira (1960), no que se refere ao índio - além da classe social -, estes dois elos da estrutura de relações raciais - a filosofia e a prática social - não se apresentam como na verdade são. É este, aliás, um dos dados mais significativos e característicos do nosso credo racial, ou seja, que no nível do discurso o que prevalece é a idéia de que existe uma perfeita harmonia racial no Brasil. Ou, pelo menos, de que não temos realmente um problema neste terreno. Ao longo do tempo cristalizou-se uma forma de lidar com o problema racial como se o mesmo não existisse. Desse modo, o Brasil surge como uma espécie de "terra sem males", pelo menos no que diz respeito à questão das relações raciais e do sistema de posições que os grupos, identificados com uma "raça" ou outra, ocupam.

É importante procurar saber como se elaborou esse tipo de pensamento, próprio das elites brancas, mas que acaba ganhando a força e o status de uma ideologia dominante - portanto atingindo também o próprio negro -, que tem como dado fundamental a consideração da inferioridade do negro e da

superioridade do branco, mas que, ao mesmo tempo, consegue ocultar e quase "esquecer" este dado, construindo o mito de um país regido por uma "autêntica democracia racial".

O pensamento das elites brancas sobre a questão racial sempre conviveu com uma ambigüidade que o marca e define, pois mesmo numa fase em que as teorias da desigualdade racial eram aceitas explicitamente, elas eram "traduzidas" entre nós para se adaptarem às especificidades de nossa situação neste campo. Destarte, como vimos, assim como o determinismo do meio ou do clima não era aceito com todos os contornos do quadro pintado por teóricos como Buckle, Agassis, Couty, Gobineau, etc, também o determinismo biológico era expurgado de alguns dos seus elementos - particularmente no tocante à questão da hibridez e degenerescência do mestiço. Na verdade existia desde a colonização um dado perturbador com o qual as elites tinham que conviver e do qual tinham que dar conta, mas que acabava por turvar a limpidez dos esquemas que elas produziam. Esse dado era a extensa mestiçagem - a mistura racial -, que sempre se processou no Brasil, e que atingia até mesmo aqueles que produziam as teorias sobre raça, muitos deles descritos pelos críticos e comentadores de suas obras como mulatos (5).

Sem poder esquecer a mestiçagem, mas, ao mesmo tempo, não podendo deixar que a identidade brasileira - questão que, juntamente com a da nacionalidade, estava no cerne de suas preocupações - fosse atingida pelo estigma da inferioridade racial, os membros das elites intelectuais brasileiras executam autênticos malabarismos, para conciliar o fato real da "mistura" racial, com a sonhada imagem, para o Brasil, de um país de brancos.

É desse modo que a miscigenação, que era o "grande problema", tornou-se, paradoxalmente, a "grande solução". E isto tanto para os teóricos brasileiros defensores do branqueamento, como para os que defendem a teoria da democracia racial. No primeiro caso a mestiçagem ajudaria, desde que devidamente orientada, no sentido do progressivo branqueamento da população, através da ingestão - cada vez maior e mais bem disseminada pelo país - do sangue branco do imigrante europeu, particularmente o chamado "ariano" (6).

Temos aí, pronta e acabada, a tese do branqueamento, que, se como formulação científica, não tem sustentação alguma e acaba assim por esvaziar-se, tornou-se, por outro lado, um dos fundamentos de nossa ideologia racial e de nossa prática social nesse campo, permeando com a força de um ideal o pensamento e as atitudes de todo brasileiro, quer seja ele branco ou não.

Neste sentido pode-se dizer que, no tocante à mudança no padrão das relações raciais no Brasil, a ideologia do branqueamento constitui uma barreira difícil de transpor, pois, na medida em que é também incorporada pelos membros do grupo que procura justamente destruir, ela promove nesses indivíduos uma verdadeira auto-negação, retirando-lhes quase que qualquer possibilidade de assumir, sem ambigüidades, a sua imagem/identidade enquanto negros. Se nos detivermos, um pouco que seja, diante de certas evidências tão corriqueiras que deixamos até de pensar nelas, veremos que se a esdrúxula teoria do branqueamento caiu em desuso, o mesmo não ocorreu com o ideal que ela pregava.

Quero mencionar apenas, como exemplo do que estou afirmando, a imagem do "tipo brasileiro" predominantemente veiculada pelos meios de comunicação, especialmente em anúncios de emissoras, de televisão e revistas femininas (e masculinas também), em que, como aliás já assinalou Hasenbalg (1982), parece que não estamos nem no Brasil, a julgar pela aparência dos modelos que lembram mais, pelo tom da pele, cor e textura dos cabelos e olhos, pessoas originárias de países nórdicos. Isso denota o que todos podemos perceber nas observações comuns das pessoas, que nunca associam, por exemplo, o negro à beleza ou ao que é bom. A preferência para o casamento com cônjuges mais "claros", com o intuito, muitas vezes admitido e declarado (ainda que em tom de brincadeira), de "limpar a raça" ou "salvar a cabeça dos meninos", é outra evidência do que estou dizendo.

Se a tese do branqueamento, tendo que lidar com o dado real da mestiçagem, procura revertê-lo, de forma explícita e declarada, num instrumento de eliminação do negro, a tese da democracia racial resolve o problema de forma mais sutil, mas não menos terrível para o negro. Simplesmente valendo-se do mesmo dado para "provar" a inexistência de qualquer problema racial no Brasil.

Desse modo, através de uma interpretação distorcida do padrão brasileiro de relações raciais e de uma falsa valorização do negro enquanto elemento formador do povo brasileiro, os teóricos da democracia racial produzem e propagam uma forma de pensar a questão racial que acaba por se transformar numa espécie de "armadilha" contra o próprio negro.

Tomando como dados cruciais 1) a pretensa existência de relações harmônicas entre negros e brancos; 2) a mobilidade social vertical dos negros e mulatos (destes principalmente); 3) a influência extremamente significativa e disseminada na sociedade brasileira dos elementos da cultura negra de matriz

africana; e, mais do que tudo, 4) o processo incessante e efetivo da miscigenação, "diluindo" e "misturando" o "sangue" negro no conjunto da população brasileira, os defensores da tese da democracia racial retiram qualquer possibilidade de consideração da ocorrência de um problema racial no Brasil.

Este modo de ver as coisas ganhou foros de verdade "científica" e, mais do que tudo, contaminou profundamente o nosso credo racial, passando a vigorar como a ideologia dominante no que diz respeito ao modo de perceber e lidar com a questão negra no Brasil. A incorporação deste "mito" implica, entre outras, em duas conseqüências muito graves. Uma delas diz respeito a uma questão acadêmica ou teórica, e a outra, que julgo mais séria ainda, reflete-se na capacidade de ação do próprio negro.

No primeiro caso, trata-se da visão deformada e do tipo de encaminhamento equivocado que passaram a reger, durante bastante tempo, os estudos sobre relações raciais no Brasil, particularmente aqueles desenvolvidos por estudiosos norte-americanos e mesmo brasileiros. A pressuposição de uma diferença de "natureza" entre os padrões brasileiro e americano, apontava o Brasil como um país sem conflitos de ordem racial, donde se concluía, erradamente, pela inexistência (aqui) do racismo, e, até mesmo de preconceito e discriminação contra o negro. Estas idéias passam a ser a tônica de muitas das análises comparativas que se fizeram, tomando como fonte principal os trabalhos de Gilberto Freyre e de outros defensores da mesma tese.

No que se refere à segunda conseqüência que mencionei, esta atinge o negro de forma tanto mais eficaz, porque sutil e dissimulada. Ao resgatar, pretensamente, a imagem do negro e sua contribuição à formação brasileira, utilizando-se destes mesmos elementos para "provar" a harmonia reinante no terreno das relações de raça, a pregação da tese da democracia racial inibe e torna mesmo ilegítimo qualquer projeto e efetivação de um protesto do negro contra a situação de desigualdade historicamente vivenciada por ele. A partir da assimilação dessa ideologia que, como já lembrei, é partilhada por brancos, mas também pelos próprios negros, pelo menos até o final dos anos 70, qualquer manifestação deles neste campo passa a ser vista e enfrentada como racismo. Ou, o que é mais paradoxal ainda, passa-se a acusá-los de estarem "criando" um problema racial no Brasil, acusação essa que era estendida aos estudiosos brasileiros que punham a nu a situação real da população negra em nosso país.

A reação ao "mito" e sua denúncia surgem com os estudos produzidos pela sociologia das relações raciais, quer de autores nacionais ou estrangeiros e

que foram desenvolvidos a partir do final dos anos 50. Estes estudos partem da constatação e denúncia do mito da democracia racial, mostrando, através dos resultados das pesquisas realizadas, a grande defasagem existente entre um credo que privilegia a igualdade entre brancos e negros e a triste realidade da situação de miséria e discriminação da grande maioria da população negra do país.

Entretanto, se esta parcela das elites brancas é capaz de assumir uma postura crítica frente à ideologia racial dominante, o mesmo não parece ocorrer com a grande maioria dos brancos (e negros) do país, que continuava a acreditar no mito do "país de todas as cores". Quando muito, se faz uma relação entre "cor" e "classe", tão ao gosto de certas análises sociológicas e se dilui o problema negro na questão maior da exploração das massas oprimidas.

Por outro lado, a denúncia de caráter mais contundente vai ser feita pelas elites intelectuais e políticas negras no final dos anos 70, uma vez que, até as décadas de 1940 e 1950, o "protesto negro" ainda estava muito hesitante quanto a assumir uma posição afrontosamente contrária ao credo racial brasileiro. Naquela fase este se voltava mais para a situação do negro em si e para pleitear um "ajustamento" da ordem vigente em relação a ela. Dai as constantes contradições que, neste aspecto, apresenta o seu discurso (6).

A força e persistência de um código racial tão ambíguo como o nosso - que mesmo não resistindo ao menor exame crítico ou mesmo a um confronto com as situações vividas por todos no cotidiano tem conseguido se manter indefinidamente - parece estar em que ele permite a todos construir uma imagem do Brasil e do brasileiro que não os "envergonha", já que privilegia sua face "branca". E, ao mesmo tempo, ao integrar num conjunto "harmonioso" as raças que a compõem, torna essa imagem única e exemplar. Se pensarmos nas teses do branqueamento e da democracia racial não como estando numa relação de oposição, mas de complementaridade, e se considerarmos um outro elemento que está por trás delas, e é seu ponto de partida e de chegada - a mestiçagem - veremos como o círculo se completa e as coisas se encaixam perfeitamente.

É assim que, no ambíguo racismo brasileiro, pode-se acoplar a miscigenação ao branqueamento; pensar numa democracia racial que tem suas raízes nas relações "suaves" entre senhores e escravos; crer na inferioridade do negro, mas também acreditar que existem as "exceções" a isso; falar do povo brasileiro e do próprio Brasil, como produto da fusão das três raças "formadoras" do nosso povo e "construtoras" do país. Note-se nesta última afirmação, que é uma das pedras angulares de nosso credo racial e de nossa identidade e individualidade

(frente a outras nações), a idéia falsa de uma perfeita igualdade de posições e de contribuições das "três raças", bem como do produto que surgiu do seu entrelaçamento - *o mestiço* - identificado assim como o "tipo brasileiro" por excelência. O que não fica dito é que, para atender aos requisitos desta ideologia, esse mestiço tem que se "branquear", pois, segundo a hierarquização e a profunda desigualdade que são as marcas registradas da sociedade brasileira, as "três raças" não ocupam o mesmo patamar.

No entanto, mesmo esse "branqueamento", por muitos apresentado como a grande "saída" brasileira para o negro, ou pelo menos para o mulato (Cf. Degler, 1976) e aceito por bom número deles, não lhes concedia (ou concede) a entrada no "mundo do branco". Na verdade, mesmo se auto-negando, o negro não consegue ser aceito integralmente neste mundo. O que parece ocorrer é justamente o contrário, pois quanto mais consegue subir na escala da estratificação social, mais sofre discriminações e exclusões, como demonstram, entre outros, os estudos de Nelson do Valle e Silva (Cf., especialmente, 1988 a). É este, inclusive, um dos "estímulos" à militância da elite negra na luta contra o racismo. Neste sentido, ela não está apenas abraçando a "causa da raça", mas também lutando para garantir, para ela própria, posições que são até hoje inatingíveis, pelo menos em toda a plenitude.

NOTAS DO CAPÍTULO III

(1) Estou me referindo, entre outras, particularmente às conhecidas análises de Oliver Cox (1970), para o qual a origem do conflito racial estaria no processo mais amplo de formação do capitalismo e nacionalismo, e o preconceito racial seria a justificativa para a exploração da classe dominante numa sociedade capitalista.

(2) Trata-se de uma espécie de balanço da produção acadêmica, entre 1970 e 1990, voltada para a temática racial (leia-se, principalmente, a questão negra), organizada pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos, através de consulta exaustiva feita aos pesquisadores da área.

(3) Lembraria aqui todo um conjunto representativo de pesquisas e análises realizadas, principalmente, a partir das décadas de 60 e 70 na Europa (particularmente na Inglaterra) em torno das questões da etnicidade e da identidade étnica, com um debate teórico por vezes provocado pela emergência de situações concretas de conflitos de base étnica. Estão neste caso os trabalhos de Cohen (1974); Barth (1969); Epstein (1978); Glazer e Moynihan (1975), entre outros.

(4) O que não significa ausência de referência anterior às questões da raça. Como se sabe, o discurso sobre o Novo Mundo e em particular sobre o Brasil vinha impregnado de considerações de base ou cunho nitidamente racial. Eram as humanidades diferentes (do que até se duvidava) e os males das raças e sua mistura desregrada que sempre estiveram presentes nos discursos sobre o Brasil desde a colônia (Cf. especialmente Mello e Souza, 1987)

(5) Incluíam-se nessa categoria Oliveira Vianna e Nina Rodrigues, os dois principais representantes das teorias da desigualdade racial entre nós.

(6) A outra forma de "branquear" era contar com o desaparecimento, em grande escala, do elemento negro, fato esse tido praticamente como certo, dadas as condições de vida enfrentadas pelo mesmo.

(7) Esta questão será melhor delineada e analisada em outra parte da tese. Por enquanto limito-me a chamar a atenção do leitor para sua ocorrência.

2ª PARTE:

A QUESTÃO RACIAL NO PENSAMENTO BRASILEIRO: O DISCURSO DO NEGRO. A LUTA DO NEGRO PELOS SEUS DIREITOS E A CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO DAS "ELITES" NEGRAS.

Capítulo IV - O "protesto negro" na década de 1930 em São Paulo

1 - Os antecedentes da luta negra

Um dos aspectos mais enfatizados por todos os estudiosos da questão racial no Brasil é o baixo nível de mobilização política do negro, enquanto grupo racialmente subordinado (Cf. Degler, 1971; Mitchell, 1977; Hasenbalg, 1979; Andrews, 1991; Skidmore, 1991; Hanchard, 1994). Embora isto represente uma verdade, não se pode deixar de assinalar, também, que as situações historicamente vivenciadas pelos negros - a par da ideologia racial vigente - agiram exatamente no sentido de retirar-lhes praticamente quaisquer possibilidades de uma reação efetiva e organizada ou, pelo menos, de tornar essa reação extremamente difícil e penosa. Como atestam, de forma admirável (e ao mesmo tempo terrível, pela morbidez do quadro fielmente retratado), as análises de Florestan Fernandes (1978/1965 e 1972) sobre o que ele denomina os "anos de espera".

O estado de miséria e privação generalizadas, que perdurou bastante tempo após a abolição, ou a participação extremamente reduzida e seletiva no mercado de trabalho, mais tarde, limitaram drasticamente a capacidade de ação coletiva da população negra, quer pelos custos (até financeiros) que esta exigia, e de que ela não dispunha, quer também pela experiência política de classe (trabalhadora) que lhe faltava. Noutro sentido, tão referida pelas análises e até pelo próprio discurso do movimento negro, com a idéia do despreparo ou do déficit negro.

Acresça-se a isso a sua exclusão, quase absoluta, de participação no sistema de educação formal e de profissionalização, as mazelas sociais que muitas vezes o atingiam - percebidas genericamente como a "herança" da escravidão ou

como "vícios da raça" -, e teremos um pálido esboço das condições de vida do negro, as quais dificilmente ensejariam uma mobilização para ação coletiva.

Por outro lado, as elites brancas, apesar do que sempre se costuma dizer, consideraram, em certos momentos da história da escravidão, a possibilidade concreta da "ameaça" negra (em suas várias traduções, algumas mais explicitadas) e sempre trataram de conjurá-la (Cf. Azevedo, 1987; Schwarcz, 1987; Sussekind, 1988), não descuidando do seu papel, como já tenho mostrado, e usando de vários recursos para evitar ou conter as manifestações de luta ou protesto negro. Além da produção e disseminação de ideologias altamente desmobilizadoras como a do branqueamento e da democracia racial, agiram também no sentido da cooptação social, pela via da ascensão social realizada, isoladamente, por membros do grupo negro e obedecendo ao controle e às regras ditadas por essas elites (Cf. Hasenbalg, 1979, especialmente o Cap. VIII). Com esse arremedo de mobilidade social, elas pretendiam paralisar de antemão (o que muitas vezes certamente ocorria), justamente as potenciais lideranças negras e, ao mesmo tempo, tornavam possíveis as exceções que confirmariam a "regra" da democracia racial.

Entretanto, considerando a história do negro pós-abolição, em particular no período de tempo que vai desde a organização e atuação das primeiras entidades de movimento negro em São Paulo, em nenhum momento as elites brancas chegaram a efetivar uma reação mais explicitamente organizada e coesa contra o grupo negro. Daí que, segundo Florestan Fernandes - embora não se possa concordar em termos absolutos com sua afirmação -, "(...) foi a omissão do 'branco' - e não a ação - que redundou na perpetuação do status quo ante" (1978: 250). Esta "omissão" resultaria, para ele, o que não era bem o caso, do fato de que o branco não se sentiu nunca ameaçado em sua posição. Em outras palavras e definindo com bastante agudeza a situação, Hasenbalg vai mostrar que "desde o fim do escravismo as iniquidades raciais têm persistido sem recurso de formas severas de repressão" e que "assim, a tímida resposta branca às formas de protesto racial é indicativa da modesta ameaça colocada pelos negros ao status quo racial" (1979: 224).

Mesmo tendo tudo contra ele - ou até, também em razão disso -, o negro não mergulhou totalmente na apatia e no conformismo. Houve uma notável exceção, pela qual uma pequena mas extremamente atuante parcela do grupo negro lançou seu protesto, através da voz de suas lideranças e das formas de luta que lhes foi possível concretizar. Esta exceção a que me refiro foram os movimentos sociais negros de São Paulo, desencadeadas nas décadas de 1930 e 1940 (1).

A eclosão dos movimentos sociais negros, a colocar nos jornais e nas ruas da ainda provinciana São Paulo dos anos 30 seu inconformismo e seu protesto racial, além de revelar (como quer que seja) a competência e capacidade de organização (Cf. Mitchell, 1977) de um punhado de negros representantes de uma população que a sociedade pensava e tratava como vagabundos, arruaceiros, desclassificados enfim, revela também uma outra face dessas "lideranças". Trata-se da sua atuação como intelectuais que pensaram a questão racial e a própria sociedade brasileira, de uma perspectiva muito particular e com uma leitura arguta e pragmática, que aliava interpretação da ideologia com propostas de ação efetiva, vistas (estas últimas) como uma espécie de "missão" dos que conseguiam enxergar mais adiante e perceber que era preciso fazer alguma coisa.

Encarados dessa maneira, os organizadores e militantes desses movimentos, através principalmente de seus escritos nos jornais que eles mesmos fundaram e precariamente editavam (algumas vezes em suas próprias casas), colocaram em pauta temas que só mais tarde os estudiosos que têm se dedicado à pesquisa sobre relações raciais problematizaram, tornando-os, assim, componentes de um debate que, com alguma regularidade, tem sido sustentado até hoje nos meios acadêmicos do país. Além disso e na trilha do debate que forçaram acontecer, essas primeiras lideranças negras estabelecem, àquela altura, ainda que em bases diminutas, um diálogo com figuras representativas da elite intelectual brasileira (socialmente branca, ela toda), com o próprio Estado e até com o movimento negro americano. Sem deixar também de prestar atenção para o que se passava no continente africano (2).

A emergência desses movimentos negros, naquele momento particular em São Paulo, pode ser creditada, como aliás já mostraram os autores que os analisaram, à forma assumida pelo processo de transformação da economia paulista. Conforme mostra Fernandes (1972: 268), a percepção pelo negro de sua situação, que resultou na eclosão de seu "protesto", releva do fato de que " (...) a extrema concentração de imigrantes, o rápido e desordenado desenvolvimento urbano-industrial e a ampla mobilidade social ascendente estabeleceram, nessa cidade, um quadro de referência chocante para quem quizesse fazer comparações objetivas". Nesse contexto os negros sentiram-se violentamente excluídos das vantagens que pareciam beneficiar todos os outros grupos, particularmente os imigrantes brancos. No dizer de Hasenbalg, analisando esse momento:

"Em nenhum outro lugar do pais foram os imigrantes brancos tão claramente os 'ganhadores' e os negros os 'perdedores' do desenvolvimento econômico e da prosperidade" (1979: 254).

Penso que não se pode esquecer que São Paulo foi fortemente atingido por um clima de revolta e mesmo pela reação mais ou menos articulada e disseminada do negro - apoiada e ajudada por setores das elites brancas e por líderes não brancos - nas vésperas da abolição (Cf. Azevedo, 1987), o que confere talvez àquele Estado uma certa "tradição" de luta negra urbana, que os "negros modernos" (como se chamavam as lideranças de 30) hão de ter absorvido dos "heróicos avoengos".

Ainda que levando em conta o quadro todo de exclusão, miséria e discriminação, mediava uma longa distância entre a vivência desta situação e o seu desdobramento até a eclosão de uma luta organizada. Daí o grande mérito que deve ser creditado a essas lideranças negras mais antigas, que conseguiram fazer convergir, numa só direção, as queixas desesperadas da grande massa negra e as suas próprias percepções da questão racial, que, aliás, guardavam entre si uma estreita correspondência. Na verdade este é um dado crucial para o entendimento da lógica do "protesto negro" e da proporção que ele alcançou, no meio negro paulista e até de outros locais, façanha esta nunca mais repetida depois.

O mérito de que falo acima não deve ser sobrestimado. A questão fundamental para a correspondência assinalada é que, nos idos de 30, elite e massa negra, pelas condições de vida praticamente idênticas (excetuando-se a camada completamente desprovida), partilhavam também o mesmo projeto de alcance social extremamente modesto, além de falarem a mesma linguagem. Daí que nunca mais, como nos anos 30, chegou a ser tão pequena, diria até quase nula, a distância entre lideranças políticas e a grande massa dos negros que elas visam alcançar com seu discurso. Daí também a diferença entre um discurso altamente mobilizador em 30 (Fernandes, 1978; Andrews, 1991; Hanchard, 1994) e outro, que chega a ser visto como desmobilizador, nos anos 70/80 (Rodrigues da Silva, 1995).

Neste sentido, a eclosão e os desdobramentos da luta organizada dos negros em São Paulo, na década de 30, será tomada aqui como o momento exemplar de efetivação do chamado "protesto negro" (3). Para entendê-lo é necessário identificar os elementos que permitam caracterizar o tipo de percepção manifestado pelas lideranças negras dessa fase, sobre a situação do negro em particular e vis-a-vis o branco, bem como o tipo de proposta que elas apresentam para enfrentar essa situação e garantir novas condições que lhe fossem favoráveis.

Minha intenção é, com isso, detectar o pensamento (ou ideologia) daquele grupo que pode ser visto como os primeiros representantes de uma elite negra de intelectuais e ativistas políticos que começavam a se destacar da grande massa indiferenciada dos chamados "homens de cor".

As origens e os primeiros ensaios dos movimentos sociais negros que irromperam em São Paulo estão vinculados à organização de associações e de pequenos jornais, criados pelos negros com finalidades de cunho cultural, recreativo e assistencial. Essas primeiras associações e jornais não se engajaram numa luta política, quer devido as suas próprias condições de funcionamento e recursos (seu raio de ação e influência não ultrapassava em muito os limites da vizinhança onde se localizavam), quer por não se proporem mesmo a um engajamento dessa natureza. O que não significa ausência completa de referência à questão racial; como se pode ver, desde "O Menelick", primeiro jornal editado pela imprensa negra paulistana, em 1915, o qual, estampando na primeira página do único exemplar ainda existente, a matéria "Epizodio da revolta da Ilha de São Domingos", refere nela (com todas as letras) o preconceito do branco e o desprendimento e a bravura do negro. E, como não podia deixar de ser, junto com isso, o discurso de exaltação à beleza da brancura encarnada no episódio pela filha do "pobre camponio" branco a quem os negros atacaram, descrita como: "linda, loura, mais loura que uma filha de Albion" (O Menelick, Anno 1, Nº 3, São Paulo, 1o. de janeiro de 1916, p. 1). De qualquer forma, seu esforço de agregação dos negros e as notícias, mesmo que escassas, de casos de discriminação racial que aqueles modestos jornais veiculavam, serviram como uma espécie de "preparação do terreno" para a luta que foi empreendida mais tarde.

2 - A eclosão do "protesto negro" e seus veículos de luta: os jornais e a Frente Negra.

O passo inicial necessário à tarefa de agregar os negros foi dado, como disse antes, pelas primeiras associações e jornais surgidos entre os meados

das décadas de 1910 e 1920. Assim, a eclosão do chamado "protesto negro" surgiu a partir da organização dos "homens de cor" (4) em associações e/ou em torno de pequenos jornais, que originalmente se voltavam para atividades de caráter cultural, recreativo ou assistencial. Com essas pretensões fundaram-se, por exemplo, a Federação dos Homens de Cor, o Centro Cívico Palmares, o Grêmio Recreativo Cultural Kosmos e a Associação José do Patrocínio. E também jornais de pequena circulação e tiragem como "O Alfinete", "O Bandeirante" e "O Getulino", este último editado na cidade de Campinas (SP) e que alcançou maior repercussão no meio negro da época.

A ampliação, de uma proposta de atividade cultural e assistencial, à reivindicação política, foi como que engendrada dentro da própria prática exigida pela tarefa a que se propunham os negros. A visão mais consistente da situação do negro, proporcionada pelo contato que essa prática ensejava, somada à experiência pessoal de cada um, conduziu, aos poucos, ao desencadeamento de uma ação combativa, acrescentando às pretensões literárias outras, políticas, e à ajuda mútua também a luta conjunta (Cf. Bastide, 1973; Fernandes, 1978/1965; Ferrara, 1986). Se quiséssemos estabelecer um marco para isso, diríamos que foi com o aparecimento, em 1924, do jornal "O Clarim da Alvorada", fundado por Jaime de Aguiar e José Correia Leite e, logo depois, com a criação da Frente Negra Brasileira, em setembro de 1931, e do seu jornal, "A Voz da Raça", que o chamado meio negro em maior dimensão vai se engajar na discussão da questão racial e suas lideranças irão juntar a uma proposta assistencialista a pregação da luta pelos direitos de todos.

Se acompanharmos, por exemplo, as mudanças registradas no próprio sub-título do jornal "O Clarim da Alvorada", veremos retratadas, nelas, as transformações que foram ocorrendo na orientação imprimida ao jornal, o que dá bem a idéia das mudanças ocorridas no pensamento de seus dirigentes. Logo no início, em 1924, o jornal se apresentava como "Orgam Literario, Scientifico e Humorístico". Pouco depois, em 1927, muda um pouco, e passa a ser "Orgam Literario Noticioso e Humoristico". Logo no ano seguinte, 1928, nota-se mudança significativa e o sub-título do "Clarim (...)" passa a ser, "Pelo Interesse dos Homens Pretos - Noticioso, Literario e de Combate". Em 1929, outra mudança, "Legítimo Orgam da Mocidade Negra - Noticioso, Literario e de Combate", e, em 1931, esta segunda parte do sub-título muda para "Independência - Doutrina - Verdade". No último número de 1931 (Dezembro), o jornal apresenta-se como "Orgão da Raça

Negra" e na propaganda do próprio jornal, que aparece em destaque na primeira página desta mesma edição, lê-se:

"NEGRO, Aqui estão as colunnas de resistência e da soberania de sua legítima aspiração ; - apoie o seu orgão para que ele seja a alavanca da evolução negra no convívio social nacional; - ASSIGNE 'O Clarim D'Alvorada', indique-o ao seu amigo, ao seu vizinho, como um dever racial na difusão de todo o NOSSO PENSAMENTO" (20-12-1931, s/nº. Transcrito como está no original).

Texto primoroso de propaganda de um jornal que não era qualquer jornal, mas "colunnas de resistencia" e "alavanca da evolução negra", mostra também com ela as pretensões, as estratégias mais simples de arregimentação ("assigne", "indique ..."), a idéia do caráter racial da luta (o "dever racial" de indicar o jornal) e a convicção da existência de um pensamento próprio, até pela ênfase que as palavras recebem no texto do jornal. Ele mostra também, com o destaque merecido, o uso da designação "Negro" na própria propaganda do jornal, coisa que, aliás, conforme mostra Cleber Maciel, em seu importante estudo sobre o racismo em Campinas (1987), já faziam os jornais negros daquela cidade; daí sua crítica a Florestan, que atribui a Vicente Ferreira, conhecido militante negro dos anos 30 em São Paulo, a introdução desse termo.

Essa mudança que assinalo acima na definição do jornal pelos seus dirigentes é bem sugestiva, na medida em que as diversas etapas vencidas no tocante à percepção do próprio papel de uma imprensa negra estão aí retratadas. Nesse sentido, embora as primeiras propostas dessa imprensa permaneçam o espaço conquistado pelos temas de denúncia da situação vivida pelo negro e de projetos concretos de luta contra ela, vai sendo sempre mais ampliado, ganhando maior relevância ainda quando, após o surgimento da Frente Negra Brasileira, passaram a existir dois grandes jornais negros: além do "Clarim da Alvorada", também "A Voz da Raça", este último porta-voz oficial da Frente.

Os jornais, de um lado, e as associações (dos mais diversos tipos), de outro, atuaram no meio negro de São Paulo, como uma espécie de elemento propulsor na tarefa difícil de tornar "visível" aos próprios negros a situação de espoliação material e moral de que eram vítimas como negros.

A penetração alcançada, particularmente pelo "Clarim (...)", que, apesar de todas as dificuldades enfrentadas (ele era impresso na própria casa de Correia Leite), tinha uma clientela garantida, permitiu não só a divulgação de idéias e notícias sobre esse próprio meio, como também revelou o talento e a capacidade de ação de alguns daqueles que se tornaram depois destacados líderes dos

movimentos negros dessa primeira fase e, mais do que isso, verdadeiros intelectuais da raça que, sabe-se lá como, romperam o "emparedamento" e tornaram-se intérpretes de sua causa e da própria sociedade brasileira. Estão neste caso seus fundadores, já citados, especialmente José Correia Leite - cuja atuação mais efetiva (com intervalos) vai até a década de 50, embora permaneça uma personalidade imprescindível no debate mais expressivo da questão do negro e seja até hoje uma referência indispensável -, Vicente Ferreira, Henrique Cunha, Raul Joviano do Amaral - estes dois últimos ainda atuantes na década de 70 -, Gervásio de Moraes e Arlindo Veiga dos Santos, entre outros.

Além de tudo isso, foi também o grupo do "Clarim da Alvorada" que esteve à frente da criação da Frente Negra Brasileira, que pode ser considerada a expressão mais significativa, desse primeiro momento, em termos de organização política do negro.

A criação da Frente Negra, como era (é) simplesmente chamada, além de constituir àquela altura a culminância de um processo que se iniciara com as antigas associações negras, guarda também uma relação muito próxima com o momento político que o país estava vivendo, marcado pela chamada Revolução de 30. A pretensa destruição das máquinas políticas locais, garantidoras do poder das elites componentes da "aristocracia" rural, levada a efeito por Vargas após sua campanha vitoriosa, repercutiu favoravelmente no meio negro, que via nisso também uma espécie de vitória (do negro) contra os antigos "senhores".

No rol das mudanças com que os novos "donos do poder" (para usar a expressão de Faoro) acenavam, julgaram, talvez, as lideranças negras, que seria possível encaixar aquelas que interessavam particularmente ao negro. Segundo o depoimento pessoal de Henrique Cunha, antigo líder negro paulista, já referido,

"(...) o negro sempre foi contra o governo, porque o negro sempre dizia, o governo não dá nada pra nós, então uma revolução (...) ele aceitou (...) recebeu de braços abertos, achando que ia modificar, mudar o sistema, o programa de vida, não é (...)".

Daí a simpatia declarada e mesmo o apoio dos negros a Vargas, traduzidos, por exemplo, no telegrama de adesão e cumprimentos que a Frente Negra enviou a ele pela vitória.

As "reuniões" preparatórias à organização da Frente Negra eram realizadas na Praça da Sé, local onde, segundo depoimento de seus antigos dirigentes, tradicionalmente se encontravam os negros todas as tardes para conversar. Em setembro de 1931, fundou-se oficialmente a Frente Negra Brasileira,

em reunião realizada no Salão das Classes Laboriosas. A idéia do grupo, que tomou a iniciativa de sua fundação, era reunir as associações já existentes e encampar as que fossem surgindo sob a bandeira da Frente Negra, ficando as mesmas como suas "filiadas". Esta intenção é explicitada no "Manifesto à Gente Negra Brasileira" pelo Presidente Geral da F.N.B., Arlindo Veiga dos Santos, ao dizer:

"Unamo-nos, então, Patricios! (5) Unamo-nos Associações Negras, para sermos força social, força moral, força econômica. FORÇA POLÍTICA, que possa ajudar os Poderes Nacionais a serem nacionais e a resolver o nosso problema (...)" (Apud Fernandes, 1978: 30, vol. 2).

E, na verdade, em parte foi isto que se deu, com a adesão de outras associações e a criação de representações da Frente Negra na capital e em cidades do interior de São Paulo, e mesmo de outros Estados, como se pode ver noticiado no "Clarim da Alvorada" e na "Voz da Raça", em vários de seus números.

A adesão do meio negro ao apelo da Frente Negra foi de tal ordem que, em pouco tempo, ela assumira as proporções do que se podia chamar, naquelas circunstâncias, um movimento de massa. Somente em São Paulo, em poucos meses de funcionamento, contavam-se 6.000 *frentenegrinos* e mais 2.000 em Santos (Cf. Mitchell, 1977: 131). Para uma fase posterior, chega-se a falar em 200.000 membros (Cf. Fernandes 1978: 59, vol. 2). Estes números, comparados aos modestos quadros das primeiras associações (com 50 a 100 membros no máximo), dão bem uma idéia da capacidade de mobilização atingida pela Frente Negra, o que jamais foi conseguido novamente pelas organizações negras surgidas até hoje.

O sucesso dessa arregimentação deve-se, segundo penso, além de outras razões, entre as quais a mais importante é, certamente, a reunião naquele momento de condições históricas (que juntavam a industrialização e urbanização emergentes de São Paulo com a situação de exclusão e miséria extrema da grande massa negra), como já referi, à forma como foi conduzida a propaganda e ao verdadeiro "carisma" pessoal de alguns líderes negros. A tarefa cotidiana de angariar sócios e recolher deles uma pequena contribuição foi entregue a grupos de negros desempregados, que eram chamados "cabos" e que saiam pela periferia da cidade levando o apelo da Frente Negra até onde não podia chegar a voz de seus dirigentes (Cf. especialmente Fernandes, 1978/1965 e Mitchell, 1977, que refere esse grupo como os "levas").

Por outro lado, a oratória eloqüente e inflamada de militantes como Vicente Ferreira, Alberto Orlando, Arlindo Veiga dos Santos, empolgava e atraia

para as reuniões da Frente Negra uma assistência cada vez maior e mais entusiasta, que acabava por desenvolver também uma espécie de mobilização particular de suas relações pessoais na família, na vizinhança, no trabalho, etc, como atestam os jornais negros, inclusive com fotos de reuniões, principalmente as festivas, neles reproduzidas, bem como as análises do período.

Além disso, a própria forma utilizada, para efetuar as reuniões com os sócios da entidade, era uma combinação inteligente de divertimento e discussão política. As *domingueiras*, como eram chamadas essas reuniões, constituíam o ponto central das atividades da Frente Negra. Elas eram levadas a efeito todos os domingos (daí seu nome), na sede central da organização (à Rua da Liberdade, 196, como sempre citavam os jornais) e se prolongavam por todo o dia, atraindo um número muito grande de negros, que aí tinham oportunidade não só de encontrar pessoas que partilhavam dos mesmos problemas, como até de se manifestar publicamente sobre sua situação. A parte mais importante dessas reuniões era dedicada à participação de líderes da Frente Negra, que usavam da palavra em discursos exaltados sobre o problema do negro. A fala dos líderes servia para chamar a atenção da massa negra sobre as desigualdades que sofria, através das denúncias do "preconceito de cor".

Mas essa oratória agia também como uma "doutrinação", na medida em que, ao lado da denúncia, se procurava instruir os negros sobre formas de ação e mesmo sobre uma mudança de atitude em relação a eles próprios. Desse modo, a assistência negra das *domingueiras* era incentivada a enfrentar com altivez, em qualquer circunstância, o preconceito e a discriminação que o branco lhe impunha, livrando-se do sentimento de inferioridade que este tinha conseguido imprimir no negro, e que era designado no discurso das elites negras dessa época como o "complexo". Aliás, não só dessa época, pois, mais tarde, entre os anos 40 e 50, as lideranças negras organizadoras, no Rio, do Teatro Experimental do Negro e do jornal "Quilombo", vão dar toda a ênfase e tomar como missão do tipo de teatro que faziam justamente a eliminação do "complexo", como será visto ainda neste estudo.

Ainda sobre o "complexo" e voltando aos anos 30, transcrevo, do estudo de Mitchell (1977), o interessante depoimento de um velho freqüentador das domingueiras:

"The domingueiras gave us simple Blacks the opportunity to see intelligent and eloquent Blacks before us. The speakers gave us a sense of pride and made us realize that our poverty and suffering were not the result of our being of an inferior race. Many of us lacked confidence in ourselves in those days because of

our Blackness. The speeches in the domingueiras changed us for the better" (Apud Mitchell, 1977: 132-133).

Na *domingueira* também havia, como já mencionei, a parte dedicada ao lazer, com a apresentação de conjuntos musicais e de um "corpo cênico", todos compostos por integrantes da Frente Negra. A programação ocupava o dia todo e assim os associados passavam o domingo inteiro na sede da Frente Negra (conforme informação pessoal de Francisco Lucrécio, antigo secretário da F.N.B).

A partir de 1933 a Frente Negra passou a ter também o seu órgão representativo na imprensa negra da época, mantendo um jornal próprio intitulado, muito significativamente, "A Voz da Raça". Este jornal servia como veículo para a divulgação do ideário da Frente, bem como das campanhas encetadas por ela, além de conter noticiário sobre temas de interesse dentro do "meio negro".

Em novembro de 1931, foram publicados no Diário Oficial da União os Estatutos da Frente Negra Brasileira, que definiam no seu Artigo 1º os objetivos gerais a que se propunha, ou seja, propugnar pela "união política e social da Gente Negra Nacional, para afirmação dos direitos históricos da mesma, em virtude de sua atividade material e moral no passado e para reivindicação de seus direitos sociais e políticos, atuais na Comunhão Brasileira". Os Artigos 3º e 4º traduziam em itens mais especificados essa proposta, definindo também o caráter da organização, como "força social" e como "força política organizada".

No primeiro caso (Art. 3º), diz-se que a Frente Negra "visa à elevação moral, intelectual, artística, técnica, profissional e física, assistência, proteção e defesa social, jurídica, econômica e do trabalho da gente Negra". No segundo (Art. 4º), para alcançar os seus fins, "pleiteará, dentro da ordem legal instituída no Brasil, os cargos eletivos de representação da Gente Negra Brasileira, efetivando a sua ação político-social em sentido rigorosamente brasileiro".

Nos objetivos da Frente Negra, estampados nos seus estatutos, reuniam-se, portanto, os aspectos cruciais da interpretação das elites negras sobre e para solucionar a questão racial. Primeiro, a pregação da sempre desejada (e reclamada) união da raça, depois, o pleito pelos direitos a que faziam jus os negros por sua participação passada e presente na vida nacional. Nos estatutos, pode-se ver que as pretensões da Frente Negra eram bem amplas, procurando cobrir todas as áreas que se julgava necessárias à tarefa de soerguimento, material e moral, do negro.

A direção da Frente Negra foi entregue a um Grande Conselho definido como "soberano e responsável, constando de 20 membros, estabelecendo-

se dentro dele o Chefe e o Secretário, sendo outros cargos necessários preenchidos a critério do Presidente". Este último cargo foi ocupado pelo "doutor" Arlindo Veiga dos Santos, cuja forma de liderança e de orientação não foi bem aceita pelo grupo do "Clarim da Alvorada", o qual desde a discussão dos Estatutos da organização entrou em choque com o Presidente e seus seguidores.

Segundo a principal análise desse primeiro momento, Fernandes (1978), corroborada pelo depoimento de um dos criadores do jornal, José Correia Leite (1950), o grupo do "Clarim" fazia muitas restrições à forma como foi organizada a Frente Negra Brasileira, que, para ele, teria um caráter fascista, o que era creditado à participação de Arlindo Veiga dos Santos no movimento "patrianovista", do qual era dirigente e um dos mais ardorosos defensores. Além disso, as simpatias do presidente da FNB pela Ação Integralista ficaram evidentes, com a solidariedade hipotecada por ele, em nome da organização e de seus membros (segundo Veiga dos Santos, 200.000 negros), a esse grupo político (Cf. Amaral, In Fernandes 1978: 59). Desse modo, para o grupo do Clarim, Arlindo Veiga dos Santos estava usando sua liderança apenas para por em prática os ideais que defendia e, mais até do que isso, para defesa de seus interesses pessoais. Segundo depoimento pessoal de Correia Leite, mentor principal do Clarim, o líder da FNB

"era um monarquista declarado, chefe da Patrianova (...), que era uma coisa parecida com o integralismo, tinha as mesmas idéias (...). E então, como se tratava de negros humildes, negros pouco letrados, ele (Arlindo), conseguiu facilmente, junto com o irmão (Isaltino Veiga dos Santos), dominar. E nós não concordávamos".

Mas, para Francisco Lucrécio (secretário da FNB, na época), a oposição ao presidente e o combate à Frente Negra não tinham razão de ser, pois, apesar das convicções pessoais de seu chefe

"(...) a Frente Negra não tinha nada a ver, (ele) não pregava (suas idéias), se sabia porque ele escrevia livros" (depoimento pessoal à autora).

De qualquer forma, os conflitos internos progrediram a tal ponto que ocasionaram a primeira cisão no movimento. Depois de uma campanha de acusações mútuas e ações que incluíram o "empastelamento" do Clarim, na própria casa de Correia Leite, pelo grupo ligado aos irmãos Veiga dos Santos e a publicação de um jornal significativamente chamado "Chibata", do qual só saíram dois números, o grupo do Clarim retirou-se e continuou suas denúncias e sua luta

de modo coerente com os ideais que defendia, através de seu jornal e mais tarde do Clube Negro de Cultura Social, fundado já em 1932.

No episódio do rompimento formal (pois as divergências já eram antigas) entre o grupo de Correia Leite e o que dominava a Frente Negra, é interessante assinalar o tom virulento da polêmica, que aparece com todas as letras no jornal editado especialmente para bradar aos quatro ventos a questão:

"Judas da Raça!...

Há homens que se aniquilam e perdem o controle do bom senso quando alguém lhes atira uma pedra com intuito de diminuil-o (...).

Na lucta em que nos empenhamos, temos recebido dessas mimosidades deselegantes e que sempre trazem comsigo, a photographia moral e intelectual do doatario (sic) gratuito (...).

Portanto, descerrando as portas do amago das grandes piedades christans que possuimos em alta doze, acceitamos e fazemos questão d'ora avante, dentro do trabalho que vimos realizando sem blasonice, em sermos os 'judas da raça'.

Porem, como os direitos se repartem por equidade humana, queriamos que os Srs. Conselheiros da F. N. B. declarassem quem nesse caso seria Christo, mesmo porque, os que assim nos taxam, hão de permittir em serem os phariseus conscientes, para que o conceito biblico não fique mutilado de maneira tão ignorante e rasteira."

"GRANDE FURO

(...) Eu accuso, nem que o arranha céu do Martineli caia sobre a minha cabeça.

Pronunciando essas frases balsaquianas, conseguimos colher as ultimas palavras do nosso colega que dizia - São Sebastião do Paraizo, é verdade; que eu seja 'Judas' da raça, é infamia dessa gente (...). Eu morro com a verdade (...) porque o individuo de má catadura, cynico e hypocrita, precisa viver, coitado (...). Que triste figura farás diante da tua (...). Eu morro, sae da frente amigo, para que eu possa vêr, não a patria velha implantada, mas minha raça moralizada e materialmente caminhando em novas conquistas (...)" (Chibata, São Paulo, fevereiro de 1932, Sem numero, Sem anno).

Uma outra ruptura no movimento ocorreu por ocasião da chamada Revolução Constitucionalista de 1932, quando um grupo, tendo à frente o "doutor" Guaraná de Sant'Ana, achou que a Frente Negra deveria formar um batalhão próprio para participar da luta. Com isso não concordavam seus dirigentes, e mais

um grupo se separou, formando a Legião Negra Brasileira, que, no entanto, depois daquele episódio, não teve maiores repercussões.

Não se pode esquecer, por outro lado, que essa é uma versão desses "rachas", construída bem colada à própria interpretação das lideranças, quer através do que vem expresso na imprensa negra daquele momento, quer de sua tradução a partir da memória que deles guardaram os antigos militantes que os viveram.

Outra leitura possível e necessária é aquela que também interpreta as cisões do movimento negro dos anos 30 como algo que só reproduz uma polarização já posta pela própria sociedade brasileira. O movimento só refletia nesse nível micro aquilo que se dava no Brasil em geral (Andrews, 1991). Daí termos se confrontando, por exemplo, um Correia Leite socialista e um Veiga dos Santos, no outro extremo, monarquista, patrianovista.

Minha opinião é que, examinando também os "bastidores" desses episódios, o primeiro, em especial, no qual estava em jogo um aspecto moral da questão - dado crucial na leitura dessas primeiras elites negras (6) -, o "racha" não é mera reprodução do que se passava na vida brasileira. Sendo isso, é também, com toda a especificidade que lhe é devida, um episódio a revelar o jogo fascinante das imbricações que revela o tipo de mobilização política e de leitura das lideranças negras fadadas, por seu perfil, a combinar um "diálogo" com o contexto histórico dominante e outro com o panorama, nem sempre desejável (conforme as leituras), de seu próprio meio.

Ainda em 1932, quando a Frente Negra já tinha outros dirigentes (o presidente era Justiniano Costa e o secretário Francisco Lucrécio), consubstancia-se a idéia de transformá-la em partido político. Segundo as palavras do próprio Francisco Lucrécio (em entrevista à autora), esse novo grupo

"achou que a Frente Negra tinha que fazer política (ele se refere à política partidária), pois o negro, que (...) não é fazendeiro, não é banqueiro, não é comerciante (...), não tem parente general, enfim a única saída que eu achava era a política, porque o voto não tem cor, o voto é gratuito, então vamos entrar pra política, (para assim) poder conseguir, através das leis, através dos acordos, uma abertura pra comunidade negra (...)".

Como se pode ver, essa parcela da elite negra, ingenuamente, talvez, considerava a possibilidade real de uma separação entre poder político e poder de classe (no caso, um domínio racial, também). Daí poder acreditar, naquele

momento, numa chance democrática de acesso do negro a esse poder, e, através dele, de uma ascensão coletiva da "raça".

A idéia de transformar a Frente Negra em partido político, apesar de haver sido outra razão para conflitos entre as lideranças, foi levada adiante, e ela foi registrada como tal, em 1936, obtendo para isso o reconhecimento do Supremo Tribunal de Justiça Eleitoral. Entretanto, as esperanças que nisso depositavam os seus líderes, logo foram destruídas, pois, com o golpe de 1937, o Governo fechou-a, como fez com todos os outros partidos.

Imediatamente ela se transformou na chamada União Negra Brasileira, sob a presidência do doutor Raul Joviano do Amaral, que conseguiu mantê-la (ao menos nominalmente) até 1938, quando ainda patrocinou as comemorações do cinqüentenário da abolição. Terminava assim, com essa espécie de ato simbólico, a primeira etapa da luta negra, que só voltaria a ser retomada, em caráter público e mais efetivo, a partir de 1945.

NOTAS DO CAPÍTULO IV

(1) As análises mais penetrantes e documentadas destes movimentos foram feitas por Florestan Fernandes (1972; 1976; 1978). Um estudo importante sobre o tema é o de Renato Jardim Moreira e José Correia Leite, este último um dos mais antigos líderes desses movimentos, e que se intitula "Movimentos Negros em São Paulo", até hoje não publicado. Outra boa análise encontra-se em Mitchell (1977). Além desses, também Carl N. Degler (1971) trata sobre esses movimentos em sua conhecida obra "Nem Preto Nem Branco". Mais recentes e muito bem documentados são os estudos de George R. Andrews (1991) e M. G. Hanchard (1990).

(2) Nas notícias sobre a África que saíam na imprensa negra da época combinam-se, estranhamente, o orgulho da origem africana do negro brasileiro, a recusa a uma identificação presente com esse continente e a visão estereotipada (exótica e bárbara) da terra ancestral.

(3) Devo esclarecer que, embora as primeiras associações e jornais negros tenham surgido na década anterior, a sua caracterização como organizações para uma luta política só vai se dar mais tarde, daí ter eleito a década de 30 como marco inicial para a delimitação do período a ser estudado.

(4) A expressão "homens de cor" parece ter tido uso muito difundido no meio negro paulista nessas primeiras décadas de sua mobilização, aparecendo como uma categoria utilizada pelo menos no discurso formal de referência. Ela aparece, por exemplo, no sub-título dos dois primeiros jornais negros de São Paulo. No exemplar citado d'O Menelick de 1916 lê-se: "Orgam mensal, noticioso, literario e critico dedicado aos homens de cor"; n'O Bandeirante, surgido em 1910 na cidade de Campinas, lê-se: "Orgam de combate em prol do ressurgimento geral da classe dos homens de cor". Embora depois apareçam mais outras designações - "homens pretos", "negro", "coletividade negra", "raça negra" -, a antiga expressão não desaparece, surgindo nos anos 50, por exemplo, no jornal "A Voz da Negritude", onde se lê: "Suplemento a cargo da união dos homens de cor" e, já em 60, no "Nosso Jornal", da cidade paulista de Piracicaba, onde se lê: "Homenagem aos

homens de cor de Piracicaba". À exceção de "O Menelick", as referências aos outros jornais encontram-se em Ferrara (1986).

(5) Este era um termo muito usado no discurso negro que aparece nos jornais de sua imprensa para referir os negros de modo geral. Às vezes se usava dizer "classe dos patrícios" ou "classe" apenas.

(6) Tratava-se de caso que envolvia o irmão do presidente da Frente Negra, acusado de comportar-se indevidamente quando, em missão da entidade, visitava uma cidade do interior de Minas Gerais. O episódio rendeu algumas boas notas nos dois números de "Chibata" (de que ainda tratarei neste trabalho, no Cap. V), editado por ocasião do "empastelamento" do Clarim da Alvorada, por agentes da Frente Negra Brasileira. Nessas notas, o grupo de Correia Leite, em linguagem virulenta, de extrema ironia, tratava do assunto através de eufemismos que, certamente, eram perfeitamente inteligíveis dentro da comunidade negra informada sobre o caso em pauta.

Capítulo V - Contra o "emparedamento", a favor da integração: questão moral, raça e visibilidade no pensamento das elites negras dos anos 30

1 - Protesto negro: cenários & idéias

Centro de São Paulo, início dos anos 30 do século XX, um final de tarde qualquer, Praça da Sé. Alguns negros voltam do trabalho e param na praça; aí encontram muitos outros que já lá estão porque não têm trabalho. Entre os que voltam de seus modestos empregos de escritório ou repartição pública, ou mais comumente das "estivas" onde passaram o dia "lombando" sacas de café que farão a riqueza de tantos brancos, estão os dirigentes de associações e pequenos jornais que permitem a continuidade de associação de parcelas da gente negra e a mantém informada sobre si mesma. Na praça, falam uns com os outros de sua (má) sorte e é lá também que, sob as árvores, se convencem mutuamente e tentam convencer seus outros tantos irmãos de cor e sorte que é preciso fazer alguma coisa a seu favor e contra aquele estado de coisas.

Na mesma São Paulo, do mesmo momento, as mesmas personagens, agora em outro espaço - a Rua Direita, com seu comércio mais fino -, procuram praticar, como os brancos o fazem, o elegante "footing" daquela provinciana paulicéia (ainda que "desvairada" desde 22). E apesar da proibição determinada por autoridade paulistana competente, brigaram aqueles mesmos negros que discutiam uma ação política na Praça da Sé, pelo direito de todos ao desfile elegante à moda da sociedade racista da cidade.

Dois espaços, duas atitudes que, aparentemente incompatíveis, são na verdade os dois lados da mesma moeda. Casam-se aí os dois móveis da ação e associação dos negros, ou melhor, das lideranças e do que se pode considerar (já àquela altura) a militância negra da primeira hora: a luta contra o preconceito racial

que lhes impunha a miséria e a exclusão e o desejo da visibilidade (positiva) e identificação com o modo de ser do mesmo grupo que os desprezava e discriminava como racialmente inferiores.

Traduzindo, misturavam-se aí a luta do negro enquanto negro, o que não exclui a intenção, o desejo e o projeto de "tornar-se branco" - ideologicamente falando. O que, por tudo que vimos e mais veremos, não podia ser de outra forma, numa sociedade profundamente racista em relação ao negro (aos não-brancos de modo geral) e, ao mesmo tempo, altamente valorizadora em relação ao branco, a ponto de ter como projeto máximo para a construção da nação e da identidade brasileira a atualização física e cultural do embranquecimento.

Se esse era mesmo o perfil e o projeto do país - de suas elites intelectuais e políticas -, é certo que ninguém os encarnava melhor que a pequena e (ainda) pobre São Paulo dos anos 20 e 30. Daí que, como já foi amplamente demonstrado por análises do período, foi na cidade de São Paulo que a situação de desamparo e discriminação do negro fizeram dele o maior perdedor entre os perdedores, uma vez que lá perfil e projeto eram conjugados ao processo em curso de urbanização e industrialização. Que obviamente não incluía o negro como beneficiário; como também não se destinava, em princípio, às classes populares de modo geral, incluindo aí os não negros nacionais e os imigrantes.

Mesmo assim, como mostra Hasenbalg, embora tenham:

"(...) compartilhado com negros e mulatos condições de degradação social e econômica, os imigrantes europeus e seus descendentes estabeleceram rapidamente um quase-monopólio das oportunidades de mobilidade social ascendente" (1979: 254).

Essa diferença, aliás, era nitidamente percebida pela nascente liderança negra que escrevia nos seus jornais verdadeiros libelos como este:

"Descrever (a 'mancha da escravidão') é um tanto trabalhoso e mesmo os modernos negros sentem-se incomodados em reviver essa página de angústias e de resistência sobrehumana dos nossos heróicos avoengos.

O que representamos no Brasil de hoje? Ironia da sorte, somos menos que o último imigrante aportado hontem em nossas plagas.

O 'Trabalho Livre na Pátria Livre' não foi para nós que ficamos emparedados e com nossos direitos espesinhados. Queremos crer que a raça negra ainda possa se libertar da escravidão moral em que ela se encontra, mas isto será quando os próprios filhos da raça negra, possam alcançar a compreensão exata de

que, no Brasil, a igualdade das raças é uma mentira nos dias que correm" (O Clarim da Alvorada, Ano XII, Nº 26, São Paulo, 13 de maio de 1930).

O tom era forte e a direção da mensagem não deixava dúvidas. Pois eram seus mesmos antigos companheiros dos cortiços do centro da cidade - ainda que já naqueles os negros ficassem (literalmente) nos porões - que agora lhes emprestavam os salões das sedes de suas florescentes sociedades e clubes onde tentariam reunir os negros ainda dispersos. Daí que também a reação negra seguia por uma via de mão dupla - de um lado, reclamando em altos brados contra o descompasso entre eles, de outro, tomando-os como modelo mais almejado.

E, nesse sentido, quero crer que, na verdade, o projeto negro de integração à sociedade brasileira, cujo escopo não ia além do patamar de classe trabalhadora, tinha como inspiração e espelho, paradoxalmente, até, a elite branca brasileira, a quem seus "heróicos avoengos" serviram como escravos e elas agora como empregados e os trabalhadores brancos estrangeiros que aquela (elite) importava da Europa para ocupar o lugar dos primeiros no trabalho e na raça.

Escrito em 1930, em data de simbolismo tão expressivo, o texto transcrito acima é uma peça lapidar da leitura da questão racial que faziam as lideranças negras. Preciosamente pontuados, nele estão: 1) a interpretação ambígua e ambivalente da escravidão - como estigma e glória do negro; 2) o contraponto entre situações de mobilidade social diferenciada - especialmente entre afro-brasileiros e migrantes estrangeiros; 3) a percepção da força das barreiras raciais e da exclusão social imposta ao negro, qua negro - o "emparedamento nos muros da nacionalidade" ; 4) a idéia de um cativeiro que agora, em vez do corpo, acorrentava a "alma" do negro (aos vícios da raça) - a "escravidão moral" contra a qual se pregava a "segunda abolição"; 5) a certeza da natureza racial das desigualdades entre negros e brancos - os prejuízos raciais; e 6) a compreensão, sociologicamente correta, de que a mudança só virá quando não apenas as lideranças, mas "os próprios filhos da raça negra" souberem disso da mesma forma - com a união exaustivamente pregada, traduzida na luta negra para conquista dos "direitos espezinhados".

Colocando as coisas desta forma, digo que se pode resumir o pensamento, a avaliação e o projeto das lideranças desse primeiro momento, dizendo que predominantemente faziam uma avaliação moral da questão racial e, portanto, da forma de resolvê-la - daí a grande ênfase numa mudança radical de atitudes (uma rígida etiqueta até), na educação das crianças e dos jovens, na constituição e preservação da família, na dedicação ao trabalho. Nessa perspectiva

é que fazem sentido também a exaltação à saga negra da escravidão e a reclamação da dívida (branca) contraída durante séculos e não paga; a celebração de heróis negros e brancos da liberdade e o ritual das datas que os louvavam como "salvadores"; a imposição do pesado fardo da culpa negra (que acabava maior que a branca) pela persistência de uma situação infamante no presente, que a desunião, o vício e a indiferença da maioria ajudavam a produzir - era assim, antes de tudo, o estatuto da honra com sua face oposta e complementar, a vergonha/desonra que presidia o cálculo das lideranças; mais que apenas a fria contabilidade capitalista da exclusão e da miséria.

Afinal, não podemos esquecer que nossas elites (ajudadas até pelos ecos de um coro de vozes brancas e mesmo negras) construíram e propagaram, pedagogicamente, ainda durante e ao final da escravidão, a imagem do negro como naturalmente eivado de vícios e crimes - que a "nefanda instituição" só ajudara a atualizar e dar ênfase. E que agora, ganha a liberdade, só disciplina, ordem e trabalho poderiam manter controlados e, quem sabe, paulatinamente extirpar (1).

Cuidadosamente elaborados em formas mais sofisticadas para as elites - através de cartas, relatos, estudos e de uma rica iconografia - e outras mais populares para a grande massa - com os contos, folhetins, novelas, cantigas -, as imagens projetadas por essa fotografia passam também para os próprios "modelos" que, a partir delas, se vêem e falam de si. Ou, pelo menos, dos irmãos que ainda não se deram conta de como são eles.

Se as formas primeiras atingiam mais as próprias elites e as outras podiam ter alcance bem maior, junto com elas e até nas mesmas fontes iam também (e talvez com mais chance com o grande público até de negros) as matérias dos jornais da chamada grande imprensa que, desde as últimas décadas do XIX e primeiras do XX, se encarregavam de também construir, reproduzir e espalhar o retrato do negro, que, não mais o escravo, guardasse em si as marcas que o cativeiro deixara e que sua origem o faz carregar (Schwarcz, 1987). Com isso quero dizer que, tal como as outras, as matérias de jornais são também interpretações no melhor estilo a informar as interpretações sociológicas ou a leitura mais funda da sociedade de modo mais amplo e das lideranças negras em particular. Coisa que um simples exame da imprensa negra permite confirmar.

Assim é que, juntando as várias imagens, as terríveis personagens negras dos romances, cuja aparência incutia medo e traduzia maldade - como o velho feiticeiro d'O Tronco do Ipê de José de Alencar ou, muito antes, Pai Rayol, de J. M. de Macedo, eram as mesmas das notícias de bárbaros crimes nos momentos

finais da escravidão ou, ao seu término, das histórias macabras passadas como verdadeiras, cujo melhor exemplo pode ser o da Tia Josepha dos Prazeres e dos pastéiś de carne tenra de loiras crianças.

Tomando conta do noticiário da grande imprensa paulistana que já se estruturava a partir dos anos 1870, mas, pontificando mesmo, ao final dos anos 80 e insinuando-se ainda nas primeiras décadas do século XX, as imagens do negro associavam os defeitos do caráter (imoralidade, violência, degeneração) que a origem racial lhe conferia, com os males que os vícios a que se dava (embriaguez, vadiagem, prostituição) nele provocavam e com que atingiam suas indefesas vítimas. É o caso exemplar da história de Tia Josepha, que refiro aqui para mostrar na permanência futura das imagens a continuidade da ideologia. E, mais do que isso, sua absorção pelas elites negras que falam nos seus próprios jornais.

Utilizada por duas estudiosas da questão racial brasileira (Cf. Schwarcz, 1987; Azevedo, 1987), que encaminham suas interpretações em direções diferentes, a história apresenta-se como um conto (com ares de notícia verdadeira), publicado no Correio Paulistano, em 26 e 28 de julho de 1888, dividido em duas partes para melhor fixar a imagem que visava inculcar no leitor. Da longa transcrição de Schwarcz são os trechos que se seguem:

"Tia Josepha

Uma preta cozinheira, a Tia Josepha dos pastéis (...). Fabricava uns pasteizinhos de carne, macios, aloirados, apetitosos e vendia-os bem. Tinha certa popularidade na cidade e era parteira e preparava mezinhas. Dava-as beber na ausência dos médicos, as parturientes e fazia-lhes para convalescência, magníficos pastéis. Uma preciosidade e uma *humanitária* a tia Josepha. Morava com seu homem, um preto velho pedreiro, o Manoel Congo, em uma casa baixa, grande e fria, ao lado do *cemitério* (...). O primeiro sortimento de pastéis voltou intacto para casa. A *cara da negra* (...) era um *obstáculo repugnante* (...). Um espantalho de crianças respeitado e temido: A FEITICEIRA (...). A pasteleira as devorava com os olhinhos de gata, infectados de sangue a sorrir (...). A população da cidade, um tanto supersticiosa, receava a velha. Era bem possível, conjecturava, que os pastéis fossem manipulados pelo *diabo*. Açougueiro onde ela se premunisse de carne não era conhecido (...). Um dia um cidadão menos supersticioso, um *atheu* (...) comprou alguns pastéis, achou-os deliciosos e a *carne tenra* e de sabor *esquisito* (...). Um facto concorreu para a população *desfeitiçar* a velha. Livrou a Marocas (...) de uma febre maligna (...) e daquelle dia em diante fez concurrência aos chimicos da terra.

Era convidada para assistir aos partos (...). Dahi a sua popularidade" (fim da 1a. parte, 26 de julho de 1888, apud Schwarcz, 1987: 238).

Se o conto terminasse aí, a mensagem era, afinal, positiva em relação ao negro, afirmando o erro do julgamento apressado, com base na ideologia racial vigente - que vinculava raça a caráter e comportamento. Mas, como não era um conto de fadas, as personagens não podiam de sapos virar príncipes, ou de mouras tortas princesas. Por isso, a "verdadeira" lição vinha com a segunda parte da história da velha negra que fazia curas e fabricava pastéis:

"Chamaram-na um dia para ver um doente - a Nini, a filha de D. Eulalia, mulher do Tabelião Freitas (...). As beberagens de tia Josepha não produziram o menor effeito. O médico, afinal chamado, desenganou-a, dizendo que o tinham chamado muito tarde (...). Uma noite, a Nini (...) espirou nos braços de D. Eulalia ... (...). Meia hora depois de tudo acabado (o enterro) o Manoel Congo *rebocava tranquilamente* a parede que fechava a Nini para sempre no seu pequeno túmulo (...). Reações violentas e esgotamentos nervosos (...) invadiram o organismo da pobre mãe. A Josepha (...) obsequiava-lhe sempre com os pasteizinhos de coelho, polvilhados de assucar muito saborosos. Ao assentamento da pedra (oito dias depois, como informa Azevedo, 1987: 18) a mãe quiz ver ultimamente a filha (...).

Ao levantar o tampo do caixão (...) lá dentro só viu-se ossos (...) muito claros e uma caveira de criança a rir-se. Nada de Nini, nem sequer o travesseirinho de cetim (...). A superstição criou azaz, avolumou-se e pairou sinistra e ameaçadora sobre a casa de tia Josepha e Manoel Congo. A polícia cercou o casarão e nada ou quasi nada descobrira, fios de cabelos, caixos louros, fitas, fragmentos de roupas de crianças. O povo invadiu a casa, cônscio de que alli estava a explicação daquella transformação rápida de Nini. Encontraram debaixo de uma mesa de cozinha, artelhos e phalanges, pequenos ossos, indubitavelmente de crianças (...). A notícia voou pela cidade. D. Eulalia, ao sabel-o, ergueu-se da camma, onde gemia semi-louca. Passou-lhe uma idéia rápida pela mente, sentiu um nojo enorme, invencível, doia-lhe o estômago, apertava-o com ambas as mãos, esforçando-se para não lançar, os vômitos subiam, subiam ...

Tinha comido a sua filha em pastéis" (Arthur Cortines, 28 de julho de 1888, apud Schwarcz, 1987: 237-239).

O conto, cuja transcrição, feita pela autora, utilizo aqui, é uma peça exemplar do discurso racial brasileiro da época e, pela sua natureza, de suma importância e eficácia (simbólica), cujo efeito só é possível - tal como nos ensina

Lévi-Strauss para o canto do xamã ajudando o parto difícil da mulher - porque todos partilham da mesma crença. Neste caso, em vez do xamanismo que cura, o racismo que desacredita o negro.

Nesse sentido, além das "trajetórias semelhantes" que, segundo a autora, seguem sempre as notícias - "de 'pretos feiticeiros', porém trabalhadores e bons, tia Josepha e seu marido passavam a negros feiticeiros, assassinos, bárbaros e totalmente imorais" -, que, em termos do julgamento social do negro, iam "da suspeição à aceitação e, por fim, à própria confirmação de 'preconceitos'" (p. 239), penso que é preciso assinalar, enfaticamente, o caráter moral que preside o curso (ou esse curso) da definição social do negro.

Sem esquecer, como bem lembra Schwarcz, o momento e o contexto em que aparece o conto no jornal (aquele da nova situação em que deveria ser enquadrado o negro), cabe dizer que não era a eficiência no trabalho que se deixava de creditar ao negro agora livre - os pastéis eram gostosos, as mezinhas surtiam efeito, as paredes não caíam. O que impedia a aceitação social do novo estatuto do negro era (é) a ausência de um sentido de moralidade que mesmo do criminoso se cobra e que o negro, ao desconhecer, confirma a meia-humanidade da raça.

Os "bons" senhores que os escravos assassinavam cruelmente, das notícias dos últimos momentos da escravidão, eram, agora, os pacatos cidadãos que tinham suas crianças servidas em pastéis. Na trajetória, a mesma monstruosidade negra (da raça africana). Não era isso, aliás, que ensinavam as teorias raciais tão amplamente aceitas por nossas elites? Não admira então que seja a questão moral que ocupa grandemente o pensamento das elites negras paulistas no seu julgamento da questão racial e, particularmente, na sua mensagem ao negro. E que vai além desse primeiro momento (anos 30), chegando até o discurso dos anos 50 - mais em São Paulo, menos no Rio.

Na verdade, parece que o rompimento com esse tipo de avaliação - que tem um pé atado nas formas de pensar sobre raça, que deram no conto da tia Josepha -, só vai se dar no último momento examinado neste estudo, quando a questão política, informada pelo dado racial e marcada fundamente pelo dado econômico, vai prevalecer sobre as demais - mesmo que essas não desapareçam completamente.

No texto abaixo, de destacado editorial do jornal "A Voz da Raça", um retrato fiel (e no melhor estilo) do discurso que reclama a moralidade da raça - falando exatamente do footing que referi no início deste capítulo:

"A Rua Direita

CORROMPIMENTO SOCIAL

DEGRADAÇÃO MORAL

Rajovia

Um dos lados deploraveis que vem caracterizando os homens de côr da atual geração é, sem duvida, o malfadado passeio da rua Direita.

(...) Não ha motivos que justifiquem esse footing funesto, verdadeiro atestado de CORROMPIMENTO SOCIAL.

Nem razões ha que atenuem essa capoeiragem desenfreada, eloqüente demonstração de DEGRADAÇÃO MORAL.

Tétrica descambada!

A rua Direita é um vasto paraiso de envilecimento porque a sua frequencia domingueira desconhece, ou finge desconhecer, as mais comezinhas regras de educação social e tem satanico prazer em violar as leis de moral, tão necessarias ambas para estimulo e amparo do progresso geral (...)" (A Voz da Raça, São Paulo, abril de 1937, Ano IV, Nº 64).

E, para completar o discurso, o artigo do número anterior sobre o mesmo assunto, que esclarece a lição dada acima:

"Deploravel

Rajovia

A RUA DIREITA, sua frequencia e remedios

Direito natural que assiste á todos os agrupamentos humanos, as paradas de elegancia, os 'footings', os passeios, são complementos dos habitos sociais dos civilizados (...).

Na capital paulista, na esplendida terra da garôa tambem se cultiva o bélo habito.

A rua Direita, no centro, principalmente aos sabados, é uma colmeia imensa de mestiços, e negros, louros e azuis, homens e mulheres, crianças e bébés, casados, solteiros, e viuvos, civis, policiais e militares, estudantes, boemios, e 'jeunes fils', governantes e governados, artistas, operarios, etc, que, numa confusão infernal de vozes, que vão fazer o 'footing' (...).

O que porém, não pode prevalecer (...), é o circulo viciado daquela passeata; é a pouca vergonha que se nota; é o descaramento das ações praticadas que fazem 'córar um fráde de pedra'.

É preciso acabar com os ajuntamentos de dons juans sem escrupulos, de rodinhas de incomportados. É necessario extinguir esses focos de obscenidades

que provocam as cenas mais escandalosas; esse misturar de homens e mulheres sem a minima sombra de pudor, sem nenhuma compostura.

É urgente terminar com esse relaxamento que depõe contra os nossos fôros de raça progressista. É imprescindível uma reforma nos costumes, nos gestos; nas ações e, sobretudo, nas 'galanterias' de lupanar que ali campeia livremente. É necessario cessar esse centro desmoralizador da raça, (pobre raça sobre a qual uma pequena mancha se torna uma nódoa tremenda).

Às sociedades de bailes cumpre esse trabalho salutar. Só a roupa não resolve o caso (...).

Escola e Moralização, Respeito e Sobriedade, mais Elegancia, Disciplina e Educação, antes que outras medidas sejam tomadas.

À ação, pois, Sociedades dansantes, disciplinar seus associados, ensiná-los a se portarem como 'gente' civilizada e depois ao 'Footing'" (A Voz da Raça, março de 1937, Ano IV, Nº 63).

2 - Os "negros modernos" agitam e pensam

Surgidos no bojo de um conjunto importante de acontecimentos e idéias que, de qualquer modo, imprimiam neles suas marcas e a que não deixavam de estar atentos os primeiros líderes de movimento negro - que, como vimos, se intitulavam de "modernos" -, os movimentos de protesto político e promoção social organizados nos anos 30 e, principalmente, as interpretações sociológicas que seus organizadores produziram, guardam em si os sinais daquele contexto.

Falando em termos da construção do pensamento social brasileiro, essas interpretações das elites negras do primeiro momento da luta foram produzidas entre a discussão sobre raça e formação da nacionalidade, no final do século XIX e os estudos sobre situações raciais realizados no início dos anos 50. São, portanto, as marcas daquele debate - por sua vez herdeiro e caudatário dos brados contra os males raciais desde a colônia -, que incluía, como pontos altos, a idéia da inferioridade racial dos não brancos e a tese do branqueamento, que se

pode ver no discurso das primeiras lideranças negras que, desse modo, nas suas ambigüidades e ambivalências, lhe dão continuidade. O que significa dizer que estou tomando as interpretações como incluídas no processo maior da produção histórica do pensamento brasileiro.

A partir da avaliação maior que faziam (e que privilegiava a questão moral), a proposta mais geral das lideranças negras, na década de 1930, era a da integração do negro à ordem social vigente no país e, para isso, queriam tornar amplamente efetiva a ordem social competitiva instalada após a abolição da escravatura. Isso significava, para essas lideranças, estender aos negros, realmente, a "igualdade de direitos", que pressupostamente a nova ordem assegurava a todos os cidadãos, garantindo a eles o lugar que ainda não tinham nela:

"Focalizamos no ardor intenso das nossas possibilidades, tudo quanto diz respeito aos direitos integraes da RAÇA NEGRA na communhão social brasileira

O dia de fé da raça negra

13 de Maio sinão fora a pagina mais brilhante que o Brasil escrevera (...), envolve na grande e ampla expressão de legenda que escapa ao determinismo envolvente das paixões, para tomando aspecto de lucta avisar (sic) cada vez mais, o anceio que a raça negra deve sustentar, como ponto de honra na grandeza que esta mesma raça projectou no trabalho amargurado de três séculos, para crystalisar a base economica do Brasil.

Assim, o 13 de Maio, torna-se o marco de honra, de onde a raça negra começou a jornada em conquista dos direitos que são peculiares a todos individuos" (O Clarim da Alvorada, São Paulo, 13 de maio de 1931, Anno VIII, Nº 32).

Com esse texto estampado no jornal para reclamar da extinção do feriado daquele que, como vimos, era seu "Dia de Fé", os negros aproveitavam para, junto com isso, afirmar seu significado para a luta de conquista de direitos e integração que começava.

Esse foi, na verdade, o principal esteio da luta e da convocação da massa negra que era chamada enfaticamente a integrar-se nela, para chegar assim à outra integração.

Era principalmente no plano de efetivação do projeto de integração do negro à nacionalidade - pois para as elites negras ele se encontrava "emparedado" por seus muros - que aparece melhor o tipo de avaliação que elas faziam e as influências ideológicas que tinham assimilado como podiam. No mesmo Clarim,

reclamando da falta de apoio a um congresso que pretendiam realizar, as lideranças bradam, desde o título da notícia e mais no que se segue:

"Os adversários de si mesmo e o nosso congresso

(...) Porque nada podemos realizar em nosso meio - não encontramos neste último apoio, destende-se tudo por essas orgias diárias, onde essas jovens negras rolam na lama mais sórdida, amparadas pelo 'deboche' do branco, e pela ignorância e maldade dos próprios negros; - em virtude dessa grande falta de amor próprio de uma infinidade de negros 'malandros', sem composturas, que vegetam perniciosamente, numa promiscuidade indecorosa, no meio daqueles que se recolhem, numa conservação de respeito, porém prontos para concorrerem na formação do nosso meio escolhido (...)."

Assim como reclamavam do desinteresse pela causa e do comportamento de seus irmãos de cor, salvando porém os que, como eles, se preocupavam com ela, também clamavam na mesma matéria do jornal contra seus próprios parceiros:

"Esses idealistas encastelados, que nada querem a não ser pequenas gloriolas pessoais, atravancadores de caminhos (...)" (O Clarim da Alvorada, São Paulo, 25 de janeiro de 1930, Anno VI, Nº 23).

Assim, as lideranças de 30 pensavam sobre a situação do negro no Brasil, ligando sua origem e persistência, de um lado, à ação deliberada do branco - principal responsável por ela - mas, de outro, à omissão e, muitas vezes, à ação deliberada do próprio negro. Essa idéia aparece no seu discurso inclusive utilizando uma frase atribuída a José do Patrocínio, sempre repetida ao longo dos anos e dos vários jornais que circularam nesse período, apresentando-a como "a sentença lúgubre de Patrocínio": "Inimigo do negro é o próprio negro".

As palavras do "tigre da abolição" se aplicam especialmente aos membros da massa negra pelo seu comportamento indevido - freqüência a gafieiras e botequins, gosto exagerado pela bebida, fuga do trabalho certo e permanente, falta de apoio e até de constituição da família "organizada", descuido com a educação dos filhos e, junto com esses "defeitos" ou "vícios" particulares, também aquele que através de cada negro atingia a raça toda - a falta de união em prol da luta comum para o "alevantamento moral da raça". Com esse tipo de atitudes prejudicavam a imagem do negro (marcada ainda sempre, segundo sua leitura, pela ausência de moralidade e pelo vício), contribuindo para manter sua identidade estigmatizada e uma visibilidade negativa e perversa. Por outro lado, a frase também é dirigida, como vimos, aos componentes das próprias elites dirigentes das

organizações negras, acusadas de usarem a causa negra para seus próprios interesses - coisa que constitui um tipo de acusação ainda bastante presente nos anos 40 e 50 no movimento paulista e até nos anos 70/80 com o MNU.

Entretanto, se os conflitos internos ao meio negro e a influência da polarização da sociedade mais ampla, que eles reproduziam, gerava rachas no movimento, o mesmo não acontecia quando o que estava em pauta eram as avaliações e interpretações das lideranças sobre a questão negra. A julgar pelo discurso expresso n'O Clarim da Alvorada e na Voz da Raça, de orientação mais à esquerda o primeiro (do grupo de Correia Leite) e de feição proto-fascista o segundo (liderado pelos irmãos Veiga dos Santos e grupo da Frente Negra), a extrema divergência de orientação não parece repercutir na postura das lideranças frente à situação do negro. Dos campos opostos em que se encontravam, quando o objeto de seus olhares era o negro, todos viam as mesmas coisas.

Dois aspectos poderiam ser destacados ainda neste primeiro momento da luta negra. De um lado, a penetração da "Frente" no chamado "meio negro", conseguindo uma participação dos seus setores mais populares em um nível talvez nunca mais alcançado e, de outro, as primeiras divergências entre os membros das elites dirigentes que culminaram em conflitos internos e cisões no movimento.

Esta participação da massa negra era fruto, entre outras coisas, como foi dito acima, de uma intensa propaganda realizada quase em nível pessoal por grupos de negros oriundos do grande contingente de desempregados, que dedicavam-se totalmente a essa tarefa. Além disso, a proliferação de pequenos jornais, ao lado dos dois mais importantes, o "Clarim da Alvorada" e "A Voz da Raça", foi elemento decisivo para a propagação do ideário do movimento. Desse modo ficavam, por assim dizer, cobertas todas as faixas da população negra, o que garantiu, segundo mostram as análises sobre essa fase, uma participação massiva e ativa de todas elas. As provas disso variam, desde as atitudes das empregadas domésticas, agora mais ciosas de seus direitos (e vistas por isso como "criadoras de casos", mas também como gente "direita" e confiável pelas patroas), até a realização de protestos públicos contra atos de discriminação.

De outro lado, apesar de partilharem dos mesmos ideais de luta, as elites negras e seus seguidores acabaram encaminhando diferentemente sua ação para atingí-los, e isso provocou tensões e até mesmo cisões no meio negro. Como demonstram análises sobre o período (Cf. especialmente Andrews, 1991; Bastide, 1953; Fernandes, 1976; Hanchard, 1991; e Mitchell, 1977), as origens das divergências, que culminaram em cisões, prendem-se particularmente à orientação

imprimida à Frente Negra (e daí ao movimento em geral), de cunho nacionalista exacerbado, nos moldes da versão brasileira do fascismo, ou seja, a Ação Integralista, à qual declara-se solidário, em nome da Frente e de seus "200.000 negros", seu dirigente principal, o "doutor" Arlindo Veiga dos Santos.

Com este tipo de orientação não concordaram outros membros da Frente Negra, em particular o grupo do "Clarim da Alvorada" (ao qual pertencia José Correia Leite, um dos mais antigos e respeitados líderes negros), que aliás também acusavam os irmãos Santos (Arlindo e Francisco) de dirigirem a Frente de forma autoritária e visando seus interesses políticos particulares (Cf. Fernandes, 1976; Correia Leite, 1968) (2). Isso tudo levou esse grupo a abandonar a Frente Negra, voltando a atuar através de seu jornal e do Clube Negro de Cultura Social, que Leite fundou nesse momento. A questão se desdobrou em um conflito interno, já referido neste trabalho, cuja ocorrência e proporção foi assim interpretada por G. R. Andrews:

"A Frente Negra, de início, tivera o apoio de um amplo espectro de opiniões políticas no interior da comunidade negra, mas alguns meses depois de fundada caminhava para um relacionamento próximo com o integralismo (...) (com o qual compartilhava) um insolente desdém pela democracia liberal e uma aberta admiração pelo fascismo europeu (...)".

Para Andrews:

"A orientação fascista tanto dos integralistas quanto da Frente refletia as ansiedades das classes média e média baixa de São Paulo, bem como seu medo das poderosas pressões vindas de cima e de baixo (...) (no que se incluía) a liderança de classe média da Frente Negra (...)",

mas não os negros de modo geral, pois, na descrição do autor:

"Na medida em que a organização se aliava mais estreitamente com o integralismo (...) ela foi perdendo, progressivamente, o apoio tanto da classe trabalhadora como da classe média negras, levando os dissidentes moderados e de esquerda na cidade de São Paulo a criar o Clube Negro de Cultura Social e a pequena Frente Negra Socialista" (Andrews, 1991: 34).

A reação dos dirigentes da Frente não se fez esperar, com duros ataques no seu "A Voz da Raça" aos "Judas da raça" e o envio de sua milícia para empastelar o jornal "Chibata", que Correia Leite criara especialmente para responder os ataques e criticar a orientação daquela organização e seus dirigentes, como também mostra o autor citado.

No que diz respeito aos objetivos da luta negra neste primeiro momento, e às estratégias propostas para atingí-los, não há dúvida de que a palavra de ordem dirigida aos negros era a da sua *integração*, a mais completa possível, como cidadão brasileiro, à ordem social vigente, na qual deveriam gozar, como tal, de todos os direitos.

Exigindo isso, as elites negras tinham em mente o que consideravam a tragédia injusta da escravidão, a certeza do triunfo de sua extinção, mas, acima de tudo, a saga heróica e o papel essencial do negro na construção do país:

"Ave Libertas

Rajovia

É com prazer que experimentamos passar mais um marco da estrada da vida (...) distanciando-nos dos tempos inquisitoriais e semi-barbaros, falho de caridade cristã, carente de fraternidade humana, que se chamou: escravidão.

(...) É sorrindo, qual felizardos - que vemos passar treze de maio levando-nos para longe do inglorioso jornadeio.

É sorrindo que vemos a magestade da obra que, aqui nesta terra imensa de Santa Cruz, - mercê de Deus -, realizamos essa formidanda extensão de progresso sempre crescente, cujo alicerce, demarcação, defesa, economia, patrimonio, tradição, é dos nossos, é obra inegualavel da raça martir.

É um não acabar de grandezas e sacrificios (...). São braços de gigantes, são canaviais, cafezais, engenhos, etc. São bandeiras que rasgam os sertões bravios; é pedra, é prata, é ouro, é metal. São heróis que sucumbem anonimos; é Guararapes, Barriga (Palmares), Paraguai e mui outras; é riqueza, é luta, é sacrifício, é sangue, é luz, é ciencia, é arte, é maravilha, é tudo confusão, não se separam raça negra e Brasil. É esteio da independencia e da propria independencia; é centro da primeira republica e da republica; é fator da nacionalidade que se forma.

É tudo a Raça Negra. É a sua epopéia gigantesca que inda não se findou a que sorrimos embevecidos (...).

Que as durezas do passado sejam a melhor lição para o futuro si aspiramos de fato (...) a integralização completa da Raça Negra na Comunhão Brasileira, na sua elevação moral e intelectual, artistica, tecnica, profissional e fisica, na sua defesa e proteção social, juridica e economica.

'Ave Libertas' (...)" (A Voz da Raça, São Paulo, maio de 1936, Ano III, Nº 53).

Mas havia também uma outra leitura que não via triunfo ou vitória a comemorar. Noutro jornal, outro articulista concordava com a retirada do feriado do 13 de maio e dizia:

"A esponja do esquecimento

Lino Guedes

(...) Bem avisada, andou a republica de outubro, passando a esponja do esquecimento sobre o facto desconcertante para a maioria dos brasileiros que a data recorda.

Como e para que festejarmos officialmente a abolição do trabalho servil? Que conquista fizemos nós, se não fomos além do cumprimento de um dever rudimentar? Onde a magnanimidade de um soberano ou de uma estirpe que restitue ao negro o direito que ao negro assiste pelo nascimento - a liberdade individual? Então é clemencia ou justiça vulgar restituir se a alguem o objecto que se tenha furtado?

Parece incrivel que se queira por meio de pompas e de festas com o beneplacito do Governo, relembrar as gerações que no Brasil já se mercou gente captiva, que no Brasil já houve o horror da senzala (...). Parece incrivel que se digam estas coisas inconfessaveis ás gentes do mundo e se haja por acto de alta clemencia o ter-se posto termo a tamanha ignominia" (Progresso, São Paulo, 31 de maio de 1931, Ano III, Nº 36, p. 1).

Colocada a questão nestes termos, segue-se, em conseqüência, que esta ordem não estava sendo posta em cheque (Cf. especialmente Fernandes, 1978), mesmo porque o negro participou das lutas históricas que a trouxeram e, na verdade, a razão da sua luta agora era, antes de tudo, o lugar inferior, praticamente marginal que esta lhe impunha. Entretanto, isto, que parece configurar um impasse, era traduzido diferentemente pelos mentores do movimento. Se, para os analistas desse momento (especialmente Florestan e Ianni), a sociedade brasileira reservava ao negro os seus "porões", porque a ordem social livre e competitiva do Estado liberal burguês não estava plenamente realizada (3), para as lideranças negras, que não só interpretavam, mas sentiam na pele a condição de outsiders, a leitura era outra. Tratava-se, antes de mais nada, da existência, palpável e deletéria, do preconceito de cor, contra o qual dois caminhos havia a seguir - a denúncia, como e quanto podiam fazê-lo e a elevação moral do negro. E, para ajudar na denúncia pública desse mal, o jornal "A Voz da Raça" exibia a frase cunhada por Isaltino Veiga dos Santos, secretário da Frente Negra, com destaque de sub-título do jornal:

"O Preconceito De Cor no Brasil, só Nós, Os Negros, O Podemos Sentir".

Sobre o problema do preconceito de cor, havia pelo menos dois tipos de idéia. De um lado, entre as lideranças negras, muito céticas e pragmáticas, como sempre, pensava-se que este dificilmente deixaria de existir, mesmo que o negro se tornasse "igual" ao branco e, neste caso, a "culpa" era remetida a este último. De outro, também havia a idéia do desaparecimento gradual do negro, através de um processo de reeducação ou de ressocialização por que teriam que passar tanto os negros como os brancos.

Neste ponto chegamos a outro objetivo crucial a que se propunha a luta negra nessa fase, através da palavra de seus dirigentes. Trata-se da questão da educação que, mais do que qualquer outra coisa, traduzia-se em preparar o negro para seu novo papel - chega-se até a falar explicitamente, como se sabe, no "novo negro". Esta preparação, tomada a si pelas lideranças, significava a luta contra a ignorância (vista pelo branco como apanágio da raça negra), a introdução de valores e a efetivação de práticas que tinham a ver principalmente com a organização da família, com padrões de conduta moral e de convivência social, com hábitos de poupança, formas "sadias" de lazer, etc. Tudo isso sendo definido, obviamente, pelos parâmetros do branco e como parte do projeto de ascensão social do negro, como se pode apreciar melhor nas palavras das próprias lideranças, em textos que mostram como sabiam aliar as lições e seu exercício prático, através de artigos que escreviam no jornal:

"Economia

(38) Amaral

É notavel que nós brasileiros, o espirito espansivo e prodigo; gastamos sempre mais que as nossas possiblidades economicas (...).

Entre nós, os negros, que é o que me interessa neste assunto, nota-se maior desinteresse nesta materia.

A palavra economia, como é vulgarmente chamada, sem o qualificativo "politica", quer dizer governo da casa, (guardar, poupar) para o dia de amanhã (...).

Ha, porém, entre a gente negra, uma confusão de gastos necessarios, com o superfluo e o feminismo que exerce um papel destruidor naquéles que não possuem um bom espirito moral e economico (...).

E creio que, si nós tivessemos preleções continuas sobre este assunto, certamente o mal iria pouco a pouco desaparecendo, como a (campanha da rua Direita), modificando assim, o negro, seu modus vivendus (sic) (...).

Ninguem faz de mais em preparar-se economicamente para o dia de amanhã. É notorio o numero de homens de côr, que desfrutam hoje uma vida mais tranquila (...). É tambem notorio aqueles que, aliás a maioria, que vivem a esperdiçar o tempo em exibição de si proprio e esbanjar as pequenas economias que porventura lhes sobram.

Os caracteristicos destes, é: *luxar e divertir*. O primeiro é superfluo mesmo para aqueles que possuem fortuna. Quantas gentes negras, temos visto por aí que se limitam a tudo, menos as vestimentas cheias de dobras e fivelinhas, enfim luxuosamente trajados, se metem aí pelas esquinas, cheios de pernosticidades, humilhando-se tanto a uma senhora branca, desrespeitando uma senhora de sua côr, que se lhes aproximam (...).

Qual é o resultado disto? Com qual recurso póde ele contar, si lhes sobrevier amanhã algumas desgraças? Qual é o exemplo que poderá ter a sua familia? O remedio para isto, é esforçarem-se para entrar no campo de moral e da economia.

O segundo, o divertimento, nada tem de aproveitavel, o preferido é o baile, e como o praticam é exagero (...).

E assim a raça permanece estacionaria, no estado de inercia, ao passo que já poderiamos estar bem mais além (...)" (A Voz da Raça, São Paulo, agosto de 1937, Ano I, Nº 68, p. 6).

No anúncio das promoções que juntavam os irmãos de cor continuavam as lições:

"O BAILE

O festival dansante que o grupo das Rosas Negras (grupo das senhoras da Frente Negra) promove mensalmente no suntuoso salão da 'Liga Lombarda' continua marcando exito retumbante (...).

A boa musica, num florido salão, seduzem e encantam as damas elegantes, que em vestidos luxuosos e multicôres, borboleteiam irradiando a sua graça juvenil. Rapazes elegantes e perfilados como lirios, metidos em alinhadas jaquetas á 'Torre', hostentam o seu 'aplombe' como cravos dominadores de canteiros.

E é bonito o baile: alegra-nos a vista esses volteios compassados na dormencia de um tango, no andante de um fox sincopado, ou na cadencia de uma valsa que se dança... pisando calos e... corações...

Mas... só o que desagrada, é a maneira pouco elogiavel de certos cavalheiros 'fricoteiros' que se portam devéras inconvenientes, dando uma pessima exibição de educação, o que desagrada e deprime.

Espetaculos assim, revoltam e deturpam! (...).

E, como, para os grandes males emprega-se os grandes remedios, o grupo das promotoras desses festivais já tomou sevéras providencias para que os elementos destoantes da disciplina, doravante sejam severamente castigados (...).

Positivamente! Já é tempo de se moralisar os ultimos retardatarios da ascenção da Raça" (A Voz da Raça, julho de 1937, Ano IV, Nº 67, p. 2).

Só essa reeducação do negro, visto como um ser embrutecido por quatro séculos de escravidão, possibilitaria a do branco em relação a ele. Só o novo negro "feito à imagem e semelhança do branco" permitiria a este ver naquele, outro indivíduo, diferente do ser inferior que sempre vira. Pelo menos isto era o que pareciam esperar as lideranças que tão enfaticamente compeliam a coletividade negra a adotar um novo comportamento e, assim, uma nova imagem ou identidade. Seguindo, principalmente, dois padrões, as exortações que faziam as lideranças, ora eram muito fortes, expondo as feridas da alma negra para agir como um tratamento de choque, ora, mais leves, pareciam falar, como se fosse seu, de um mundo diferente da realidade vivida pelo negro e, aí então, tudo era um "céu cor de rosa".

Nos textos a seguir, exemplares desses padrões, que falam do combate à ignorância:

"Males funereos

Rajovia

Não sabemos de mal maior que campeia entre nós que o da ignorancia. Não sabemos si tambem é uma das contas de fatalidades que muito pesa no rosario pesadissimo de infortunio lendario, que a raça descendente de Cam carrega através dos tempos (...).

Ela, é a responsavel pela anarquia social do nosso meio e opera como geradora de odios inconcebiveis e de mesquinharias inimaginaveis (...).

Entendemos bem que ser inteligente não é privilegio de castas ou raças, mas um dom de todos. Apenas, necessario é despertar essa inteligencia latente em cada sêr e promover-lhe o desenvolvimento por meio da instrução (...).

Não acreditamos hoje na vitoria do negro enquanto houver arraiais de ignorancia crassa (...)" (A Voz da Raça, São Paulo, julho de 1936, Ano III, Nº 55, p. 1).

Da formação da boa família:

"A maldita volupia

Cesario Gonçalves

Não sei si alguem lançou sobre a minha raça, alguma maldição tremenda qualquer horrivel anatêma, que se transmite de geração em geração e que mais do que nunca, agora, parece-me poisar sobre os corações angustiados a sua funerea aza maldita e negra.

Sei apenas que surgem, aqui e acolá, de quando em quando, individuos tarados, homens de virtudes negativas, velhacos confésssos, que me parece são na mão do Destino o instrumento desgraçado dessa maldição secular (...).

Falo desses beocios, cuja idiotice morbida e crassa, foi adquirida no contato infeliz com os animais anti-diluvianos que foram seus avós.

Falo com a alma revoltada e enojada, desses paisinhos de fancaria (...). Esses chefetes analfabetos fazem do matrimonio odiosa ditadura, escravisando mulheres cujo unico pecado foi serem abnegadas e santas, na maldita volupia de se imporem violentamente, como se a desgraça maior de todos os tempos não fosse como sempre foi essa escravidão moral a que ficam sujeitas as martires esposas (...).

Por que ha tantos negrinhos vagabundos e incompreendidos, tantas filhas prostituidas, ladras, mulheres negras enchafurdadas na lama da sargeta?

Por que? Qual o motivo de tantos negros bebados, cobertos de trapos e de doenças, vergonha viva da minha raça, vergonha viva da minha terra (...)? Por que? Porque não houve esse anjo tutelar que deveria ser o pae, velando cristãmente sobre eles (...).

Ou os pais compreendem ou a geração vindoura será a pior de todas as gerações surgidas na face da terra! Tolerancia, justiça e amor! Gravai bem senhores pais de hoje (...). É preciso que os pais deixem de ser os maiores espantalhos do progresso da raça. Não queiram ser nunca os responsaveis pela decadencia inevitavel da racialidade (...). Ou ha cordura e justiça, ou então desmantelar-se-á a familia, principalmente a desgraçada familia negra da minha terra!" (idem).

No "Progresso", jornal de feição conservadora (Andrews, 1991), dirigido pelo festejado poeta negro Lino Guedes, as exortações à raça podem ser ministradas em "doses homeopáticas", em uma espécie de pequenas notas espalhadas nas páginas do jornal e levando todas a assinatura de seu principal

mentor, o escritor negro Lino Guedes. Agora, alguns exemplares dessas notas, que falam de uma variedade de temas:

"Não nos esqueçamos que a profissão é complemento essencial da educação" (Progresso, São Paulo, dezembro de 1930, Anno III, Nº 31, p. 1).

"O preto que se entrega á inercia, ao vicio e á ociosidade, falta á expectativa dos que se sacrificaram para os libertar" (idem, p. 3).

"Concorreremos indirectamente para a salvação da Patria, pelo combate quotidiano á ignorancia" (idem).

"O livro e a penna são o gladio que todo o negro deverá brandir para as luctas de sua emancipação moral" (idem, 20 de agosto de 1930, Anno III, No. 27, p. 1).

"Precisamos combater a vadiagem, o vicio, o analphabetismo e a irreligião, pois sem a base do sentimento moral e religioso, cimentado pelo trabalho, é impossivel edificar a obra de emancipação moral do negro" (idem, p. 2).

Voltando ainda à proposta mais geral da década de 1930, pode-se dizer que a razão apresentada pela nascente liderança negra para a necessidade de uma luta pela "integração" do negro e para a concretização de uma espécie de Segunda Abolição, como a chamavam, era que a primeira concedera ao negro uma liberdade apenas formal. O negro não era mais escravo, mas também não gozava das vantagens e direitos do cidadão livre. Para que essa Segunda Abolição se tornasse uma realidade, era preciso que ele a conquistasse, através da organização da "gente negra" que, unida, somaria uma grande força capaz de alcançá-la. Mas havia outra razão para lutar ainda pela abolição - a existência, considerada, da escravidão que não se acabara pela pena da "Redemptora", aquela que acorrentava o negro à degradação moral:

"Retrocesso

Isneam

Estamos novamente no dia do povo negro.

13 de Maio de 36... justamente 48 anos de distancia dos nossos antepassados tão desafortunados. Na verdade, nós de hoje, também o não somos menos, porque eles tiveram a liberdade material, e nós a despeito de sermos libertos, continuamos presos á escravidão pelo lado moral.

E assim, nada mais natural, que prossigamos na marcha penosa, em busca dos proximos dias, que se nos afiguram confortadores, e como um dos mais completos balsamos consoladores, para a boa disposição de viver (...).

Continuemos pois na luta pela liberdade, que nos ha de imortalisar tambem nos corações dos povos, como sendo uma raça valorosa, um outro povo empreendedor (...)" (A Voz da Raça, São Paulo, maio de 1936, Ano III, Nº 58, p. 2).

Por outro lado, como se tratava também de completar um processo apenas iniciado com o "13 de Maio", essas lideranças cobravam do branco a parte que julgavam ter faltado para que o negro pudesse ser realmente um brasileiro com plenos direitos. Desse modo, embora possa parecer contraditório que a elite negra deste período diga que a solução para o problema do negro só ele mesmo pode dar e, ao mesmo tempo, queira a "colaboração" do branco para essa tarefa, na verdade essa contradição não existe, pelo menos no nível da ideologia partilhada pela mesma. Para ela o negro era *credor* e o branco *devedor*, e era essa "dívida" que não fora resgatada que era preciso cobrar dos "herdeiros" dos antigos senhores. No seu entender, os vários séculos de escravidão e a não complementação do simples ato de conceder a liberdade formal aos negros escravos, em termos de uma assistência especial da parte do "governo", fizera o negro ficar numa desvantangem muito grande para competir com quem quer que fosse (4).

É, então, para eliminar essa defasagem em relação ao branco que o negro precisava de um apoio concreto das elites brancas, combinado com um esforço quase sobrehumano que se exigia do próprio negro.

Para delinear melhor o pensamento dessas elites negras dos anos 1930, quero continuar usando seu próprio discurso, na imprensa negra da época - provavelmente o dado mais importante para a análise desse momento - e em documentos produzidos por líderes negros do mesmo período.

A elite negra dos anos 30 tinha uma visão da questão racial até certo ponto contraditória, se medirmos essa visão por outros parâmetros diferentes dos seus. Embora, em certos momentos de suas análises, ela chegasse a ter uma percepção bastante aguçada da situação do negro, e até mesmo das estratégias para lutar contra ela, na maioria das vezes o discurso das primeiras lideranças revela uma nítida assimilação, pelas mesmas, da ideologia do branco, o que, aliás, seria difícil não acontecer àquela altura.

Como pode ser isto, se a tese do branqueamento consistia, basicamente, na idéia da eliminação física (pela mistura racial ou pelo desaparecimento mesmo) e cultural do negro (com sua "desafricanização", como afirma Ramos), conforme já mostrei? (Cap. III). A resposta tem a ver com a eficácia da doutrinação que, mesmo tendo, no limite, aquele objetivo, traduzia-se na difusão de valores, estilos, estereótipos, preconceitos, imagens, através das mais diferentes

formas de comunicação. O que garantiu a sua "aceitação" tanto por brancos como pelos próprios negros. Sem esquecer, obviamente, as diferentes posições ocupadas por uns e outros na estrutura da sociedade brasileira e o peso disso na construção do branqueamento como idéia dominante entre os brasileiros de todas as cores.

Mutatis mutandi é disso que fala Graham, tratando sobre a idéia de raça na América Latina:

"It is now a commom place among historians to refer to hegemonic ideologies throught which, it is argued, dominant classes shape the entire culture of their society, creating the predominant intellectual categories and limiting the possible range of any challenge. These ideologies are accepted (at least for awhile) by the very groups who are thereby controlled (...). The idea of race also made possible, paradoxically, for mestizos and mulattoes - by identifying themselves with white elites as against Indian or black majorities - to accept theories that justified white domination over 'colored' populations" (1990: 1).

Por outro lado, nesta questão da adesão ao branqueamento, é possível pensar ainda em duas espécies de movimento impulsionando a favor disso.

No caso das elites brancas, além da desejada atualização do branqueamento, temos possivelmente a questão mais estrutural - inerente à nova ordem e sua solidificação - da incorporação do negro na sociedade de classes. O que juntava com seu (do negro) desejo de "integração", como nos propõe Florestan.

Quanto às elites negras, duas coisas pelo menos podem ser ditas. Primeiro que, traduzido no Brasil pela adesão à ideologia do branqueamento, trata-se de algo que tem uma validade sociológica muito maior. Estou falando da percepção elitista das lideranças negras em relação às massas negras, calcada no próprio processo de constituição dessas elites de cor, que implica sempre e necessariamente num afastamento social entre esses dois grupos. E esse fenômeno tem se dado em todos os casos em que a situação tem sido posta, quer nos Estados Unidos, na América Latina ou na África do Sul (Cf. especialmente Frazier, 1966/1957; Graham, 1990; Helg, 1990; Knight, 1990; Fry, 1991; Wright, 1995; Fredrickson, 1995).

Em segundo lugar, e aí falando especificamente do Brasil, devemos lembrar os modelos que tinham diante de si para espelhar-se essas lideranças negras. O mais próximo delas não era, realmente, a elite branca brasileira, mas o imigrante italiano bem sucedido em seu projeto de mobilidade social ascendente. O outro, distante e não branco, era o negro americano. De um lado ou de outro do Atlântico, italianos ou negros americanos tinham como seus próprios modelos as

elites brancas. Considerando esses dados, e o mais que já foi dito, não é difícil entender a adesão das lideranças dos anos 30 a um modelo branco, tal como fora aqui cuidadosamente construído.

A situação do negro no Brasil era pensada por suas elites, ligando a sua origem e persistência, de um lado, à ação do branco - principal responsável por ela - mas, de outro, à omissão e, muitas vezes, à ação deliberada do próprio negro. As coisas eram vistas em termos da "culpa" de um ou de outro e, no final das contas, parece que a balança da culpabilidade acabava pesando mais do lado do próprio negro.

A principal acusação feita ao branco era ter patrocinado a escravidão, explorando o trabalho do negro unicamente em seu próprio benefício, para depois, "libertando-o", deixá-lo entregue à própria sorte sem se preocupar com o seu despreparo para "enfrentar o mundo" sozinho. A escravidão e seu rosário de funestas conseqüências é, mesmo, um dos temas mais recorrentes do discurso da elite negra nesse primeiro momento da organização e ação efetiva das entidades negras.

Exemplos desse discurso servirão para ilustrar o que estou afirmando:

"A história dos negros brasileiros é quase plágio dos lacrimosos livros de Moisés (...). E veio o 7 de Setembro (...). Brasilidade. E para se constituir brasilidade era preciso base. E só então descobriram o caldeamento das três raças tristes. Grande, enorme mentira (...). O nosso 13 de maio, é a maior hipocrisia da nossa história. Negro liberto? Negro cidadão brasileiro? psiu, silêncio, muito silêncio (...)" (O Clarim da Alvorada, São Paulo, 26 de julho de 1931, Ano VIII, Nº 34).

"Pensou-se que só com a abolição estava resolvido o problema do negro. Mas o 13 de maio foi uma ironia. Porém a escravidão continuou e continua mais intensa e interessante pelas suas humilhações, porque, saindo o negro do regime de força deram-lhe o abandono na mais profunda ignorância (...)" (O Clarim da Alvorada, São Paulo, 31 de janeiro de 1932, Ano IX, Nº 39).

Essa linguagem, bastante contundente e em tom acusatório com respeito à situação do negro, em conseqüência da forma como se deu a abolição, era uma constante no discurso das lideranças da década de 1930, pelo menos a julgar pelas matérias dos jornais mais representativos da época ("O Clarim da Alvorada", "A Voz da Raça" e "Progresso"), que eram, também, o principal veículo de expressão do meio negro. Por outro lado, na maior parte das vezes, o discurso sobre esse tema é bastante ambíguo e ambivalente. De um lado, se exalta o "13 de maio" como um grande feito, como a data da "rendenção" da raça negra,

enaltecendo com toda a ênfase o "gesto magnânimo" da Princesa e dos "heróis" (brancos) da campanha abolicionista. De outro, se destaca as figuras dos "grandes" negros que lutaram em prol da abolição, particularmente Luiz Gama e José do Patrocínio, mas sempre como figuras complementares, que "ajudaram" a concretização desse evento.

Isso porém não é tudo. No meu entender a ambigüidade maior se revela no modo como a elite negra constrói uma história sobre a escravidão e sobre os personagens ligados a ela, quer sejam brancos ou negros. A escravidão é vista como a instituição nefanda por excelência, como a fonte de todos os males passados e presentes do negro. Mas, ao mesmo tempo em que ela é execrada como fonte de martírio do negro, é a própria escravidão também que permite que este seja exaltado como o herói construtor da pátria brasileira. Na verdade, com os "louvores" ao trabalho do escravo, tudo se passa como se a escravidão dos negros fosse o sacrifício "necessário" de uma raça para que se pudesse construir uma pátria livre para os seus descendentes e, afinal, para todos os brasileiros. Toda a retórica do discurso negro sobre a escravidão se volta sempre - o discurso é extremamente repetitivo no tocante a esse tema - para uma exaltação da "resistência sobrehumana dos nossos heróicos avoengos", do "progresso haurido à custa do suor, da dor e da desgraça secular da raça negra" e, para a sua "epopéia gigantesca".

Desse modo, embora condenando veementemente a instituição escravista, ela é, como que, o único "trunfo" de que o discurso negro pode lançar mão para "promover" a raça. Daí se poder, paradoxalmente, transformar a "palma do martírio" nos "louros da vitória" do negro, como ocorre, aliás, com todos os mártires. Assim, ao mesmo tempo em que se pode bradar contra o fato de que

"no Brasil já se expoliou o negro no seu trabalho, no seu leite materno, na sua vida; (...) se bruniu o tronco com o suor dos captivos, se tingiu o relho com o sangue dos escravos, se orçaram safras de rebentos humanos ainda no seio das mães pretas" (Progresso, São Paulo, 31 de maio de 1931, Ano III, Nº 36, p. 1),

também é possível exaltar o negro, mostrando que

"(...) aqui nesta terra imensa de Santa Cruz - mercê de Deus - realizamos esta formidanda extensão de progresso sempre crescente, cujo alicerce, demarcação, defesa, economia, patrimônio, tradição, é dos nossos, é obra inigualável da raça mártir" (A Voz da Raça, São Paulo, maio de 1936, Nº 53).

Na verdade não é apenas o martírio do negro que se condena, na medida em que a obra que este realizou faz parte do mesmo, mas o não

reconhecimento dessa "epopéia gigantesca" e, conseqüentemente, o não pagamento da "dívida" que o Brasil tinha para com os "heróicos avoengos", cujo resgate cabe aos seus descendentes exigir. É por isso, também, que entre os rituais celebrados naquela época pelos negros, o do 13 de Maio se reveste de uma importância tão crucial. É que, nele, os negros não estão celebrando apenas o fim da escravidão, mas mostrando ao mundo a sua "outra face"; a de verdadeiros construtores da pátria e da nacionalidade.

Este é, aliás, um aspecto do discurso negro e das celebrações de datas como o 13 de Maio e o 28 de Setembro (Lei do Ventre Livre), que não parece ser considerado devidamente pelas lideranças mais recentes - desde a criação do MNU -, que apenas veem naqueles rituais a exaltação do "branco magnânimo" (como a Princesa Isabel) ou do negro humilde e servil (na figura tão louvada da Mãe Preta).

Entretanto, dita em outros termos, essa forma de perceber e tratar certos eventos, pode ganhar dimensões diferentes também presentes na mesma. Se por um lado pode-se dizer que a exaltação à obra realizada pelo negro escravo está inserida numa espécie de matriz do pensamento racial das elites brancas - a da contribuição igualitária das três raças -, por outro, a insistência e a eloqüência com que se fala do desempenho da raça negra (como já mostrei neste capítulo), parecem demonstrar que, na concepção das suas elites, a parte maior dessa contribuição foi dada indubitavelmente pelo negro. A diferença principal entre a elite negra mais antiga e aquela que, no final dos anos de 1970, organizou o MNU, é que esta última tem uma concepção exclusivista do papel do negro, como será examinado em outra parte desta tese.

Retomando a questão da imposição de culpa ao branco pelo "drama" vivido pelo negro, gostaria de enfatizar que as acusações que se fazem a ele são muito mais veementes quando o discurso negro se refere aos "horrores" da escravidão. No momento em que o eixo da análise se desloca para a situação presente (década de 30), o alvo preferido dessas acusações é cada vez menos o branco e cada vez mais o próprio negro. Desse modo, a parcela de culpa do branco está vinculada principalmente a uma "escravidão física" do negro, no passado, substituída por uma "escravidão moral", no presente. Esta última sendo o resultado do despreparo do negro liberto, do seu abandono pelo branco e do preconceito contra ele que passou a reger o comportamento dos "ex-senhores".

Segundo a opinião das suas lideranças, a situação desigual que continuou a ser apanágio da "raça", não teria sido ainda senão superada, ou pelo

menos grandemente atenuada, por culpa do próprio negro. É justamente sobre esta idéia muito presente no discurso das primeiras lideranças negras (mas que, embora em outros termos, também faz parte do pensamento das que vieram depois), que quero agora novamente me reportar, destacando, a partir da própria forma como é verbalizado por elas, os elementos principais dessa "culpabilidade" do negro.

Nos trechos transcritos a seguir de um artigo de Gervásio de Moraes - um dos destacados militantes da imprensa negra paulista desde a década de 20 -, este engloba as queixas do negro pelo descaso do branco, junto com a omissão do próprio negro, que ainda caía em "armadilhas" que aquele lhe preparava. Nas suas palavras:

"Esses quarenta anos que se seguiram, depois da precipitação monárquica de 88 (...), estão caracterizados pela grande mentira, pregada dissimuladamente e miseravelmente sustentada, como saldo da grande dívida ainda não cobrada pelo negro compassivo e bom (...) [a quem] o Brasil não viu dever de preparar (...) para seu convívio, e o negro dentro de uma liberdade inopinada, brusca, incompleta, falha e fatalista, penetrou pelo labirinto desses quarenta anos, inativo, sem se perceber também de que a ele unicamente estava entregue o futuro esfacelado pela engrenagem do cativeiro".

Continuando, ele mostra que, diante da população negra que "está sitiada, rigorosamente encurralada", também "proliferam os mercenários da raça; os vendilhões de suas glórias", ou um conjunto que vai

"desde o ignorante, até ao idealista aposentado, o ex-batalhador, exausto, cansado (...), porque suas energias foram abatidas pela cachaça do estrangeiro, porque a vergonha foi adulterada pelo primeiro favor recebido do patrão (...)" (O Clarim da Alvorada, São Paulo, 13 de maio de 1930, Ano VII, Nº 26).

A idéia de que só o negro pode e deve assumir a luta para mudar sua situação e que isso depende da união de todos sob a direção dos líderes da raça, levando avante uma verdadeira cruzada pela elevação moral (principalmente) e material do negro, essa idéia está profundamente ligada ao pensamento da elite dirigente dos primeiros movimentos do meio negro. Mas ela aparece quase sempre sob uma forma negativa. Como tenho mostrado neste estudo, é indicando ao negro o que ele não tem feito, as suas falhas, que se procura instruí-lo sobre as atitudes corretas que ele deve assumir. Nesse tipo de "pedagogia" utilizada pelas lideranças negras ressalta toda uma forma de percepção e de incorporação de uma imagem negativa do negro, tal como era (é ainda, de certa forma) veiculada pela ideologia racial vigente e que acaba também sendo encampada por suas lideranças, mesmo

que estas se utilizem desta imagem para mostrar ao negro uma outra (positiva) que ele deve construir. Junto com a visibilidade social que continuam reclamando até hoje.

Desse modo, os temas principais do debate no meio negro são exatamente aqueles que revelam os tipos de dificuldades enfrentadas por suas elites para conduzir a luta negra. Entretanto, por serem vistos, ao mesmo tempo, como "defeitos próprios" do negro, constituem, na verdade, um conjunto de estereótipos sobre os quais era construída a identidade estigmatizada que o branco imputava a ele, e que suas elites, sem se dar conta, ajudavam a reproduzir no seu próprio meio.

Grande parte dos muitos textos sobre a situação do negro, produzidos pelos intérpretes negros dessa época, como tive oportunidade de constatar, clama insistentemente contra a falta de união dos negros, a sua indiferença pela própria sorte - vista muitas vezes como covardia de sua parte para enfrentar a luta - contra os "vícios" a que muitos se entregaram (particularmente o pouco caso pelo trabalho, o descuido com a família, a freqüência contínua aos botequins e aos bailes), contra a ignorância que os mesmos não procuram vencer pela educação, e também contra o egoísmo e o individualismo que impedem uma ação conjunta eficaz, ocasionando, ao contrário, a divisão no seio das próprias lideranças.

O trecho abaixo, extraído da coluna assinada por Raul Joviano Amaral, um dos principais dirigentes da Frente Negra, resume bem o pensamento da elite. Ele diz:

"E havemos de vencer. Vencer antes, a nós mesmos; vencer as paixões ruins que nos dominam; as qualidades más, o álcool, o samba - desenfreiado, o descrédito imerecido; vencer a incompreensão, a cobiça, o orgulho, o despeito que vem confirmando a lúgubre frase de Patrocínio - inimigo do negro é o próprio negro - (...)" (A Voz da Raça, São Paulo, fevereiro de 1937, Ano III, Nº 62).

Embora apareçam já quase ao final da década de 30, o tema destas observações não difere muito do que é abordado em editorial de outro jornal negro no início dessa década, a propósito do adiamento do 1o. Congresso da Mocidade Negra:

"(...) porque nada podemos realizar em nosso meio, - não encontramos este último apoio, despende-se tudo por essas orgias diárias (...) - em virtude dessa grande falta de amor próprio de uma infinidade de negros 'malandros', sem composturas, que vegetam perniciosamente numa promiscuidade indecorosa, no

meio daqueles que se recolhem, numa conservação de respeito, porém prontos para concorrerem na formação de nosso meio escolhido (...).

Nesta jornada ingrata, em quem um pugilo de moços sonhadores estão abraçados para a integridade moral e material desta raça forte, mas, desunida e desamparada, tendo em seu meio, alguns filhos ilustrados que não se orgulham, nem da cor nem dos avoengos, outrora martirizados (...).

Congresso das imoralidades, temos reunidos todos os domingos, nos dois botequins da rua Quintino Bocayuva.

E, nos dias de semana é no Largo Riachuelo (...), é simplesmente vergonhoso, é um caso de polícia.

Infelizmente, já se dança em São Paulo, as semanas inteiras sem perder-se um dia, e daí surgem as cenas mais vergonhosas, depois da meia-noite" (O Clarim da Alvorada, São Paulo, 25 de janeiro de 1930, Ano VI, Nº 23).

Ainda neste número, a propósito do 6º aniversário do jornal e da sua campanha pelos direitos do negro, este publica um artigo em que o autor afirma que tal campanha

"(...) encontrará numerosíssimos obstáculos, dentre os quais é preciso salientar o preconceito existente no seio mesmo da raça negra, a sua indolência característica, o seu desamor ao estudo, o seu desapego à família, o inveterado hábito da vida mundana, a sua indiferença ao conforto, o seu servilismo proverbial, a facilidade espantosa em apoderar-se dos piores vícios dos brancos e mil outras mazelas de difícil extirpação".

Nos termos em que se apresenta, o discurso acima mais parece ter antes saído das páginas de algum teórico da desigualdade racial do final do XIX, do que de um jornal editado por negros; a não ser pela referência à origem "branca" dos vícios que o negro adquire - e isso faz uma grande diferença.

****

Diante de todo esse quadro sucintamente esboçado aqui, poderíamos resumir agora o pensamento das lideranças negras dessa primeira fase, através da explicitação de seu projeto mais amplo para o negro.

Pode-se dizer então que o ideal predominante é, basicamente, o da integração social do negro, ou seja, o desejo de que ele tenha um lugar garantido na sociedade de classes instaurada após a abolição. As lideranças criticam a escravidão, mas, ao mesmo tempo, reclamam do "abandono" do negro à sua própria sorte quando ela foi extinta. Isto implica, afinal, na consideração de que o negro sofreu a perda de um espaço que ele possuía no "ancien regime", que não foi substituído por outro na "nova ordem". Nesta, ele já não cabia como escravo, mas também não foi alocado de vez como cidadão.

O raciocínio das primeiras elites dirigentes do meio negro, apontado acima, mostra que elas partem do princípio de que a Lei Áurea conferiu ao negro uma liberdade incompleta, ou apenas nominal, deixando-o numa situação de marginalidade, ou pelo menos da extrema ambigüidade, em relação à sociedade de caráter competitivo agora vigente.

Nesse sentido, a pretensão (ou o projeto) das lideranças, não é ainda, na verdade, pela ascensão social do negro, tal qual esta é colocada pelo ideário liberal burguês, no sentido da possibilidade - pretensamente garantida a todos os cidadãos - de acesso a qualquer dos patamares da hierarquia social. Muito modestamente, o que elas pretendem é apenas transformar o ex-trabalhador escravo da ordem escravocrata, no "trabalhador livre" da nova ordem.

Desse modo, a integração na sociedade brasileira, ou a igualdade, tão recorrentemente postas pelo discurso negro, tem uma dimensão bem mais reduzida do que, à primeira vista, pode parecer, e um nível determinado para se concretizar. Estão neste caso o acesso ao exercício das profissões mais modestas e mal remuneradas; a possibilidade de aquisição de uns poucos bens - entre os quais a aspiração máxima era um terreno ou uma casa, obviamente em locais muito afastados do centro da cidade, pois nestes já se iniciara o processo de expulsão do negro dos cortiços que ele ainda partilhava com os imigrantes, italianos

particularmente - e a reivindicação da escolaridade que se resumia ao nível de alfabetização.

Não ia muito além disso o projeto, certamente bem pragmático, das primeiras lideranças, que condizia bem com seu modo de pensar a questão negra. Neste sentido, embora incorporando a ideologia do branqueamento, o modelo de "branco" para a imagem do "novo negro" era, na realidade, o da classe trabalhadora.

Deve ser dito, no entanto, que o trabalho é pensado, mais do que tudo, como uma forma de redenção moral do negro. Desse modo, exagerando um pouco, talvez se possa dizer até que não é "ganhar a vida", como diz Florestan Fernandes, o que mais interessa como uma conquista mais sólida e almejada, e sim os ganhos simbólicos que adviriam da adesão do negro a um projeto de vida que privilegiasse a luta por um lugar certo, uma "colocação" no mercado de trabalho da nova sociedade.

De acordo com as idéias expressas no discurso negro da década de 1930, "ganhar a vida", dessa forma determinada, é o passo crucial não só para o negro sobreviver fisicamente mas, fundamentalmente, para que ele tenha uma identidade livre dos estigmas que a continuidade de sua situação de "marginal" só ajudava a reproduzir. Pelo menos na crença de suas lideranças que tanto clamavam e lutavam para que o negro também acreditasse nisso

NOTAS DO CAPÍTULO V

(1) Sobre a valorização positiva do conceito de trabalho e sua articulação "com conceitos vizinhos como os de 'ordem' e 'progresso'" no que se refere ao Brasil do final do século XIX, ver Chalhoub (1986: 251).

(2) A mesma versão me foi repetida enfaticamente por Correia Leite em entrevistas que realizei com este antigo militante em junho e novembro de 1983 em S. Paulo.

(3) É bom dizer, também, que este tipo de análise, que vincula resolução das desigualdades raciais à plena realização da ordem competitiva, é repetido, com todas as letras, em setores das elites negras nos anos 40/50 e até mesmo no final dos anos 70, já com o Movimento Negro Unificado.

(4) É a isso aliás, como já referi, que Florestan Fernandes (1978) chama de o "déficit" negro e que, mais tarde, em análise mais refinada, Hasenbalg vai interpretar como acúmulo de desvantagens.

Capítulo VI - "Conversão moral" ou "agitação cultural": o projeto de "ascensão" das elites negras de São Paulo e do Rio (décadas de 1940 e 1950)

1 - O fim do Estado Novo e a retomada da luta negra

A chamada "Revolução de 30" foi saudada pelas lideranças do meio negro paulista como um acontecimento auspicioso e um prenúncio de melhores dias, a partir da idéia de que ela representava um golpe final na velha aristocracia agrária, para os negros identificada com os antigos senhores da fase escravista. Se não se pode dizer que o protesto negro em São Paulo surgiu no rastro daquele acontecimento, também é verdade que as mudanças na composição dos grupos no poder, que ele acarretou, tiveram ressonância significativa no meio negro. Elas atuaram no sentido de fornecer uma espécie de estímulo necessário que, agregado à experiência já obtida com as primeiras associações e jornais negros (particularmente "O Clarim da Alvorada"), proporcionou o surgimento da Frente Negra Brasileira, logo em 1931 (1), conforme já vimos em outra parte deste estudo.

Essas observações têm o objetivo não só de salientar as ligações apontadas, mas de lembrar que um fato, que foi visto como um grande trunfo para a arrancada da luta negra, acabou, no seu desdobramento, tendo exatamente o efeito inverso. Estou me referindo ao regime de força instaurado pelo Estado Novo, tendo à frente o mesmo Getúlio Vargas que chegara a entusiasmar o meio negro, o qual destruiu, antes de sua real concretização, as pretensões de maior participação política das lideranças negras, com o fechamento, mal aquele acabara de se registrar, do Partido da Frente Negra Brasileira.

Desse modo, foi somente no bojo do processo da chamada "redemocratização" do país, nos meados da década de 1940, que os movimentos negros vão ser retomados, em moldes um tanto diferentes daqueles que vigoraram

nos anos 30. De qualquer modo, o período de retraimento da luta negra marcou profundamente aqueles que tinham se colocado à frente das primeiras organizações, no sentido de considerá-lo como uma perda de algo irrecuperável. Isso aparece explicitamente nas palavras de um dos mais importantes líderes negros desde a década de 1930:

"(...) com o advento da ditadura, houve um estágio, até 1945, em que o negro perdeu todo aquele acervo de lutas sociais que ele tinha conseguido" (Correia Leite, apud Nascimento, 1968: 26).

É evidente que esta "perda" não foi total, mas o abalo representado pelo freio imposto ao movimento - que pela primeira vez conseguia fazer ouvir a voz de protesto do negro "livre" - no momento de sua maior efervescência, impunha a idéia de que isto ocorrera. Entretanto, mesmo sob o "silêncio" imposto pelo período da ditadura de Vargas, alguma atividade ainda existia, embora de forma extremamente reduzida, o que certamente permitiu a retomada da luta depois.

A reorganização das entidades negras nos meados da década de 1940, diferentemente do que ocorrera antes, vai compreender duas frentes de mobilização. De um lado, temos as antigas lideranças paulistas, com um discurso fortemente unificador, falando em reunir as organizações negras existentes (pelo menos no tocante a São Paulo) numa única entidade representativa dos negros, a Associação dos Negros Brasileiros (ANB), tentativa que não chegou a concretizar-se realmente (2).

Além da ANB, cuja existência efetiva ficou mais restrita aos planos de seus idealizadores, existiu também em São Paulo a Associação Cultural do Negro, criada em 1954, que chegou a editar o Caderno de Cultura Negra e teve, de qualquer modo, prestígio bastante para centralizar as comemorações dos 70 anos da Abolição (Cf. Moura 1983).

Além disso, retomaram-se, também em São Paulo, as atividades da sempre combativa imprensa negra, surgindo nessa época jornais como "Alvorada" (órgão oficial da ANB), que circulou de 1945 a 1948; "O Novo Horizonte", de 1946 a 1954 - cujo lema era "Para seres bom negro, sê culto - o futuro da nossa raça o exige"; "Senzala", a "revista mensal para negros", como era definida (1946); "O Mutirão" (1958), ligado à Associação Cultural do Negro; "Hífen" (1960 a 1962), da cidade de Campinas, que se apresentava com o subtítulo "o traço de união da elite", e outros de menor repercussão e continuidade.

No Rio de Janeiro, por sua vez, surge a outra principal frente do movimento, referida antes, com a organização do meio negro liderada por seus

intelectuais e ativistas, alguns dos quais já havendo atuado em São Paulo. Esta frente de mobilização é representada principalmente pela criação, em 1944, do Teatro Experimental do Negro (TEN), que teve como seu idealizador e principal líder Abdias do Nascimento. O TEN vai se constituir então na outra grande expressão do debate da questão negra até a década de 50, não só através da atividade teatral propriamente dita, mas das organizações que surgiram sob sua égide, dos eventos que patrocinou e chegaram a ter repercussão para além dos arraiais da imprensa negra ou simplesmente do chamado meio negro, e de um jornal, Quilombo, que reproduzia, de certa forma, o debate em torno da questão.

Também no Rio pode-se assinalar, ainda na década de 40, a criação da União dos Homens de Cor dos Estados Unidos do Brasil (1943), que também existia em Porto Alegre, cujo distintivo eram duas mãos entrelaçadas, uma branca e uma negra e que adotou, como estabelece o Artigo 7º de seus Estatutos "as iniciais UHC e a palavra UAGACÊ, como símbolo". Nos Estatutos da UAGACÊ, onde estavam gravadas as mãos entrelaçadas, delineavam-se as finalidades da organização, que eram,

"elevar o nível econômico e intelectual das pessoas de cor em todo o território nacional, para torná-las aptas a ingressarem na vida social e administrativa do País, em todos os setores de suas atividades" (Art. 1º).

Embora não seja minha intenção analisar as proposições e o tipo de atuação da UAGACÊ (já que a mobilização e repercussão maior foi mesmo em torno do TEN), é interessante salientar, pensando em termos da tônica mais geral do discurso negro dessa fase - que combina contraditoriamente a denúncia e a conciliação -, a afirmação constante do Art. 2º dos seus Estatutos, onde se diz que ela

"não tem caráter racial, aceitando em seu seio todas as pessoas de cor e brancas que estejam ligadas aos mesmos por quaisquer laços ou que tenham simpatia pela causa".

Apresentada por L. A. da Costa Pinto como um dos "dois principais órgãos de liderança do negro no Rio de Janeiro", a UAGACÊ tinha um caráter mais assistencialista e beneficiente, embora, segundo o autor, encabeçasse sempre atos de protesto contra a discriminação da gente de cor. Comparando o TEN e a UAGACÊ, esse autor mostra que:

"O primeiro (...) foi um grupo teatral que se tornou grupo de pressão; a segunda nasceu e se mantém mais propriamente como associação que desde o primeiro dia de existência proclama ser organização destinada à ação contra o

preconceito de côr e o alevantamento material, moral e cultural do negro, por via, principalmente, da assistência social" (Costa Pinto, 1953: 30).

Além disso, em termos da composição, o TEN atraiu "mais os setores intelectuais da pequena burguesia negra" e a UAGACÊ "outros setores sociais da população negra", mais populares, do negro-massa, como se dizia, o que certamente estava ligado a uma diferença de orientação (para Costa Pinto "de mentalidade"), que aparece muito claramente nos acalorados debates do I Congresso do Negro Brasileiro, o que será visto neste e no próximo capítulos.

Considerando porém o Rio de Janeiro e São Paulo, as duas frentes principais de mobilização dos negros que antes mencionei, a ANB e o TEN, apesar de convergirem basicamente em sua meta de propugnar pela elevação cultural e ascensão social do negro, apresentam diferenças significativas no que diz respeito à forma de encaminhar essa proposta mais ampla e quanto ao alcance do próprio projeto que idealizavam para o negro.

Batendo na "velha tecla" da questão moral e da educação, o tom conservador do discurso negro em São Paulo chegava através dos escritos das mesmas antigas lideranças negras remanescentes das primeiras organizações e jornais dos anos 30.

Essa militância paulista, e que atuava em São Paulo nos anos 40 e 50 (já que as principais lideranças do Rio eram originárias de São Paulo), formada pelos "velhos lutadores", continuava aderindo ao mesmo projeto construído no primeiro momento e assim, como diziam, a bater na velha tecla da questão moral.

Desse modo, forma e caráter do discurso que já ouvimos aqui, na versão apresentada na imprensa negra dos anos 30, voltam a estar presentes, sem tirar nem por, como se diz. É óbvio que ele vem temperado pelo acúmulo das informações (inclusive intelectuais) e da experiência política que o tempo de vida e militância conferia a essas lideranças. Os trechos a seguir podem, melhor que minhas palavras, mostrar isso:

"Linha de Frente

(...) Somos os homens tristes, as mulheres melancólicas que desfilam nas 'gafieiras' e fremem nos batuques do carnaval para disfarçar o sofrimento.

Somos também humanos dignos de melhor vida. Porém sentimos o isolamento em que nos querem colocar, as injúrias que nos associam porque em 60 anos de 'má liberdade', não pudemos por nós próprios recuperar-nos da atrofia que 300 anos de cativeiro acorrentou-nos.

Somos os párias que vivemos das sobras, mergulhados pela subnutrição, poluídos pela tuberculose, infectados pela cachaça, complexados pelo desprezo e pelo isolacionismo, mau grado todos os esforços para melhorar nosso nível econômico-cultural (...)."

E após esse exame da situação, em que já se reclama também do mal que atinge os negros em ascensão social - o "isolacionismo", queixa comum desse grupo que vive longe da "gafieira" e da "cachaça" - vem a identificação das causas (e a distribuição da culpa):

"(...) A culpa é nossa, primeiro pela teimosia de vivermos, segundo porque não firmamos ainda, devido ao egoísmo e à ignorância, à imprevidência e à incompreensão, as diretrizes seguras de nossa elevação. A culpa é menos nossa; é mais daqueles cuja pomposa árvore genealógica esbarra na senzala, mas que não tem pejo em desvirtuar o empenho de nossas lutas (...)" (Alvorada, Ano III, São Paulo, fevereiro de 1948, nº 29, p. 4).

Para enfrentar tal estado de coisas continua a se pregar a união de todos para uma ação moralizadora e de elevação cultural da coletividade negra, coisas que aparecem à exaustão em textos recheados de "conselhos" como este:

"(...) O preconceito é coisa que ninguém ignora existir e combatê-lo por outro preconceito é asneira (...). Então, antes de falarmos nos clubes ou de escrevermos nos jornais, mais construtivo nos parece combater o preconceito por meio mais hábil: a ação. A ação no sentido de mostrar a cada Negro que deve melhor aproveitar o seu dinheiro; que deve procurar instruir-se, fazer-se hábil trabalhador (...); que deve interessar-se pelo destino dos filhos; que deve educá-los e instruí-los (...); que deve velar pela segurança da família, fazendo compreender a enorme responsabilidade que cabe à mulher; que esta deve estar respeitada e protegida no que tem de mais sagrado; que deve formar instituições úteis a seu desenvolvimento social (...)" (Rumos e Diretrizes, Amaral, R. J.; In Alvorada, Ano III, São Paulo, janeiro de 1947, nº 16, p. 3).

Juntando a isto a propaganda da própria ANB e suas lideranças, diz-se:

"(...) Negros, cuidemos, pois, com o máximo ardor, de nos organizar, de nos educar, moral e espiritualmente. Amparemos os negros bem intencionados e os de boa vontade, auxiliando-se nesta obra magna de empreendimento e de gigantesca projeção social que é a construção da 'Casa do Negro': a séde própria da Associação dos Negros Brasileiros (...)" (Organizemo-nos, Silva Milo, Alvorada, Ano III, São Paulo, janeiro de 1948, nº 28, p. 3).

E se união, educação e ação moralizadora e eficiente são os estandartes levantados pelas lideranças paulistas novamente, nada melhor que o exemplo americano para ser evocado e exibido no jornal. Como já mostrei neste estudo, desde os anos 30 a ação e o êxito do negro americano (na leitura das elites negras) eram fonte importante e constante de identificação e inspiração para o negro do Brasil, pela prosperidade de seu mundo, ainda que separado e não integrado à sociedade branca. Esta imagem vai persistir nos anos 60 e só sofrerá mudança maior com os movimentos negros dos anos 70 e 80, quando a essa imagem das conquistas materiais do negro (nos moldes do branco) se junta a do protesto aberto e da afirmação até radical da identidade afro-americana. Mas, nos anos 40 e 50, o negro americano ajuda a "vender" nossa própria leitura:

"Na América do Norte, todos os anos, para mais de 2.500 estudantes negros, buscam a igualdade na educação universitária (...). Os líderes da reconstrução negra que se seguiu à Guerra Civil, tinha (sic) a idéia ardente de que a educação, de certa maneira mágica, viria remover a base da inferioridade da raça negra. Organizaria então sistemas de escolas públicas (...)" (Alvorada, São Paulo, junho de 1946, p. 4).

Era ainda o modelo da Frente Negra que informava a ação e o projeto da ANB, embora sua tradução pelos "velhos lutadores" mereça de Mitchell, autor que mais recentemente a analisou, melhor referência; para ele, no período entre 1940-1964,

"The Association of Brazilian Negroes was perhaps the most sophisticated political organization to have emerged at the time (...)" (Mitchell, 1977: 142),

do que daria prova o "Manifesto em Defesa da Democracia" lançado por ocasião da criação da ANB. Em linguagem contundente e de clara manifestação de uma consciência racial, como afirma Mitchell, o documento prega o restabelecimento da democracia no país, apontando os prejuízos que o regime instalado em 37 trouxe para o negro, a histórica reação deste desde Palmares e, diante disso, as finalidades da criação da ANB:

"exigir liberdade de expressão e de reunião; combater toda manifestação de racismo no Brasil (...); exigir que as leis trabalhistas sejam estendidas para incluir empregados domésticos e trabalhadores rurais; lutar pela anistia incondicional para todos os presos políticos; exigir a eliminação da discriminação racial nas academias militares e no serviço diplomático; exigir legislação penal especial dirigida às instituições e indivíduos que praticarem

discriminação; exigir liberdade sindical e direito de greve; lutar pela educação universal em todos os níveis; restabelecer o jornal O Clarim D'Alvorada, que circulou entre os Negros do Brasil por muitos anos (...)

(ass.) José Correia Leite, Francisco Lucrécio, Raul J. Amaral, Fernando Goes, e outros." (Jornal de São Paulo, 13 de abril de 1945, apud Mitchell, 1977: 143; minha tradução).

O destaque dado por Michael Mitchell ao "Manifesto (...)" prende-se a que ele o considera a única interpretação racial do cenário político do Brasil em 1945 - o que certamente é de especial consideração para uma análise do pensamento das elites negras desse período. Mas, em que pese os termos contundentes e politicamente avançados que compõem o documento, também não se pode, em vista dele, ignorar o ideário e o discurso das lideranças paulistas desse momento, os quais, mais que no Manifesto, parecem estar nas páginas de "Alvorada", principal jornal negro da época - que reza principalmente pela cartilha antiga da pregação moral e da ascensão individual nos moldes do branco.

De qualquer modo, como também assinala Mitchell, as entidades criadas pelas lideranças negras paulistas, e as formas de ação efetiva que desenvolveram, qualquer que seja seu tom e seu rumo, permitiram, ou melhor, produziram a continuidade do debate e de formas de protesto coletivo indispensáveis a uma percepção da natureza racial da desigualdade social imposta ao negro. Não é por acaso que o "7 de julho de 78" tem lugar numa praça de São Paulo e não no Rio, este palco de outra face do movimento negro nos anos 40-50, cujo projeto vou examinar agora.

2 - A versão cultural da luta: o Teatro Experimental do Negro e o debate da questão negra no Rio

O discurso produzido pelas elites negras que atuaram no Rio de Janeiro entre os meados dos anos 1940 e 1950 surge no bojo da movimentação em torno da questão negra vinculada particularmente ao Teatro Experimental do Negro (TEN) (3), criado naquela cidade, a essa altura capital federal, em 1944, e que se constitui no veículo mais importante de acesso à forma peculiar que assumiu o debate numa parcela do meio negro da época.

O "espírito e fisionomia" do TEN, bem como os objetivos principais, as propostas e os meios de alcançá-los, podem ser identificados, basicamente, através do discurso de seu fundador, Abdias do Nascimento, e de algumas outras figuras pertencentes ao meio negro ou a ele ligadas de alguma forma. Entre estas destaca-se o sociólogo Alberto Guerreiro Ramos, que aliás exemplifica bem o modo brasileiro de lidar com a questão racial, pois, sendo notadamente um mulato, nunca é referido, explicitamente (nem se define sem restrições), como um negro realmente, mas como o intelectual identificado com a causa da "raça".

O discurso sobre o TEN aparece, em alguns documentos importantes produzidos na época de sua atuação mais significativa, como uma espécie de auto de defesa, justificativa e propaganda e, também, num período posterior a este, traduzido numa espécie de avaliação e resgate da sua obra em prol da "causa" dos homens de cor (4).

É possível mesmo dizer que, nas décadas de 40 e 50, e no tocante especificamente ao meio negro do Rio, todo o debate a respeito da questão racial, no sentido mais formal do termo, gira em torno do TEN. Não tanto, talvez (ou somente), pela expressão que tenha logrado alcançar enquanto um teatro negro, mas, principalmente, no que importa a este estudo, como o veículo da explicitação do pensamento das elites negras sobre aquele tema. Isto se dá na medida em que o TEN aparece (pelo menos na sua face mais visível) como o grande promotor da movimentação cultural que animou nesse momento o debate sobre a questão negra, atraindo para os órgãos criados sob seu patrocínio, e para os eventos que tiveram a sua chancela, não só os negros, mas também membros reconhecidos da elite

intelectual e política branca (ou vista socialmente como tal) que estudavam ou se interessavam, de algum modo, pela causa da "raça".

Fundado oficialmente em 1944, como já disse, o TEN desenvolveu uma atividade teatral relativamente intensa, encenando peças de autores brasileiros (negros e brancos) e também de autores estrangeiros, como o famoso dramaturgo norte-americano Eugene O'Neil.

Uma reportagem da Revista da Semana (nº 36, 7.9.46) - conhecida publicação da época - intitulada "Expulsaram os Negros", dá bem uma idéia da coragem e da abnegação do grupo de atores do TEN, que tentava, a todo custo, levar avante o projeto de um teatro negro no Brasil. Segundo o relato feito pela Revista, sobre a trajetória do TEN, a primeira demonstração importante do talento do grupo foi uma participação sua apresentando a última cena da peça "Palmares", de Stela Leonardos, levada ao palco no final de 1944. Convidados por Pascoal Carlos Magno, a participação dos atores negros é descrita com estas palavras:

"Os pretos fizeram a cena final com mais de cem figurantes em que predominava um magistral 'Zumbi' vivido por Aguinaldo Camargo. Essa participação valeu por uma demonstração das possibilidades do conjunto que venceu brilhantemente a primeira etapa de sua carreira".

Em maio do ano seguinte (1945), o TEN encenou a peça de O'Neil "O Imperador Jones", estreando oficialmente no palco do Teatro Municipal do Rio, para um público reduzido e que se surpreendeu com o alto nível do desempenho dos atores (5).

Quando apresentava, em 1946, no palco do Teatro Fênix, a peça "Todos os filhos de Deus têm asas", também de Eugene O'Neil e, ao mesmo tempo, já ensaiava "A Vida de Carlitos", de Henrique Pongetti, o grupo foi impedido de continuar com suas atividades naquele teatro, mesmo utilizando para o espetáculo apenas as segundas-feiras (dia de folga da outra companhia), e, para os ensaios, o sótão do teatro. É a este episódio que a Revista da Semana se refere, noticiando o "drama" da expulsão do TEN, que acabou por realizar seus ensaios em plena rua, improvisando um "palco" na Esplanada do Castelo. O próprio diretor do TEN, Abdias do Nascimento, em entrevista à citada revista, e referindo-se ao empresário responsável pelo Fênix, diz que

"há poucos dias fomos barrados à porta do teatro 'Fênix', por ordem do sr. Vital", acrescentando, mais adiante: "Evidentemente, ele não gosta dos negros. Nem nós lhe pediremos essa generosidade... Estaremos ensaiando ao ar livre".

Apesar de todos os percalços, que a reportagem citada acima ilustra muito bem, o TEN prosseguiu na sua trajetória e levou à cena um número expressivo de peças, citadas a seguir pela ordem de suas apresentações, seguidas do nome de seus autores, da data de estréia e do nome do teatro em que foram encenadas:

O Filho Pródigo: Lúcio Cardoso - 5.12.1947 - Teatro Ginástico;

Anjo Negro: Nelson Rodrigues - 1948 - Teatro Fênix;

Aruanda: Joaquim Ribeiro - 23.12.1948 - Teatro Ginástico;

Filho de Santo: José de Morais Pinho - 27.3.1949 - Teatro Regina;

Sortilégio - Mistério Negro: Abdias do Nascimento, 21.8.1957 - Teatro Municipal do Rio de Janeiro;

O Castigo de Oxalá: Romeu Crusoé - 26.1.1961 - Teatro da Escola Dramática Martins Pena (6).

A julgar pelas referências da Antologia, haveria uma espécie de hiato nas apresentações do TEN entre 1949 e 1957. Entretanto, no jornal "Quilombo", na "breve história" já citada (1950), consta que seriam apresentadas em 21 de dezembro daquele ano, no teatro Ginástico, duas peças: "Aruanda" (já referida) e "Amores de don Perlimplin com Belisa em seu jardim" de Frederico Garcia Lorca. Também se anuncia, na mesma matéria do jornal, a próxima apresentação de "Calígula", de Albert Camus, que, segundo a mesma fonte, revelaria quinze novos intérpretes. E para a Semana Santa o TEN preparava "a representação do solene drama litúrgico 'O Caminho da Cruz', do escritor Henri Gheón". Fora isso, o jornal ainda faz referência ao envio da peça "Mulato" de Langston Hughes, pelo próprio autor, e que estaria em estudos para ser apresentada pelo TEN no ano seguinte (1951).

Além do desenvolvimento das atividades teatrais propriamente ditas, deve-se assinalar como elementos importantes da movimentação do meio negro, no Rio, os órgãos criados e os eventos realizados, todos sob o patrocínio do TEN. No primeiro caso, foram instalados solenemente, com discursos pronunciados na Associação Brasileira de Imprensa (ABI), em 1949, dois órgãos que deveriam funcionar acoplados, de certo modo, ao TEN, a fim de ajudá-lo na missão a que se propunha. Estes órgãos foram o Instituto Nacional do Negro (INN) e o Museu do Negro.

O primeiro, INN, deveria ser uma espécie de "Departamento de Estudos", encarregado "de executar estudos e pesquisas de tudo que se relacionasse com o negro, quer sob o ponto de vista cultural, sociológico, histórico,

biológico, antropológico, lingüístico ou religioso" (Nascimento, 1950: 29). Sua direção foi entregue ao professor e sociólogo baiano Alberto Guerreiro Ramos, que seria, segundo Abdias do Nascimento,

"um intelectual que, aliando saber e cultura, *fosse capaz de se confundir conosco*, trazer a cultura para o meio da rua, para os morros, para os porões miseráveis onde sofre a vida a grande multidão escura" (1950: 31; grifos meus, MAMM).

O outro órgão, o Museu do Negro, deveria funcionar ligado ao INN, como "um setor de estudo", com o propósito de "estudar o negro tal como foi e tal como é", nas palavras de seu diretor, o professor Joaquim Ribeiro, que acrescenta:

"Embora reconheçamos que um dos mais valiosos alvos do movimento social que o Instituto Nacional do Negro empreende é o da recuperação do negro em diversos sentidos, econômico, intelectual, político, artístico, etc., devemos frisar que a ação do Museu do Negro não se imiscuirá diretamente nesse programa normativo, cingindo-se a sua ação unicamente a contribuir com os dados objetivos, porventura solicitados" (Ribeiro, 1950: 53-54).

Esta contribuição do Museu para a "recuperação do negro", passava, certamente, como veremos depois, pela atitude de encerrar nele, junto com os objetos da cultura negra, também as práticas e idéias que não combinavam mais, do ponto de vista de suas elites, com o negro "recuperado" (ou em processo de descomplexificação) e apto, assim, a participar da sociedade pautada pelos valores brancos.

Além da criação desses dois órgãos, o TEN promoveu a realização de eventos significativos de caráter científico, nos quais o objetivo principal era a discussão da questão negra no Brasil. Foram eles a Convenção Nacional do Negro Brasileiro (São Paulo, 1945), a Conferência Nacional do Negro, em 1949, o I Congresso do Negro Brasileiro, em 1950, e a Semana de Estudos sobre o Negro, em 1955, todos estes no Rio de Janeiro (7).

A Convenção Nacional do Negro, primeira grande promoção do TEN, teve lugar em São Paulo, de 10 a 12 de novembro de 1945, e parece ter tido um caráter nitidamente político, em comparação aos outros eventos referidos, todos de feição mais cultural.

No clima de final do chamado Estado Novo e da volta a um estado de direito, a Convenção tratou de discutir a situação particular do negro; pelo menos a julgar pelo que resultou da mesma - o Manifesto à Nação Brasileira, documento produzido a seu final.

Na espécie de histórico dos eventos organizados pelo TEN que faz em "O Negro Revoltado" (editado pela primeira vez em 1968), Abdias do Nascimento não dá nenhuma informação sobre o que foi discutido na Convenção - diferentemente do que faz em relação aos três outros eventos -, limitando-se a explicar porque foi organizada e a reproduzir o manifesto entre os textos que a coletânea traz na seção "Documentos".

Chamo atenção para esse fato pois ele significa, a meu ver, uma mudança na tônica imprimida pelo TEN às suas promoções e, de modo mais amplo, na própria orientação do movimento pelas lideranças negras que começaram sua atuação em São Paulo e que agora tinham sua base no Rio, onde se juntaram a intelectuais negros que lá viviam. Estou me referindo especificamente a Abdias do Nascimento, paulista de Franca (interior do Estado), criador do TEN e a Sebastião Rodrigues Alves que, no Rio, atuaram com Ironides Rodrigues, José Pompílio da Hora e também Haroldo Costa, Guiomar Ferreira de Matos, os atores Ruth de Souza, Jacira Silva, Agnaldo Camargo, além dos intelectuais (socialmente) não negros, como Edison Carneiro, Guerreiro Ramos, Joaquim Ribeiro e até Arthur Ramos e Gilberto Freyre, estes colaboradores freqüentes do jornal Quilombo e das promoções e campanhas do TEN.

Da discussão e reivindicação de caráter político, característica do movimento social dos negros em São Paulo, onde ocorreu a Convenção de 1945, passa-se, desde 1949, no Rio, à discussão nos moldes acadêmicos, através das "teses" e "pareceres" discutidos, aprovados (ou não) e publicados em Anais - nos mesmos termos dos cientistas que, mais tarde, essas mesmas lideranças tanto criticariam.

Desejosas de levar avante um projeto até elitista de ascensão social para o negro, suas lideranças no Rio proclamavam seu desejo de valorização do negro, mas tinham como modelo declarado as "classes superiores" (brancas) cujo estilo de vida tentavam imitar até em suas promoções.

Percebendo-se como uma elite pensante e dirigente da massa negra, que tomavam por missão adestrar naquele estilo de vida, e pensando esta massa como intelectualmente incapaz, e psicologicamente problemática - por seus recalques e complexos - aquela elite padecia do desconforto de lidar com uma situação de desigualdade racial que não podia ignorar, mas que, ao mesmo tempo, acabava não proclamando pelo menos com a necessária firmeza. Uma vez que seu projeto, conciliador por excelência, já partia da idéia (explicitamente aceita e

registrada) da existência, entre nós, de uma tradição democrática de convívio atencioso entre as raças:

"Poderíamos interpretar o acontecido como indício de que o Departamento Federal de Segurança Pública está pretendendo estabelecer uma 'linha de cor' nos festejos carnavalescos, tidos e havidos como essencialmente democráticos? (...). O negro tem sido bom brasileiro (...), em sua totalidade é gente pobre de bens e rica (...) dessa consciência de dignidade humana freqüentemente violentada pelos racistas que, desgraçadamente, insistem em tentar destruir a harmonia de raças que vem presidindo a marcha de nossa civilização mestiça" (Nascimento, 1982/68: 110, grifos meus, MAMM).

Era assim que falava o criador do TEN - como sempre se apresentava em seus escritos - na "Carta-aberta" que enviou ao Chefe de Polícia do Rio em fevereiro de 1949, reclamando da atitude de seu subordinado que o impedira (e a mais três artistas do TEN) de entrar no Baile dos Artistas no Hotel Glória, apesar de portarem todos seus respectivos convites.

Se juntarmos à contaminação por essa ideologia - de que mesmo a militância negra muitas vezes não escapa - a visão de si mesma e da massa negra que tinham as lideranças e sua atitude de emulação e deferência para com as elites brancas, bem como o desejo de fazer parte de seu mundo e obter seu aval, entenderemos melhor porque, como sustento, a avaliação que faziam de sua questão era, antes de tudo, uma avaliação cultural.

Não podia ser moral, como no primeiro momento, porque não se tratava mais de corrigir os "vícios da raça", ou de se livrar da "herança da escravidão", mas de, livres dos recalques, pela ação liberadora e catártica do teatro, adotarem estilos de vida "das classes média e alta", como se isso realizasse a mobilidade social desejada.

Mas, em 1945, parece que essa "vocação" ainda não se atualizara, como ocorrerá depois. Por isso, em vez de pareceres acadêmicos (ou nos seus moldes), a Convenção Nacional do Negro aprova um "Manifesto à Nação Brasileira" (e nomeadamente aos "Patrícios Negros") em cujo primeiro parágrafo já se vê que "o tom humilde é evidente" (Müller, 1985), bem assim a posição conciliatória de quem

"No momento em que todas as forças vivas da nação se arregimentam e se articulam em prol de sua redemocratização, impõe-se, como dever sagrado, trazer-lhe, no trabalho de conjunto eficiente e construtivo, a nossa despretenciosa

palavra de fé e a exposição daquelas reivindicações para as quais nos devemos aprestar" (Nascimento, 1982/68: 111).

Elogiando a Abolição como "aquele magno acontecimento" e invocando direitos por ela "outorgados" mas que "não puderam, entretanto, ser concretizados", por razões em que a questão racial não é citada, o Manifesto elenca seis "reivindicações", quatro específicas do negro e as duas últimas dos brasileiros:

"1) Que se torne explícita na Constituição de nosso país a referência à origem étnica do povo brasileiro, constituído das três raças fundamentais: a indígena, a negra e a branca.

2) Que se torne matéria de lei, na forma de crime de lesa-pátria, o preconceito de cor e de raça.

3) Que se torne matéria de lei penal o crime praticado nas bases do preceito acima, tanto nas empresas de caráter particular como nas sociedades civis e nas instituições de ordem pública e particular.

4) Enquanto não for tornado gratuito o ensino em todos os graus, sejam admitidos brasileiros negros, como pensionistas do Estado, em todos os estabelecimentos particulares e oficiais de ensino secundário e superior do país, inclusive nos estabelecimentos militares.

5) Isenção de impostos e taxas, tanto federais como estaduais e municipais, a todos os brasileiros que desejarem estabelecer-se com qualquer ramo comercial, industrial e agrícola, com o capital não superior a Cr$ 20.000,00.

6) Considerar como problema urgente a adoção de medidas governamentais visando a elevação do nível econômico, cultural e social dos brasileiros." (Nascimento, 1982/68: 112-113).

Dirigidas ao Estado (os "poderes competentes"), essas demandas são assumidas no Manifesto pelo "Grupo de Pioneiros" - as lideranças do TEN. A destacar nelas o fato de que, antes mesmo da criminalização do preconceito, aparece a ênfase na formação compósita da sociedade brasileira. Bem ao estilo do discurso da harmonia e da mistura racial como valor acentuado. Além disso, busca-se a mobilidade social pela educação e/ou atividade econômica. Em qualquer caso, na perspectiva elitista das lideranças que atuavam ou gravitavam em torno do TEN.

A Conferência Nacional do Negro realizou-se de 9 a 13 de maio de 1949, tendo à frente uma Comissão Organizadora formada pelo sociólogo Alberto Guerreiro Ramos, pelo antropólogo Edison Carneiro e por Abdias do Nascimento. Seu objetivo principal, segundo noticia o jornal "Quilombo", no dia de sua instalação, era

"formular uma agenda de temas para o 1º Congresso do Negro Brasileiro, a realizar-se em 1950, comemorativo do centenário da abolição do tráfico de escravos".

Ainda na mesma notícia se diz que:

"A Conferência Nacional do Negro, realizando uma extensa consulta aos estudiosos do problema negro no Brasil, marcará uma nova era no movimento geral do povo de cor. Sem qualquer intenção agressiva, a Conferência vai fazer o levantamento das aspirações do negro (...), ouvindo não somente os estudiosos, mas principalmente os líderes e associações de gente de cor e o próprio povo" (Quilombo, Ano I, nº 2, p. 1).

A Conferência contou com a participação de diversos representantes de organizações negras dos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul e Minas Gerais. Teve ainda a presença do representante da ONU no Brasil, que leu uma mensagem aos negros na abertura do encontro, e do enviado especial do "The Pittsburgh Courier", citado no jornal "Quilombo" como "o mais importante órgão da imprensa negra norte-americana", além de uma série de outras figuras de negros e brancos, muitos dos quais são citados nominalmente no referido jornal.

Durante os três dias subseqüentes à abertura da Conferência os negros se reuniram para ouvir e discutir uma série de trabalhos elaborados por estudiosos do problema do negro, por militantes das organizações negras e outras pessoas ligadas de alguma forma à questão. A indicação de alguns dos temas abordados pode nos dar uma idéia das preocupações e do tipo de problema que estava sendo considerado relevante para merecer a sua discussão num encontro dessa natureza.

O preconceito de cor (nas escolas, nos contratos de trabalho), a educação (particularmente o problema da alfabetização), o trabalho (o doméstico em particular), a assistência social, foram temas recorrentes nas contribuições dos participantes negros da Conferência. Dois trabalhos que fugiram a esta temática, ligada ao drama do negro na sociedade regida pelo branco, trataram ambos da comparação entre Machado de Assis e Lima Barreto, tomados como honrosos representantes da "gente de cor" na literatura brasileira (8).

A sessão de encerramento da Conferência foi no dia 13 de maio, "homenageando a todos - negros e brancos - que lutaram pela libertação dos escravos" (Quilombo, Ano I, nº 3, p. 7). A presidência da mesa que dirigiu os trabalhos foi ocupada pelo Sr. Paul V. Shaw (citado como representante da ONU no

Brasil), tendo ao seu lado a "Rainha das Mulatas de 1948", Srtª Mercedes Batista (9), e mais a comissão organizadora do encontro.

Guerreiro Ramos procedeu a leitura do temário do I Congresso do Negro Brasileiro (10), a realizar-se no ano seguinte (1950), que foi aprovado sem discussão pela assembléia. Falou depois o representante do jornal negro americano e, em seguida, Abdias do Nascimento e Ruth de Souza (até hoje conhecida atriz negra do teatro, cinema e televisão, chamada a "dama negra" da arte cênica brasileira) declamaram "Vozes d'Africa" e "Navio Negreiro", de Castro Alves. O discurso oficial de encerramento foi proferido pelo antropólogo Arthur Ramos, apresentado na notícia de "Quilombo" como "grande professor e grande amigo do negro brasileiro", e foi, segundo o mesmo jornal, "uma aula admirável de sabedoria, de estímulo e de consagração aos esforços da gente negra em busca de melhoria de seu nível educacional, econômico e social".

A rigor penso que se pode dizer que a Conferência do Negro não se encerrou aí, na medida em que ela foi também uma espécie de encontro preparatório ao I Congresso do Negro Brasileiro, escolhendo-se naquela o seu temário e a sua comissão organizadora, aliás a mesma que a dirigiu.

Por outro lado, essa continuidade está expressa também na finalidade a que se propunham os dois encontros, definidos já no discurso de abertura da Conferência por Abdias do Nascimento, ao apresentar oficialmente o TEN:

"A Conferência Nacional do Negro se integra nesse programa (do TEN) como instrumento de decifração do negro brasileiro. Com efeito, a população de cor, em virtude de seu baixo nível cultural, não tem a preparação necessária para definir os seus próprios problemas. Precisamos ouvir os estudiosos, consultar os entendidos e ouvir os próprios negros. É com este fim que nos reunimos nesta semana, numa homenagem aos que lutaram pela libertação dos escravos e nos deram o 13 de maio, como nos reuniremos em setembro de 1950, no I Congresso do Negro Brasileiro, comemorando o centenário da extinção do tráfico escravista" (Quilombo, nº 3, jun/1949, p. 11).

Na verdade, a julgar pelas afirmações transcritas acima, o Congresso não seria bem "do negro", mas de intelectuais brancos "sobre o negro". O que parece se confirmar na sua convocação, publicada no mesmo número do jornal "Quilombo" (p. 5), em que se lê:

"A Conferência Nacional do Negro convida os escritores, os historiadores, os antropólogos, os folcloristas, os musicistas, os sociólogos e os intelectuais em geral a prestigiar, com a sua colaboração, a realização do

Congresso, e pede a colaboração de negros e mulatos, homens do povo, para que o Congresso possa ser representativo das aspirações e tendências gerais da população de cor".

Como se pode ver, negros e mulatos aparecem ai quase como elementos necessários para justificar um evento que, afinal, fora organizado para tratar deles. Como objeto principal da discussão acadêmica a ser desenvolvida, eles apareciam para dar a "cor", mas não o "tom" do encontro, pois este, segundo as pretensões elitistas das lideranças, e suas idéias sobre a massa quase inculta, seria dado pelos "estudiosos" e "entendidos" no assunto, que diriam ao negro o que ele deveria querer saber sobre ele mesmo. O que era bem diferente da tônica da Convenção de 45, que, em vez de "decifrar" o negro, queria alocá-lo socialmente.

Para que se possa ter uma idéia da orientação imprimida ao Congresso, transcreverei aqui o seu temário. Apesar de ser bastante extenso, acho importante apresentá-lo na íntegra, não só para evitar de fazer uma escolha pessoal de itens, como também em razão da relevância do evento, que mereceu, inclusive, uma publicação especial, que já foi editada pela segunda vez (11).

"TEMÁRIO DO 1º CONGRESSO DO NEGRO BRASILEIRO

HISTÓRIA

I - Os elementos negros importados. O tráfego de escravos. Distribuição dos africanos no país. Números do tráfico. Estatísticas da população escrava nas províncias. A migração interior de escravos (tráfico interno).

II - Castigos de escravos. Deformações conseqüentes do trabalho escravo. O escravo nas plantações de cana-de-açúcar, de café, de algodão. O trabalho doméstico.

III - Os quilombos e as revoltas de escravos. Palmares. Os negros malês da Bahia. Os balaios. O movimento de fuga das lavouras paulistas.

IV - Contribuição do negro à abolição e à campanha abolicionista. Luiz Gama e José do Patrocínio. As juntas de alforria.

V - O valor do escravo, na África e no Brasil. Os mercados de escravos. As crias.

VI - Os Terços de Homens Pretos (os Henriques). Colaboração do negro na luta contra o invasor holandês. O negro na guerra do Paraguai. O negro nas bandeiras. O homem de cor na Inconfidência Bahiana (1798). Contribuição do negro à Independência. Participação do negro nos movimentos populares de 1822 e 1849. João Cândido e a revolta da Armada (1910). O negro e a FEB.

VII - Figuras eminentes de negros.

VIDA SOCIAL

I - Condições gerais da vida da população de cor. Caracterização social da população negra. Distribuição social da população negra. Distribuição social e espacial da população de cor.

II - Aspectos demográficos. Crescimento da população de cor. Estado e movimento da população de cor. Natalidade e mortalidade. Mortalidade infantil. A população de cor segundo os recenseamentos da República.

III - Sistema de vida da população de cor. Hábitos alimentares. Habitação. Profissão. Higiene. Educação. Relações Sexuais. Poder aquisitivo. Associações culturais, recreativas e beneficientes. Jogos e passatempos. Condições de trabalho.

IV - Aspectos patológicos da população de cor. Criminalidade. Vadiagem, alcoolismo e prostituição. Doenças freqüentes na população de cor. Doenças trazidas da África.

V - Status social do negro. O negro e o mulato na literatura, nas ciências e nas artes. O negro na cidade e nos campos. As favelas. O negro nas forças armadas. O negro e o mulato na Igreja, nas profissões liberais, na indústria e no comércio. Migrações da população de cor. Padrões de vida.

VI - Assimilação e aculturação da população de cor. O contato de raças. Os subtipos resultantes do contato de raças. Importância social e histórica do mulato. O intercâmbio sexual entre as nações africanas. A discriminação de cor, seus motivos, suas conseqüências, sua importância.

VII - Possibilidades de organização social do negro e do homem de cor, tendo em vista a elevação de seu nível cultural e econômico. Orientação vocacional do negro e do mulato. Desenvolvimento do espírito associativo.

SOBREVIVÊNCIAS RELIGIOSAS

I - A religião dos nagôs. A religião dos Gêges. Os candomblés de caboclo. Macumba e Umbanda. O tambor de mina. Os parás. Os xangôs. A cabula.

Contribuição do negro à pajelança. Os ritos funerários. A feitiçaria e a adivinhação. O sincretismo religioso. Processos aculturativos da religião do negro no Brasil.

II - Organização e funcionamento das casas de culto. Influência da casa de culto na vida civil. Os chefes de seita e sua importância para a população de cor.

III - O curandeirismo.

IV - A música, a dança e o canto rituais.

SOBREVIVÊNCIAS FOLCLÓRICAS

I - Folguedos coletivos. Bumba-meu-boi. Quilombos. Macaractús. Afoxés. Rodas de samba. Makulelê. Capitão do mato. O auto dos Congos. O frevo. Batucadas. Os cordões carnavalescos. Escolas de samba. O louvor a São Benedito.

II - Disputas dialogadas do negro e do branco. Pai João.

III - Formas de luta. A capoeira de Angola e suas várias formas. O batuque, os batuqueiros e a pernada.

IV - O negro e o mulato no folclore nacional.

V - Os contos populares de procedência africana. As canções de trabalho.

LÍNGUAS

I - O nagô. O gêge. A língua de Angola e do Congo (quimbundo). O dialeto muçurumim. As línguas faladas nos anos da escravidão. As línguas faladas atualmente no Brasil.

II - Transformações do quimbundo, do nagô e de outras línguas no Brasil.

III - Modificações devidas às línguas africanas no português do Brasil.

IV - A língua falada e a língua cantada. Vocabulários.

V - Importância do nagô, do gêge e do quimbundo nas religiões e nas manifestações coletivas de origem africana em geral.

VI - Sobrevivências lingüísticas.

ESTÉTICA

I - O negro e a criação estética.

II - O negro e a escravidão como temas de literatura, poesia, teatro, artes plásticas.

III - Particularidades e sobrevivências emocionais do negro.

IV - Integração e participação do negro e do homem de cor na evolução geral das artes no Brasil.

V - A literatura, poesia, teatro, artes plásticas a serviço da causa abolicionista.

VI - As artes em geral como meio de valorização social do negro e do homem de cor".

Diante deste temário, aprovado sem discussão, como já foi dito acima, fica difícil aceitar as discutíveis afirmações de que o Congresso pretendia "dar uma ênfase toda especial aos problemas práticos e atuais da vida da nossa gente de cor" (grifos meus, MAMM), e de que se daria "importância secundária, por exemplo, às questões etnológicas", interessando mais "indagar quais os meios de que poderemos lançar mão para organizar associações e instituições que possam oferecer oportunidades para a gente de cor se elevar na sociedade". Além de que o Congresso desejava "medidas eficientes para aumentar o poder aquisitivo do negro, tornando-o assim um membro efetivo e ativo da comunidade nacional" (Nascimento, Quilombo, nº 5, janeiro de 1950, p. 1).

Do mesmo modo, pode-se ver com reservas a consideração (feita posteriormente), de uma distância significativa que o I Congresso do Negro Brasileiro guardaria em relação aos dois Congressos Afro-Brasileiros, o de Recife (1934) e o da Bahia (1937), presididos, respectivamente, por Gilberto Freyre e Edison Carneiro. A medida dessa distância estaria no academicismo dos dois congressos em contraposição ao pragmatismo do outro. É o que transparece na acusação do diretor do TEN, em "O Negro Revoltado" quando, depois de dizer que "Esses foram congressos acadêmicos", acrescenta:

"(...) podemos afirmar, sem cometer injustiça, que, de nossa perspectiva prática, esses certames pouco adiantaram ao negro. Sua marca fundamental assentava-se na fruição estético-epicurista do estudo descritivo. Postura quietista e alienada - ainda que humanitária e plena de filantropismo" (1982/68: 91-92).

O que está sendo feito também, nestes comentários, é uma crítica aos chamados "estudos sobre o negro no Brasil", inspirada certamente pelas análises de Guerreiro Ramos (aliás várias vezes referido na obra citada acima), e que foi, pode-se dizer, o principal teórico do TEN. É bom lembrar que no momento em que Nascimento escreveu aqueles comentários (final dos anos 60), Guerreiro Ramos já

produzira sua crítica mordaz à sociologia e à antropologia brasileiras no que tange particularmente aos estudos sobre o negro.

Na sua "Introdução Crítica à Sociologia Brasileira" (1957/1954), dizia este autor que tais estudos ainda não haviam superado "a fase do acedemicismo e do epicurismo sociológico interessado nos aspectos pitorescos da questão", e que "o negro tem sido estudado, entre nós, como palha ou múmia" (Ramos 1957/1954: 164-165). Quanto aos dois Congressos Afro-Brasileiros, estes teriam sido "predominantemente acadêmicos ou descritivos" e foram, além do mais

"Congressos 'brancos' pela atitude que assumiram em face da questão, como também pelos temas focalizados, temas de interesse remoto do ponto de vista prático" (p. 147).

No afã de sua crítica, Guerreiro Ramos chega ao extremo de comparar as temáticas dos dois Congressos Afro-Brasileiros, no tocante a alguns de seus tópicos, aos que, segundo ele, apresentava um livro alemão, de uma editora nazista, em relação aos judeus. Para inferiorizá-los, os nazistas, "entre outros processos, transformaram-nos em assunto"; para Guerreiro Ramos o mesmo fizeram com o negro "nossos estudos sobre o negro no Brasil". Para demonstrar o que dizia, apresenta exemplos dos tópicos de tal livro ("Die Juden in Deutschland") e dos dois Congressos, para provar a semelhança entre eles - que realmente existe. O que me interessa mostrar aqui é que o mesmo argumento pode ser usado em relação ao temário do I Congresso do Negro Brasileiro; e, nesse caso, quem "transforma o negro em assunto" são os intelectuais e líderes negros (ou não) ligados ao TEN que, para Guerreiro, "desmascarou, de maneira aliás muito polida, a antropologia oficial", afirmando, além disso que: "O I Congresso do Negro Brasileiro marca definitivamente a nova fase dos estudos sobre o negro" (Guerreiro Ramos, 1957/1954: 163).

Comparando porém os tópicos do livro nazista com os do Congresso do Negro que transcrevi na íntegra páginas atrás, parece que, ao contrário, continuou tudo como antes e, nesse caso, as mesmas observações de Guerreiro (tanto para o livro como para os Congressos Afro-Brasileiros) serviriam para o evento que, com Abdias do Nascimento e Edison Carneiro, ele próprio organizou para o TEN. Transcrevo agora os tópicos citados pelo autor - do livro alemão e dos congressos - que, cotejados com os do I Congresso do Negro Brasileiro, podem melhor evidenciar o que afirmo acima.

Nas palavras de Guerreiro Ramos:

"Nesta obra (o livro alemão) se encontram tópicos sobre 'a emancipação dos judeus'; 'o desenvolvimento demográfico dos judeus desde o século XIX'; 'os judeus na vida econômica'; (...) 'os judeus e a imoralidade'; 'os judeus e a criminalidade'. Títulos êsses perfeitamente equivalentes aos de capítulos de obras 'antropológicas' e 'sociológicas' sobre o negro no Brasil, de autores nacionais (...)" (1957: 189).

O autor passa então a enumerar, como exemplo, tópicos dos dois Congressos Afro-Brasileiros, o de Recife (1934):

"(...) 'O negro no folclore e na literatura do Brasil'; 'ensaio etnopsiquiátrico sobre negros e mestiços'; 'contribuição ao estudo do índice de Lapicque'; 'os negros na história das Alagoas'; 'as doenças mentais entre os negros de Pernambuco'; (...) 'grupos sangüíneos de raça negra'",

e o de Salvador (1937):

"(...) 'costumes e práticas dos negros'; 'o negro e a cultura no Brasil'; 'influência da mulher negra na educação do povo brasileiro'; (...) 'cultura negra, problemas de aculturação'; 'a liberdade religiosa no Brasil'; 'a macumba e o batuque em face da lei' (...)",

observando, ao final:

"(...) Note-se como todos os estudos mencionados implicam sempre um ponto de vista branco" (1957: 189-190).

Se o problema é transformar o negro em "assunto", tematizá-lo, quero dizer que, mais que a semelhança entre os tópicos que acabei de assinalar, é também o mesmo modelo de investigação e tematização dos cientistas "brancos" que preside as escolhas e os olhares das elites negras no I Congresso do Negro - mesmo que Guerreiro Ramos afirme o contrário.

Mas o ponto principal de sua "Introdução Crítica (...)" é a tentativa de demonstrar a existência do que chama a "patologia social do branco brasileiro" - sua "idealização da brancura" e sua "dependência psicológica" em relação às características raciais e culturais européias - e aí Guerreiro Ramos ataca a "minoria de 'brancos' letrados" brasileiros, incluindo toda a sociologia e a antropologia (esta adjetivada como "típica ciência de exportação e de intuitos domesticadores"), e afirma que "o que se tem chamado no Brasil de 'problema do negro' é reflexo da patologia social do branco (...)" (1957: 191-194).

Produzidas na primeira metade da década de 50, muito próximas portanto do período de atuação efetiva do TEN, as críticas do seu principal teórico

interessam neste contexto, de um lado, por sua proximidade temporal com o TEN e, de outro, pela representatividade do projeto do mesmo TEN (para o qual Guerreiro contribuíu), como suporte de toda a sua "Crítica (...)", uma vez que, para ele, a resposta aos equívocos da "sociologia do negro" é justamente "a nova corrente de idéias sobre a condição do negro no Brasil que se corporifica no Teatro Experimental do Negro" (1957: 159).

Condenando toda a intelectualidade brasileira e mais a conduta de antigas entidades e "seus intuitos, pois, via de regra, careciam de elaboração teórica e foram, muitas vezes, reações agressivas que não podem ser, hoje, apresentadas como paradigmas" (idem: 160), Guerreiro Ramos "salva" apenas, entre os intelectuais, Joaquim Nabuco e Álvaro Bomílcar. De Nabuco, aliás, cuja atualidade no "tratamento de nossa questão negra" assinala, quer retomar a discutida idéia do "mandato da raça negra" no que, mais uma vez, afirma a postura elitista das lideranças do tempo; diz ele:

"Parafraseando Nabuco, pode-se dizer que, em nossos dias, incumbe aos interessados no problema em pauta, assumir, em face dêle, uma 'delegação inconsciente da parte dos que o fazem, interpretada pelos que a aceitam como um mandato que se não pode renunciar'" (idem: 161).

Por outro lado, e como não poderia deixar de ser - dada a situação racial brasileira e o seu próprio perfil -, é nessa mesma "teoria" que criticam e querem descartar (ou pelo menos nos estudiosos que as produzem), que as elites negras acabam por buscar apoio e legitimidade para as iniciativas que levam avante na luta por um lugar ao sol.

Um exemplo concreto disso pode ser considerada a presença destacada, no Congresso do Negro, dirigindo as assembléias e apresentando trabalhos (teses), de cientistas que vão ser depois (nos meados dos anos 50 e final dos 60) extremamente criticados, execrados mesmo, por Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento, respectivamente. Estão neste caso Edison Carneiro (que foi inclusive membro da comissão organizadora daquele evento) e L. A. da Costa Pinto, que chegou até a presidir uma de suas sessões - estes os mais atingidos pelas críticas e acusações -, além de Thales de Azevedo e Darcy Ribeiro. Outros, como Gilberto Freyre e Arthur Ramos, além (no caso do segundo) da participação de destaque no Congresso, eram colaboradores do jornal "Quilombo" (uma espécie de órgão oficial do TEN), sendo que Freyre chega a escrever artigos para uma coluna que tinha o sugestivo título de "Democracia Racial".

Além disso, penso que se pode dizer que a crítica das elites negras (e neste ponto dá até para falar, em termos gerais, nas atuais também), não se dirige realmente a uma ênfase dos estudiosos da questão no lado teórico, em detrimento ou sem a referência de uma ação prática, ou, de outra forma, no falseamento da questão. Tenho para mim que esta é uma falsa questão, e que o problema é bem outro. A questão não é só a ciência, mas os cientistas.

Trata-se, mais do que isso, ou nessa mesma perspectiva, de uma postura elitista - no sentido mais imitativo daqueles intelectuais de quem desejavam o aval e o posto - ou da disputa mais política que acadêmica de um campo intelectual: o dos estudos das relações raciais (de negros e brancos) no Brasil. Que, no caso dos atores em questão, significa falar de lideranças políticas do meio negro que são, ao mesmo tempo, os intelectuais da raça, vis-a-vis estudiosos brancos com ou em busca de reconhecimento acadêmico numa área de trabalho específica que, nessa feição mais moderna, vai se configurar melhor nesse momento (12).

Em se tratando das lideranças negras ligadas ao TEN, o quadro rapidamente indicado acima ganha força e nitidez, pois elas constituem o caso exemplar daquela disputa (unilateral, diga-se) que não se dera em 30 - quando não podia mesmo se colocar - nem vai se dar da mesma forma em 70. Em 30, pelo próprio perfil intelectual das lideranças negras, pensado nem sempre com razão como aquém dessa possibilidade; em 70, com a mudança desse perfil, o diálogo já vai se dar (pelo menos na leitura dessas elites negras) no mesmo plano e sem o mesmo tipo de interesse ou consideração de valor do lugar antes almejado pelos seus predecessores dos anos 40 e 50.

É neste contexto que floresce e faz sentido a polêmica entre os intelectuais negros ligados ao TEN e L. A. da Costa Pinto e Edison Carneiro que, no caso do primeiro, assume também o caráter de acusação pessoal e ataque moral e, no do segundo, restringe-se à sua leitura da questão. Menos evidente na época da atividade maior do TEN, a polêmica com Edison Carneiro vai se dar na verdade no final dos anos 60, por ocasião de um debate público entre intelectuais do movimento negro e estudiosos da questão racial e será referido ao tratar desse evento.

Costa Pinto foi o responsável pela parte da pesquisa "que teve como campo a comunidade metropolitana do Rio de Janeiro", dentro do programa da UNESCO para "conhecer através da análise de uma situação nacional os diversos fatores (...) que influem no sentido da harmonia ou desharmonia (sic) nas relações de raça", como declara no prefácio do seu livro "O Negro no Rio de Janeiro" (Costa Pinto, 1953). Estudar "relações de raça" no Rio significava tratar de perto do

movimento organizado a partir do TEN, no exato momento em que ele estava em evidência; significava virá-lo pelo avesso e interpretá-lo de outra perspectiva que não a do discurso laudatório de um Guerreiro Ramos, por exemplo. Mas, para suas elites, isto significou mostrar as ambigüidades e ambivalências que ele continha; por isso a polêmica TEN versus Costa Pinto foi num tom diferente da crítica a Edison Carneiro - não bastava criticar o cientista, havia-se que desacreditar a pessoa.

Penso que a questão é que Costa Pinto, ao tomar o TEN como caso exemplar das "associações de novo tipo" no Rio (em contraposição às "associações tradicionais" que ele também analisa), acaba por atingir com sua apreciação minuciosa e crítica ferina os três esteios de sustentação do movimento em que, na sua própria opinião, a "troupe" original se transformara: 1) as lideranças e sua postura elitista (as "novas elites negras"); 2) o projeto do TEN e os novos "meios" e "táticas" para concretizá-lo; 3) a idéia da negritude.

Para o autor, o TEN era uma associação de elite - "elite negra que em face da massa negra age, reage e se comporta, como tôda elite, em face de qualquer massa" (1953: 259). Certamente não se pensava assim a elite negra do TEN, que, mesmo assumindo tal posição (como já mostrei), queria-se uma "elite pensante e dirigente" no sentido de, adestrando a massa negra, fazê-la ascender - virar também elite, portanto.

O ponto mais provocador das afirmações do autor é a equivalência que ele praticamente faz entre os atributos do "negro evoluído da geração passada" e os das novas elites. O que ele acaba indicando é que, com aquele, o negro dessas elites, com seu modo de ser, pensa que "até nem parece negro" - Guerreiro Ramos, aliás, dizia que o TEN nem parecia "coisa de negro" - e, mais ainda, na caracterização indireta que faz dessa elite, Costa Pinto acaba usando para expressar sua situação e seu perfil o título do livro de poesias de Guerreiro Ramos (seu livro de estréia) "O Drama de ser Dois" (1937), que traduz a idéia de alguém (o negro) "representar-se em dois planos ao mesmo tempo", isto é, a "sociedade branca", que pensou alcançar e a "sociedade negra" de que quer afastar-se e à qual o fazem retornar.

Quanto ao projeto e às "táticas", Costa Pinto bate firme, de um lado, na idéia (de Abdias) da mentalidade "pré-lógica" do negro e do "adestramento da gente negra" nos estilos de vida do branco da classe superior; de outro, junta na sua crítica "as teorias e os passes de terapêutica catártica" que a "sociatria" de Guerreiro Ramos prescreve, dizendo que

"a voga dessas idéias e práticas (...) em verdade significa a existência de negros de classe média querendo se adestrar nos estilos de sua classe; (...) de barreiras às possibilidades objetivas dêste adestramento e o consequente aparecimento de um estado de angústia entre esses negros; significa a racionalização da luta frontal contra essas barreiras (...) e a tentativa de controlar emocionalmente essas barreiras por meio de um mecanismo dramático de *faz de conta que somos brancos*; significa, finalmente, que a angústia psicológica da côr e as limitações ideológicas da classe juntaram-se aqui para preparar o terreno onde floresceria a utópica aspiração de sair pelos morros, pelas favelas e pelos subúrbios, levando a mensagem redentora da *catarsis*, o segrêdo da *purgação* dos recalques (...)" (Costa Pinto, 1953: 291, grifos meus, MAMM).

Para completar, Costa Pinto ataca aquela que teria tido "essa função de *ideologia* do movimento negro, (...) a idéia da negritude", mas diz que, tanto para intelectuais negros como brancos:

"A negritude (...) é uma ideologia *por vir a ser* (...), algo informe, muito mais sentido do que pensado (...) [que], por enquanto, cheira ao incenso místico das idéias de seita, sentido apenas pelos iniciados (...); [os quais] transformaram sua côr, fonte, muitas vêzes, de dissabores, num valor supremo para êles, sob o qual se abrigam para dizerem, 'sem medo e sem vergonha': *niger sum*!" (idem: 292-293).

Embora diga que, diferentemente das antigas que, ao ascender, queriam "branquear-se", essas "novas elites negras" queriam fazê-lo "sem deixarem de ser negras, negras mais do que nunca, declarada e orgulhosamente negras, apologéticas da *negritude*", e ressalte a importância dessa "ideologia de revalorizaçaão étnica" como fonte certa de atração futura das "novas gerações" de negros, Costa Pinto também diz que, "a idéia da negritude pode ser, em última análise, diagnosticada como um grande, e perigoso, estereótipo de um grupo de intelectuais negros a respeito do negro" (idem: 298).

O "perigo" constituindo-se na interpretação racial de atributos tidos como específicos do negro - sua extrema sensibilidade e o pendor para a música, a dança, a poesia, as artes enfim. Lembrava antes o autor que esse mesmo "pendor", aparece "nos estereótipos da sociedade branca como prova de que 'negro não dá mesmo para outra coisa'", daí que, "a *negritude* e a *anti-negritude* confraternizam-se em tôrno da mesma visão errada e racista do problema" (idem: 297-298).

Para quem havia dito, na instalação do primeiro grande evento do TEN - a Conferência Nacional do Negro -, que para ser ela "um instrumento de decifração do negro (...) precisamos ouvir os estudiosos, consultar os entendidos, e

ouvir os próprios negros" (13), ouvir de volta estas observações justamente de um daqueles estudiosos e entendidos, cuja participação e proximidade permitiram-lhe o empréstimo "em confiança" de parte da documentação do Congresso do Negro de 1950, não deve ter sido nada agradável. Daí os ataques violentos a Costa Pinto, transformado numa espécie de inimigo público do TEN - ou, pelo menos, do grupo mais próximo a Abdias e Guerreiro.

Na sua "Introdução Crítica (...)", Guerreiro Ramos acusa os estudos sociológicos e antropológicos sobre o negro de serem "documentos ilustrativos da ideologia da brancura ou da claridade" - incluindo nesse rol desde Nina Rodrigues e Arthur Ramos até "os atuais estudos sobre relações de raça, patrocinados pela UNESCO", dos quais diz também que "tais documentos são frutos (sic) de uma visão alienada ou consular do Brasil (...); embora redigidos por brasileiros, êles se incluem na tradição dos antigos relatórios para o Reino (...), ainda que hoje o Reino se metamorfoseie na UNESCO, sediada em Paris (...)" (1957: 154-155).

Apesar disso, numa nota de rodapé, o autor acaba elogiando tais estudos, para melhor investir contra Costa Pinto, a quem até de plágio acusa. Dizendo que aqueles estudos "foram realizados dentro do melhor padrão técnico", acrescenta, logo:

"(...) com exceção do que se refere ao negro no Rio de Janeiro, que foi confiado a Luiz Aguiar da Costa Pinto, cidadão sem qualificações morais e científicas. Este carreirista, **doublé** de sociólogo, anteriormente já havia cometido grosseiro plágio (...). Vide artigo meu 'O Plágio', in O Jornal, edição de 17-1-1954" (idem: 154).

Se Guerreiro Ramos falava assim em 1957, é bom lembrar que três anos antes, em artigo na revista "Cadernos do Nosso Tempo", a mesma nota aparece, no mesmo contexto de sua discussão sobre "o problema do negro na sociologia brasileira" (que é o título do artigo), tal como se dá com a que transcrevo aqui, porém o nome do "acusado" não é mencionado de forma alguma, nem tampouco os adjetivos depreciativos com que Guerreiro brinda Costa Pinto na nova nota. Embora refira, na segunda nota, um artigo de jornal seu, datado de 1954, em que trata do "grosseiro plágio", no qual talvez tenha nomeado seu autor, resta a diferença entre as notas dos dois trabalhos, e mais, as ofensas morais que ele acrescenta na segunda, ao lado do nome (agora declarado) de Costa Pinto (14).

Não se encerrou com isso a polêmica. Dez anos depois, são ainda as mesmas acusações a Costa Pinto que faz Abdias do Nascimento na sua apresentação para a primeira edição d'O Negro Revoltado, em 1968 (reeditado em

1982), volume que reúne, além de outros documentos, trabalhos apresentados no I Congresso do Negro Brasileiro. Reclamando do prejuízo para a divulgação dos Anais, resultante da divergência entre o "povo negro" e os "homens de ciência" no Congresso, usa como exemplo o extravio dos documentos por Costa Pinto, reproduzindo a denúncia de Guerreiro Ramos no artigo de O Jornal que este referira e que, no trecho citado, não se refere explicitamente a esse fato, mas à "incompetência" e "falta de probidade" daquele autor:

"[Costa Pinto] confirma no livro que acaba de lançar - O Negro no Rio de Janeiro - a sua incompetência em matéria de sociologia e a sua falta de probidade, já revelada em trabalhos anteriores (...). Lutas de Família é, assim, uma ilustração do primarismo sociológico e da *desonestidade em todos os sentidos* (o grifo é meu) (...); vai ficar na história da sociologia no Brasil como o autor da maior chantagem ocorrida em tal domínio" (Guerreiro Ramos, apud Nascimento, 1982/68: 60).

Invoca ainda Gilberto Freyre que, no prefácio ao livro de René Ribeiro, que resultou da pesquisa da UNESCO em Pernambuco, "se refere a 'antropólogos e sociólogos, *alguns talvez tendenciosos* (o grifo é meu), encarregados pela UNESCO (...)'" e o militante negro Sebastião Rodrigues Alves, que já atuava com Abdias desde São Paulo, e cujo discurso, na mesma linha, tem um tom mais agressivo:

"Tudo leva a crer que esses aventureiros têm propósitos de achincalhar o negro (...); essa industrialização dos estudos afro-brasileiros e relações de raças é uma atividade muito rendosa, não só no âmbito econômico-financeiro, como também na ascensão dos 'estudiosos' que se tornam donos do problema do negro (...). [Costa Pinto] andou manuseando as atas e teses discutidas no Congresso, tirando ali algo para suas presunçosas e impostoras alegações. É tão capcioso esse pseudo-cientista que tem a desfaçatez de afirmar estar dando um aspecto novo aos estudos do negro no Rio de Janeiro (...). É realmente uma forma usurpadora e medíocre de se aproveitar do trabalho alheio (...)" (Rodrigues Alves, apud Nascimento, 1982/68: 61).

Não cabe aqui, nem teria mais elementos para isso, me estender sobre ou explorar melhor a polêmica que envolveu a "intelligentzia" do TEN e o autor que, sendo seu contemporâneo e próximo - a ponto de presidir uma das sessões do Congresso do Negro, e receber por empréstimo parte de sua documentação - ousou traçar-lhe cruamente o perfil. Quero lembrar apenas que, ironicamente, foi nesse mesmo Congresso, e discutindo tese do próprio Guerreiro Ramos, que pedia aprovação daquele fórum e a assunção pelo mesmo de suas

propostas à UNESCO - solicitando o exame da "experiência sociológica do Teatro Experimental do Negro" e o exame da "possibilidade de organizar um Congresso Internacional de Relações de Raça" (Apud Nascimento, 1982/68: 155-156) -, que Costa Pinto, manifestando-se sobre a "tese" de Guerreiro, anuncia a decisão da UNESCO de realizar na América Latina uma pesquisa sobre "Relações de Raças", tendo escolhido para isso o Brasil, afirmando que a proposta daquele sociólogo só reforçaria o argumento para a escolha do nosso país. Tendo participado da discussão inicial da proposta em Florença, a convite da própria UNESCO - fato que também declarou na ocasião -, e sido indicado depois para executar a pesquisa no Rio de Janeiro, Costa Pinto pode ter começado aí a polêmica com as liderança do TEN.

Pensando no contexto mais recente, quero crer que é neste mesmo sentido também que ainda hoje podem se encaminhar as constantes críticas, ou comentários pouco simpáticos, que os estudiosos da questão costumam ouvir em reuniões ou encontros em que se discute a questão negra, pela voz de muitos militantes dos movimentos negros, num tom de desaprovação pelo que parece ser visto como uma "intromissão" quase descabida em assunto que não lhes compete (15).

Pensar e escrever sobre o racismo brasileiro, em relação ao negro, particularmente se não se é visto como tal, pode não ser um bom cartão de apresentação, pelo menos para estas parcelas do meio negro militante. Não é preciso lembrar que, como no Brasil, a cor de alguém - inclusive no sentido do pertencimento a um grupo racial ou étnico - é uma questão de identificação social, ou de adesão pessoal, é perfeitamente possível a ocorrência de situações como as referidas acima.

NOTAS DO CAPÍTULO VI

(1) Este tipo de avaliação é feito não só por analistas dos movimentos negros, entre os quais Mitchell (1977) e Fernandes (1976), como também pelos antigos líderes negros que entrevistei em São Paulo.

(2) Acompanhando a permanente discussão em torno, a campanha e o anúncio dos "Planos de Ação" para a criação efetiva da Associação dos Negros Brasileiros, a cada edição do jornal Alvorada, publicação da imprensa negra de São Paulo nessa época, pode-se identificar perfeitamente esse fato.

(3) A partir de agora o Teatro Experimental do Negro será sempre referido no texto pela sigla TEN, que seus próprios componentes adotaram.

(4) Os dois períodos referidos são, no primeiro caso, o final da década de 1940 e início da de 1950, e, no segundo, o início dos anos de 1960, quando o criador do TEN publica uma antologia do teatro negro no Brasil (Nascimento, 1961) e, mais tarde, uma coletânea de documentos sobre o I Congresso do Negro Brasileiro (Nascimento, 1982/62).

(5) Para estas e outras informações, daqui por diante, no texto, ver Jornal Quilombo (nº 1, 1950), que traz neste número uma "breve história do TEN". Ver ainda referências em "Dramas para Negros e Prólogo para Brancos. Antologia do Teatro Negro-Brasileiro", de Abdias do Nascimento, Edição do TEN, Rio de Janeiro, 1961; e Fernandes (1972), capítulo sobre teatro negro.

(6) Estas peças estão publicadas na coletânea já referida organizada por Abdias do Nascimento (1961), intitulada Dramas para Negros e Prólogo para Brancos - Antologia do Teatro Negro-Brasileiro, da qual constam também "Auto da Noiva" (1946) de Rosário Fusco; "Além do Rio" (Medea) s.d., de Agostinho Olavo e "O Emparedado" (1949), de Tasso da Silveira, sobre as quais o autor não refere terem sido encenadas pelo TEN. Das peças encenadas, quatro foram escritas especialmente para o TEN: "O Filho Pródigo", "Auto da Noiva", "Sortilégio" e "Aruanda".

(7) Existem, ainda, referências, nos documentos consultados, a dois outros encontros: a Convenção Nacional dos Negros (1945) e a Semana de Estudos

sobre o Negro (1955), sobre os quais entretanto os mesmos não trazem informações circunstanciadas.

(8) Dos participantes brancos, temos apenas informação da "tese" enviada por Roger Bastide (que não pode comparecer pessoalmente), intitulada, "Ilhas Culturais, Consciência de Cor e Enquistamento Étnico".

(9) O título de "Rainha das Mulatas", referido acima, era conferido através de um concurso anual patrocinado pelo TEN. Além deste havia também o que escolhia a "Boneca de Pixe".

(10) Como ficou dito antes, a finalidade da Conferência era preparar este temário.

(11) Trata-se do livro "O Negro Revoltado", editado pela primeira vez em 1968 (Rio de Janeiro, Ed. GRD), e reeditado em 1982 (Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira), acrescido de um longo e provocante prefácio do autor, Abdias do Nascimento, e de dois Apêndices intitulados, o primeiro, "Uma mensagem do Quilombismo" e, o segundo, "Memorial Zumbi: Um informe à Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC)". Além disso, o livro reúne parte da documentação do I Congresso do Negro Brasileiro e dos outros eventos organizados pelo TEN.

(12) Para uma análise mais recente do desenvolvimento dos estudos de relações raciais no Brasil, ver Hanchard (1994).

(13) Negros esses que só podiam ser as próprias lideranças do TEN, já que dissera também "a população de côr, em virtude do seu baixo nível cultural, não tem a preparação necessária para definir os seus próprios problemas" (Nascimento, 1950: 12).

(14) A nota de 1954 é a seguinte, na íntegra: "Os estudos sobre o negro no Brasil, sob o patrocínio da UNESCO, foram realizados dentro do melhor padrão técnico, com exceção do que se refere ao negro no Rio de Janeiro, que foi confiado a pessoa sem qualificações morais e científicas. A pessoa em pauta anteriormente já havia cometido grosseiro plágio" (Guerreiro Ramos, 1954: 61, grifos meus, MAMM).

(15) Como se pôde presenciar, por exemplo, no Congresso Internacional da Escravidão (SP), no ano do Centenário da Abolição, em que acusações da "tematização" do negro, e do mesmo tipo de vantagem acadêmica alcançada pelos estudiosos, puderam ainda ser ouvidas.

Capítulo VII - Entre o branqueamento e a negritude: o Teatro Experimental do Negro e o debate da questão racial

1 - Projeto e ideologia do TEN

Depois de apresentar um painel sobre o movimento negro em São Paulo e as realizações mais significativas levadas a efeito pelo Teatro Experimental do Negro, quer no nível da atividade teatral propriamente dita, quer com relação aos eventos promovidos por ele, esta parte do trabalho será dedicada a mostrar qual era o projeto que animava a criação do TEN, e, dentro disto, qual era o pensamento da parcela da elite negra, que o dirigia, com relação ao problema negro.

Um dos mais eloqüentes documentos para traçar o perfil do TEN, a partir da visão de seu próprio criador, Abdias do Nascimento, que também o dirigiu em todo o período de sua atuação, é o discurso de abertura da Conferência do Negro, em 1949, intitulado "Espírito e Fisionomia do Teatro Experimental do Negro" (1). Nesta espécie de diagnóstico do TEN, que tem também o caráter de uma prestação de contas das tarefas já cumpridas, o autor procura ainda, para melhor efeito, compará-lo às iniciativas anteriores do meio negro, salientando as diferenças que marcariam bem, segundo sua opinião, a distância entre as mesmas e o TEN.

Justificando sua criação, o autor diz que "O Teatro Experimental do Negro não é, apesar do nome, apenas uma entidade de objetivos artísticos", pois a necessidade de fundá-lo "foi inspirada pelo imperativo da organização social da gente de cor, tendo em vista a elevação de seu nível cultural e seus valores individuais". Entretanto, dado que "o espírito associativo é atributo da massa esclarecida e de elevado padrão cultural", seria preciso "apelar para uma tática sociológica, ou seja, para um tipo de ação não idealista e tão pouco ideológica, mas

sensível e ajustada à configuração psico-social, cuja transformação almejávamos" (Nascimento, 1950: 9).

Era a falta desta "atitude sociológica" que teria sido responsável pelo fracasso das organizações negras anteriores. Na opinião do fundador do TEN as primeiras associações

"Ora nasciam da revolta e organizavam-se somente para lutar - de modo direto e imediato - contra a injustiça e a discriminação de cor, agravando, assim, o processo de solução do problema de uma grande parte da população brasileira, ora inspiravam-se em instintos políticos - algumas vezes legítimos e a maioria das vezes inconfessáveis - e, neste caso, serviam quase sempre a interesses pessoais" (Nascimento, 1950: 9).

Depois dessa avaliação, ele vai afirmar que

"a vida de tais associações era efêmera ou, quando não, de vida atuante precária, delas resultando quase nada de positivo, a não ser um diversionismo inconseqüente" (Nascimento, 1950: 9-10).

Como se pode constatar por esta apreciação, no intuito de defender o novo caminho proposto pelo TEN, seu fundador acaba por desconhecer, praticamente, todo o trabalho realizado pelas antigas organizações do meio negro, embora diga em seguida que o motivo de se extinguirem "sem nenhum resultado em seus trabalhos", mesmo tendo "objetivos tão nobres e acertados" e "muitas até dirigidas por homens capazes", foi que esses homens tiveram, em muitos casos, "habilidade para a compreensão e inabilidade para a ação" (Nascimento, 1950: 10).

Contra todas estas "falhas" identificadas por seu principal dirigente, o TEN surgiria, segundo sua opinião, com um novo e diferente projeto para o negro, a partir da utilização de outra fórmula de luta, decalcada numa avaliação também diferente, tanto do próprio negro, como de seu problema na sociedade brasileira. A novidade do projeto incluía, em síntese, uma pretensão maior, nomeadamente elitista (em relação à das lideranças do primeiro momento), no que tange ao lugar reivindicado para o negro no seio da nacionalidade. Incluía também a constituição, ou, mais do que isso, o reconhecimento da existência de uma elite negra pensante e dirigente, e, ainda, obviamente, o uso do teatro como instrumento de luta e de redefinição da imagem do negro.

A definição do TEN como "um experimento psico-sociológico" de "adestramento" da gente negra na cultura das classes dominantes, dada por seu criador, foi a "pista jamais suspeitada" e "uma condensação de sabedoria" que, nas palavras dele mesmo, conquistou Guerreiro Ramos para o que pensava ser apenas

mais "um clube de diversões", ou "um centro de cultura de recalques, em que alguns negros 'freudizados', se reuniam para carpir o destino da raça" (Guerreiro Ramos, apud Nascimento, 1950: 35-39).

Seguindo essa "pista" vem a proposta do próprio Guerreiro - o uso do teatro como uma espécie de processo catártico, uma possibilidade de desrecalcamento e cura do ressentimento (para ele "uma das matrizes psicológicas mais decisivas do caráter do homem de côr brasileiro"), através do emprego de técnica similar ao psicodrama e sociodrama atribuídos a J. L. Moreno que, no caso do TEN, se traduz na técnica de grupoterapia, no dizer de Guerreiro Ramos. Bem esclarecedores do tipo de leitura e intervenção para enfrentar a "enfermidade psicológica" - termo que usa na "Introdução Crítica (...)" para designar o problema do negro - são os exemplos que Guerreiro dá das experiências de grupoterapia ocorridas durante a conferência do negro, dos quais registro o seguinte:

"Dois ou três oradores levantam-se para acusar o mulato e o negro de classe superior como adversários e até inimigos dos negros de classe inferior. Travam-se vários debates, e, por fim, a assembléia compreende ser êste um fenômeno natural de luta de classes e não uma questão racial" (Guerreiro Ramos, apud Nascimento, 1950: 25).

Na verdade, essa idéia de uso do teatro traduz toda a triste condição desta fração da elite negra, que, ao se pensar livre (na formulação de seu projeto), e libertadora (na concretização de sua ação), acaba por revelar, nos dois casos, a terrível presença de um pensamento racista, fundado em séculos de dominação branca, que se introduz em cena, para usar a metáfora do teatro - com a força e onipresença daqueles personagens que dominam a peça inteira, sem que precisem ganhar vida no corpo de algum ator (2).

É, desse modo, que a imagem do negro proclamada (e aceita, já que não há referência a nenhuma espécie de protesto), por Abdias do Nascimento, seu principal artífice, na solene instalação da Conferência Nacional do Negro, ganha sentido e explicação, quando ele diz, no texto que tanto encantou Guerreiro Ramos:

"A massa dos homens de cor de nível cultural e educacional normalmente baixo, jamais se organizou por efeito de programas abstratos. A gente negra sempre se organizou objetivamente, entretanto, sob o efeito de apelos religiosos ou interesses recreativos. Os terreiros e as escolas de samba são instituições negras de grande vitalidade e de raízes profundas, dir-se-ia, em virtude de sua teluricidade. O que devemos colher desta verificação é que só poderemos reunir em massa o povo de cor mediante a manipulação das sobrevivências

paideumáticas subsistentes na sociedade brasileira e que se prendem às matrizes culturais africanas.

A mentalidade da nossa população de cor é ainda pré-letrada e pré-lógica. As técnicas sociais letradas ou lógicas, os conceitos, as idéias, mal a atingem. A Igreja Católica compreendeu isto e o sucesso das missões na época colonial vem daí.

Não é com elucubrações de gabinete que atingiremos e organizaremos esta massa, mas captando e sublimando a sua profunda vivência ingênua, o que exige a aliança de uma certa intuição morfológica com o senso sociológico. Com estas palavras desejo assinalar que o Teatro Experimental do Negro não é, nem uma sociedade política, nem simplesmente uma associação artística, mas um experimento psico-sociológico, tendo em vista adestrar gradativamente a gente negra nos estilos de comportamento da classe média e superior da sociedade brasileira" (Nascimento, 1950: 10-11).

Julguei necessário fazer esta longa citação, em virtude da riqueza de elementos contidos na mesma e que podem ajudar a desvelar algumas matrizes do pensamento dessa parcela das elites negras, no período em exame.

Inicialmente gostaria de chamar atenção para a linguagem utilizada pelo autor no discurso, empregando termos e expressões que dizem bem a que público este se dirigia ou queria se dirigir. Certamente não era para a massa de homens de cor que ele iria falar em "teluricidade", "sobrevivências paideumáticas", "matrizes culturais africanas", "intuição morfológica", etc. Na verdade ele está falando sobre esta massa para uma audiência de entendidos que devia incluir, talvez, até um bom número de negros, mas na qual o que importava mesmo era principalmente o grupo dos intelectuais brancos presentes à Conferência do Negro.

O texto citado é uma síntese bem representativa dos dois tipos de avaliação que, embora possam ser vistas como contraditórias, aparecem aí combinadas. Trata-se, de um lado, da questão do despreparo do negro, referida no texto como o seu nível cultural e educacional baixo, e de outro, da deficiência de mentalidade que ele apresenta. No primeiro caso (do despreparo), o problema releva de uma condição imposta desde a escravidão e que se mantinha ainda, excluindo o negro do acesso às agências formais do saber. De certo modo, não era portanto sua a falha. No segundo, porém, o problema é da própria condição de negro, enquanto alguém ainda preso às suas raízes africanas, alguém que guarda em si as "marcas" da raça. Além disso, essa tese do despreparo do homem de cor, ambígua por excelência, que já havia rendido e ainda iria render muitas

interpretações - com destaque para a idéia do "déficit" negro, construída por Florestan -, é também o ponto de partida da argumentação de Guerreiro Ramos no discurso em que proclama a trajetória de sua adesão ao TEN.

É justamente a coincidência das interpretações e da forma de uso do teatro dele e de Abdias que o "converte" em defensor entusiasta e principal porta-voz intelectual do projeto que a entidade encarnava. Nas suas palavras:

"O TEN é fruto de uma profunda compreensão das peculiaridades do problema do negro no Brasil. Mal egressa da escravidão, a população negra em nosso país entrou para a vida republicana econômica, cultural e psicologicamente despreparada. Economicamente, toda esta população constituía o grosso das classes de baixo poder aquisitivo. Culturalmente, ela se apresentava afetada quase totalmente de analfabetismo e psicologicamente tal população carece dos estilos mentais adequados à vida civil superior" (Guerreiro Ramos, 1950: 36).

Identificado o problema, feito o diagnóstico, a intervenção correta e eficaz surge com o uso peculiar do teatro contido na proposta do criador do TEN: "como um experimento psico-sociológico", que usava o teatro para "adestramento" da massa negra e supressão da "carência" de estilo denunciada por Guerreiro Ramos.

O que estou querendo dizer é que na raiz de algumas das considerações e afirmações feitas pelo fundador do TEN, corroboradas e saudadas como "uma condensação de sabedoria" pelo sociólogo Guerreiro Ramos, estão as teses sobre o pensamento dos povos primitivos que aparecem nos trabalhos de antropólogos como Edward Tylor e James Frazer, e mais particularmente nos do filósofo Lucien Lévi-Brühl, que construiu mesmo uma teoria geral do pensamento primitivo.

Para Lévi-Brühl, apesar da sua variedade, as sociedades humanas podem ser divididas, em termos bem amplos, em dois tipos principais - o primitivo e o civilizado - aos quais correspondem dois pensamentos opostos entre si, podendo-se falar então em mentalidade primitiva e mentalidade civilizada. O elemento importante de sua proposição é que a diferença, entre as duas mentalidades (ou formas de pensamento), não é apenas de grau, mas de qualidade.

Ao fazer uma verdadeira exegese das teorias de Lévi-Brühl em seu importante trabalho "Antropologia Social da Religião", Evans-Pritchard diz que ele enfatizou as diferenças entre civilizados e primitivos, mostrando que os europeus têm uma tradição multissecular de análise e especulação intelectual rigorosas, procurando sempre identificar nos processos naturais as causas dos fenômenos. Já

com os primitivos ocorre o inverso, pois seu pensamento se orienta para o sobrenatural. Assim Levy-Brühl diz que:

"A atitude da mente do homem primitivo é bem diversa. A natureza do meio em que ele vive se lhe apresenta de modo muito diferente. Todos os objetos e seres pertencem a uma rede de participações e exclusões místicas. É o que constitui sua textura e sua ordem. Estas imediatamente se impõem à atenção do homem primitivo e a dominam. Se um fenômeno parece a ele interessante e se ele não se contenta, por assim dizer, em apenas percebê-lo, passivamente e sem reação, pensará imediatamente, como por ação de um reflexo mental, num poder oculto e invisível, do qual o fenômeno é apenas uma manifestação" (Levy-Brühl 1947: 17-18, apud Evans-Pritchard, 1978: 115).

A partir destas pressuposições é que o autor de "La Mentalité Primitive", classifica o pensamento do homem primitivo como "pré-lógico", no sentido de que as suas crenças são incompatíveis com uma visão crítica e científica do universo. Entretanto, para ele,

"Pré-lógico não quer dizer desprovido de lógica ou anti-lógico. Esta palavra aplicada à mentalidade primitiva, significa simplesmente que ela não se preocupa, como nós fazemos, em evitar contradições. A mentalidade não mantém sempre presentes as mesmas exigências lógicas" (Apud Evans-Pritchard, 1978: 116).

Para o autor citado, o pré-lógico de Levy-Brühl significava algo como "não-científico" e "acrítico". De qualquer modo, penso que se pode dizer que o que informava esta caracterização do pensamento primitivo por Levy-Brühl eram basicamente duas idéias. De um lado, a idéia de que as representações dos povos primitivos são místicas (referem-se "a crença em forças, influências e ações imperceptíveis para os nossos sentidos"), e é a partir daí que eles percebem os objetos diferentemente dos civilizados. De outro, e ligada a isto, a idéia de que existe uma lógica dos sentimentos e uma lógica da razão, próprias, respectivamente, do pensamento dos primitivos e dos civilizados.

É, justamente, muito destas duas idéias que estão presentes, mesmo que modificadas, nas opiniões emitidas no discurso sobre o negro (e no pensamento que ele traduz), não só no período que estamos examinando, mas até mesmo na fase posterior (década de 70), emergindo, paradoxalmente, no próprio discurso da negritude, conforme será mostrado depois.

No que se refere aos intelectuais negros que atuavam no Rio, nas décadas de 1940 e 1950, particularmente ligados ao TEN, embora em nenhum

momento de seu discurso estes citem expressamente o autor, ou as idéias brevemente comentadas, não é difícil perceber que elas estão presentes, mesmo sem declararem sua adesão a elas. Na verdade pode-se dizer que, ao adotarem certas idéias sobre o negro (incluindo-o assim entre os primitivos), sem talvez saber digerí-las melhor, acabaram por ser "mais realistas que o rei", ampliando as considerações sobre as diferenças de mentalidade, para a afirmação de sua incapacidade de pensar em termos abstratos, da ingenuidade de suas crenças e práticas religiosas (e até de sua inutilidade), e para a exaltação, como uma espécie de qualidade própria, da emotividade, passionalidade e, se posso me expressar assim, da teatralidade "inata" do negro.

De qualquer modo, fosse para recuperá-los de seu estado e adestrá-los em outros estilos (superiores) de vida, fosse para substituir suas práticas por outras, fosse para valorizar suas "qualidades", o dado que está na raiz de tudo é a consideração da condição de negro - condição racial - como uma espécie de determinante, no sentido mesmo, ao que parece, da ligação original com a "matriz africana". É isso que aparece explicitamente nos trechos que transcreverei a seguir.

Falando do significado e das realizações do TEN, diz Abdias do Nascimento:

"lançamos os novos autores - Joaquim Ribeiro com 'Aruanda' e José de Morais Pinho com 'Filhos de Santo', as quais acrescidas de 'Auto da Noiva', de R. Fusco, iniciam a criação de um Teatro, por assim dizer, regional brasileiro, assentado nas reminiscências míticas e no impulso místico dos negros" (Nascimento, 1950: 11).

Sobre o mesmo assunto, afirma Guerreiro Ramos:

"O homem de cor viveu sempre tutelado no Ocidente. Introduziram-lhe aí e lhe deram alguns papéis para representar e até recentemente em toda parte do Ocidente, ele permaneceu segregado em grandes aglomerados, imerso em sua mentalidade pré-lógica (...). Assim, o homem de côr, especialmente o pouco instruído, é vítima de uma profunda ambivalência psicológica, que o faz hesitar entre as sobrevivências das culturas negras e os traços culturais representativos do Ocidente (...). Mas, esta ambivalência, embora dolorosa, é a matéria prima da subjetividade negra (...)".

Traduzindo como ambivalência a própria negritude, o negro é, assim, o contraponto à civilização e suas marcas de objetividade, pois, quando tudo "parece gasto", no dizer de Guerreiro Ramos, ele anima, com as reservas da "alma negra", os nichos onde esta pode penetrar:

"Toda vez que lhe dão oportunidade para exprimir-se, ela (reserva anímica do negro) extasia os sentidos cansados do homem branco.

Esta reserva anímica reponta numa cozinha famosa e picante, tão viva e estranha que mantém uma indústria turística. Reponta numa música, de índole esquisita, como o samba, o blue, o jazz, o bebop, o 'spiritual': na poesia de sabor passional dos Langston Hughes e dos Solano Trindade; numa religião sincrética em que o dogma cristão se alia ao primitivismo; numa indumentária pitoresca, num folclore riquíssimo e em tantas outras expressões.

O homem de côr, porém, mal egresso de seu primitivismo, é portador de extraordinária disponibilidade espiritual. Tem a capacidade de ver tudo como se fosse pela primeira vez (...)" (Guerreiro Ramos, apud Nascimento, 1950: 41-42).

E, falando de dois atores negros, o mesmo autor diz: "Os dramas a que ambos emprestam o seu talento se enriquecem de uma genuinidade que decorre da passionalidade que os anima". E, aumentando a lista, afirma: "Também seres passionais são um Solano Trindade (poeta) (...); Ironides Rodrigues (escritor) (...); Abigail Moura (maestro e compositor) (...); Raimundo de Souza Dantas (escritor) (...); e Cleo Navarro (atriz) (...)" (idem, 1950: 43).

No mesmo tom, seguem as interpretações de Ironides Rodrigues, professor e crítico literário, militante negro que escrevia em "Quilombo" e atuava junto ao TEN, quando escreve sobre Cruz e Souza. Para caracterizá-lo, diz: "é o grande coeficiente de alma negra que há em sua poesia", concordando com um crítico ao dizer "viu este crítico inteligente que os profundos instintos musicais em Cruz e Souza é o que há nele de mais africano. Muitos dos poemas do cantor de 'Emparedado' há (sic) aquela sensualidade sádica muito própria do negro" (Quilombo, nº 5, janeiro de 1950, p. 4). É porque ouve e incorpora a seu canto a "melopéa bárbara", absorvida graças ao "atavismo da raça", que o poeta pode ser considerado, segundo Ironides, "o grande cantor social da raça negra no nosso século".

Já em outro discurso, no mesmo jornal, Cruz e Souza é enaltecido como representante digno da raça e como poeta que "realizou obra de suavidade e pureza tomando alento e inspiração nas fontes simbolistas da poesia francesa" e, deste modo, "este notável negro com seu talento, sua poesia, integrou sua raça e a si mesmo na inteligência de nossa pátria" (Quilombo, nº 1, dezembro de 1948, p. 3).

A comparação dos discursos dá bem a medida da ambivalência do pensamento negro da época focalizada, que era capaz de combinar e expor, num mesmo espaço (o do jornal "Quilombo") os referenciais africanos (em que pesem as

ressalvas feitas) e europeus, de um personagem que é também, em si mesmo, o retrato do negro marcado pela divisão que o colonizador branco impôs à sua identidade.

Primitivismo, emoção, passionalidade, autenticidade, exotismo, aparecem aí como qualidades próprias da "alma negra", e representam, na opinião de suas elites pensantes, a contribuição que o negro pode e deve dar ao processo de "revitalização" do Ocidente e do próprio homem branco que "está empedernido" e "sua arte abstracionista, depauperada de paixão", como afirma ainda Guerreiro Ramos no mesmo texto já mencionado antes (p. 42).

No período que está em exame, esta reivindicação de uma especificidade negra de raiz africana aparece ainda de maneira muito contraditória, na medida em que no projeto de suas elites o negro devia se afirmar como tal, mas ao mesmo tempo ser adestrado nos estilos superiores de vida do branco, para livrar-se de seus recalques e complexos de inferioridade. Na medida em que o projeto maior desta fase é um projeto cultural - a ascensão social possibilitada pela aquisição de novos hábitos -, e na medida também que, em termos políticos, se preconizava a conciliação - dado que no pensamento das elites negras a idéia de um "poder negro", ou da valorização incondicional da negritude, ainda não se colocava -, a avaliação e a aceitação dos elementos que representam a "africanidade" do negro serão realizadas de forma extremamente ambígua, podendo ser até rejeitados como a marca de sua inferioridade.

Estão neste caso as opiniões formuladas nos textos dos militantes negros a respeito das manifestações culturais e religiosas negras, como também, no caso do discurso sobre o TEN, daquilo que é visto como um valor positivo do negro - a sua tão decantada qualidade de "ator nato". O próprio discurso negro ilustrará melhor o que estou dizendo, e servirá para mostrar mais uma vez que, mesmo tentando derrubá-las, são muitas vezes as categorias da ciência construída pelo branco europeu, dando aos negros um lugar próprio (enquanto raça inferior), que marcam a argumentação destinada a valorizá-los como iguais (3).

No jornal Quilombo, que pode ser considerado como porta-voz do grupo que atuava no Rio e no TEN, em várias ocasiões aparecem afirmações desse teor. Escrevendo sobre a poesia afro-americana, por exemplo, Efraim Tomás Bó, autor negro e diretor cultural do TEN, diz:

"A arte se manifesta estreitamente articulada com os ritmos musicais do homem negro e é a poesia o veículo universal de sua sensualidade e de sua sexualidade. Em todas as manifestações artísticas do negro existe uma

predominância do conteúdo sensível sobre a vivência, do estado sensual sobre a plenitude do prazer e da dor sobre a seriedade do pensamento", concluindo serem" (...) esses caracteres de musicalidade rítmica e de sensualidade, contribuição lírica da alma negra à Poesia" (nº 1, p. 5, Dezembro de 1948).

Esta idéia do predomínio do sensível, do sensual, é ainda evocada mais de dez anos depois por Abdias do Nascimento, no "Prólogo para brancos" (1961), que é a Introdução de sua antologia do teatro negro no Brasil, quando, segundo afirma, ele retoma a afirmação de Woodson, citado por Fernando Ortiz, de que

"a função histriônica na África é tão geral que até podemos assinalar o negro africano como um ator nato. O africano é um ator congênito devido à sua extraordinária emotividade em busca de expressão (...), omitindo o texto, esse teatro, que quase desconhece o drama escrito, significa um teatro vivo que brota, original e puro, de cada representação" (Nascimento, 1961: 13).

É importante assinalar que ao mesmo tempo em que é reivindicada esta "qualidade" de ator para o negro africano, também se proclama a África como o verdadeiro berço do teatro:

"O teatro dos povos de cor precedeu o nascimento do teatro grego (...). Antes de Ésquilo - cerca de mil anos - escreveu-se, no Egito, um libreto sobre a morte de Hórus, o qual se iguala á tragédia esquiliana. A própria forma dramática dos ritos, tornando-os mais sugestivos, assim como a prática do culto de Dionísios, foi imitação do Egito negro" (Nascimento, 1961: 11).

A origem africana do teatro, por sua vez, comporta dois níveis de explicação: uma que releva de uma espécie de motivação de ordem geral e outra que pode ser vista como algo específico, existindo como vínculo entre as duas a sua raiz religiosa corporificada na execução ritual. É assim que, citando Frobenius, Abdias do Nascimento vai dizer que

"(...) o rito provém de um jogo. Manifesta-se como um instinto do homem: a vontade de representar. E representar seu papel seria a origem de toda a Civilização. O Homem é ator, o jogo é a representação da Tragédia que ele vive" (Nascimento, 1961: 12).

Ora, se é isto que ocorre, por que seria a África e não outra parte do mundo, o locus original do teatro? A resposta se encaminha na direção do que foi, e parece seguir sendo, a marca mais forte na definição da África e do africano no Brasil, e, nestes termos, do negro brasileiro enquanto alguém que pertence à raça negra. Estou querendo me referir à religião, na forma particular, "viva" e

"participativa" com que se apresentaria no continente africano, e, da mesma forma, continuaria a existir em todos os pontos do mundo para onde os negros foram deslocados por força da escravidão (4).

Na verdade, de acordo com a interpretação do discurso que estou examinando, haveria uma espécie de fenômeno formado pelas manifestações religiosas e artísticas do africano, que permitiriam a identificação, e quase a fusão, entre a forma ritual do culto e a representação teatral. E, na raiz desse binômio, está a consideração da emotividade, e até da passionalidade, como algo próprio do negro. Na medida em que, segundo Abdias, "os Deuses africanos falavam pela música, a dança e a pantomima", na terra-mãe dos negros, e que, como "Um ser teofânico, o negro, pela dança e pelo canto e pela pantomima, capta o divino: configura seus Deuses, humaniza-os, e convive com eles no transe místico", tudo isso dentro da idéia de que "Na África, a origem divina não é explicada, não é entendida pelas vias do intelecto e da razão: é captada", parece completar-se como um círculo fechado toda a construção da imagem do negro como alguém que é "por natureza" um ator e um crente (Nascimento, 1961: 15-16 e 21, grifos meus, MAMM).

Ocorre que se, para o negro, no Brasil, estas são as marcas principais de sua africanidade, são também as de sua pretensa inferioridade como raça. É, então, a partir desta difícil e contraditória convivência entre traços vistos, ao mesmo tempo, como positivos e negativos, que traduzem também modos de ser visto e de se ver (tema principal desta parte do capítulo), que se constrói o discurso ambíguo do negro sobre os elementos da sua cultura.

Na instalação do Museu do Negro, um dos órgãos criados pelo TEN, o sociólogo Guerreiro Ramos (definido como mulato pelo principal dirigente do TEN), pronunciou um discurso que é uma peça exemplar da ambigüidade a que me refiro aqui. Referindo-se à participação das pessoas no movimento inaugurado pelo TEN e seus órgãos e eventos, ele começa por dizer que "um milagre está acontecendo neste país (...); há, entre nós, homens de vários partidos, de diversas mentalidades religiosas, doutores, operários, artistas, negros, mulatos e brancos", os quais se acham unidos por "certa subjetividade, que se exprime em toda uma herança artística, cultural e social". E, para arrematar, afirma: "Nesta subjetividade nos reconhecemos" (Guerreiro Ramos, apud Nascimento, 1950: 49).

Como se pode ver, é invocada uma "certa subjetividade", ou, em outros termos, uma "alma negra" da qual, num país efetivamente de mestiços, até o branco tem um pouco. É ela então que permite a união de todos. Mas esta união

tem um fim, e é deste que Guerreiro Ramos se ocupa em seguida, no mesmo texto, para mostrar que o reconhecimento da afinidade entre todos

"não bastaria (...) para nos unir. A ele se acrescenta uma generosidade, um desejo de elevar o nível cultural dos homens de cor deste país, extinguindo os equívocos em que grande parte deles laboram, corrigindo os seus vícios de conduta, oferecendo-lhes ensejo de melhor realização de suas potencialidades" (idem, 1950: 50, grifos meus, MAMM).

Na identificação dos objetivos do que Guerreiro Ramos chama de "nosso movimento", pode-se perceber, de um lado, a permanência da consideração (já tão colocada pelas lideranças dos anos 30), de idéias erradas (os "equívocos") que persistem, relevando (para essas novas elites negras), da ignorância e da mentalidade primitiva (pré-lógica) do negro, e de comportamentos socialmente reprováveis ("vícios de conduta"). De outro, temos também a afirmação da existência de "potencialidades", que, a julgar pelas colocações anteriores do texto, precisam ser bem encaminhadas para se realizarem em plenitude. É justamente no que se refere ao encaminhamento do problema, em torno do qual a união se fazia, que podem ser melhor vistas as ambigüidades que desejo mostrar.

Neste sentido, ficará evidente que, o que está por trás de tudo, é um projeto elitista (até quanto este podia ser) que não visava realmente "os homens de cor deste país", mas sim, justamente, os que deixassem interiormente de sê-lo, na medida em que se livrassem de certos elementos que permitiam a atualização de uma imagem negativa do negro, na qual, infelizmente, seus porta-vozes também acreditavam. Aliás, é nessa direção, como foi visto no capítulo anterior, que se encaminha a análise de L. A. Costa Pinto (1953), sobre a posição e a postura elitista que, em relação à massa negra, ocupavam e assumiam as lideranças de movimento negro ligadas ao TEN. E que é, certamente, um dos motivos das ácidas críticas e acusações que a ele dirigem mais tarde Abdias e Guerreiro Ramos, independentemente da efetiva existência dos motivos alegados por estes.

No mesmo texto que venho referindo, Guerreiro Ramos declara, em tom de orgulho: "não hesito em dizer que no Teatro Experimental do Negro está formando-se uma intelligentzia, uma elite", que "é" (ou deverá ser) "sobretudo, uma espiritualidade, uma missão" (1950: 50). E, em seguida, para mostrar que o TEN é testemunho da "forma espiritual" (força?) da elite negra, elogia-o como "a iniciativa de maior vitalidade, de mais alto nível artístico e de maior complexidade ideológica, em nosso meio", completando com estas colocações verdadeiramente exemplares, que ele põe entre parênteses no texto: "(Nem parece o que ordinariamente se

chama de 'coisa de negro'. Numa certa acepção, ele é uma das realizações mais 'brancas' do Brasil)" (idem, 1950: 50).

Mas a força de nosso modo de pensar o negro não aparece apenas nas frases acima. O discurso contraditório continua. "Estamos instalando o nosso Museu do Negro. Que pretendemos com isso?". E ele mesmo responde:

"A idéia de um Museu do Negro implica a convicção de uma superação histórica e social. Só se coloca num Museu o que está ultrapassado, o que deixou de ser efetivo, o que se aposentou da vida.

Queremos um Museu do Negro como um processo pacífico e sub-reptício de transformação social e espiritual, como um sucedâneo de práticas policiais contraproducentes" (idem, 1950: 50).

Pelo que ficou dito, o Museu, se não deveria funcionar propriamente como um "depósito" onde os "objetos de festa, de culto e de trabalho" do negro ficassem guardados, para não serem simplesmente jogados fora, também não teria a mesma função sempre atribuída aos museus "dos brancos", onde os objetos são exibidos orgulhosamente para manter viva a tradição e os valores que eles representam (5).

Pelo contrário, a intenção, diz Guerreiro, "não é simplesmente (fazer) uma reverência patética", mas mostrar que, colocando num museu os objetos mais caros de sua cultura africana, os negros estavam também "aposentando-os de suas vidas" e, com eles, todos os valores que eles representavam. Dentro do espírito e do projeto das elites negras dessa fase - do TEN particularmente -, que privilegiavam a "elevação cultural" dos homens de cor e, mesmo, a formação de uma "intelligentzia" negra formada segundo os valores próprios do brasileiro - para os quais a contribuição negro-africana não era ainda realmente reivindicada por esse discurso negro -, via-se como fundamental uma mudança radical da imagem do negro, que só estaria garantida se atingisse o seu interior, coisa aliás sempre enfatizada nos textos desse momento.

Mas tudo isso tinha um endereço certo. A sonhada definitiva integração e ascensão social do negro, representada por "uma vontade negra de ser brasileiro com as mesmas responsabilidades de todos os brasileiros", como diz Abdias do Nascimento, escrevendo no jornal Quilombo (Ano I, Nº 1, dezembro de 1948, p. 1), além de implicar na superação de valores africanos, precisava tornar-se visível, para ser aceita e legitimada por quem podia fazê-lo - a classe dominante branca, de quem as lideranças negras gostariam de ter o aval e o apoio.

Diante do tipo de leitura que faziam essas elites e de sua postura conciliatória e até de humildade frente aos "poderosos desta terra", não admira que, como mostrei, se queira apresentar um Museu do Negro como uma espécie de alternativa muito mais eficaz (porque não violenta) do que as repressoras e até truculentas incursões policiais contra as manifestações religiosas e artísticas dos negros. Em vez dos depósitos das delegacias policiais, instalava-se um museu.

Na verdade, as marcas fundamentais do discurso das lideranças ligadas ao TEN, especialmente de seu principal dirigente, e de seu teórico mais cortejado, são a ambigüidade e a ambivalência, traduzidas num projeto indefinido entre o branqueamento e a negritude e numa ação política que sobrepõe à denúncia e ao protesto - que também fazem - a conciliação e a harmonia, seu desejo e crença mais caros:

"O Teatro Experimental do Negro é, no Brasil, a única instituição que encarna este espírito de conciliação. Ele não é uma semente de ódio (...). A nossa missão é instalar na sociedade brasileira mecanismos de integração social dos homens de côr, é transformar a luta de classes num processo de cooperação, é desenvolver nos homens de côr os estilos de vida das classes superiores" (Guerreiro Ramos, apud Nascimento, 1950: 43 e 50).

Marca-o também a recorrência a um tipo de explicação psicologizante que trabalha os complexos e os recalques e diz que:

"(...) O ressentimento é uma das matrizes psicológicas mais decisivas do caráter do homem de côr brasileiro (...). Em quase todo homem de côr parece existir uma certa tendência a explicar os seus insucessos sociais, entre os brancos, em termos de preconceito racial, quando muitas vêzes tais insucessos são resultantes principalmente de sua despreparação cultural (...)" (idem, 1950: 44).

Releva e conflui tudo para uma postura e um projeto elitista assumidos e declarados, na medida em que se pressupõe a formação (já em curso) de uma "elite negra pensante e dirigente" que se organiza e trabalha, junto aos outros negros, para obter a atenção e o aceite das elites brancas que formam as "classes superiores" de quem aspiram copiar o estilo de vida e, quem sabe, a posição social.

2 - O TEN e o pensamento negro: armadilhas da ideologia racial brasileira

Em artigo intitulado "Para Frente, Todos!", o jornalista negro João Conceição, na época diretor-gerente do jornal Quilombo, refletindo sobre o "eterno conflito em que o mundo se debate" diz que "o problema está mais na supremacia de uma raça sobre todas as outras que nas lutas ideológicas". Entretanto, parece que a questão não é bem essa, mas sim de que raça domina, pois para ele "a doença do mundo é motivada pela falta, quase absoluta de congraçamento das raças", imposta pelo branco já que: "O mundo só viveu em paz enquanto a sua riqueza moral e material pertenceu aos mouros, egípcios e asiáticos", todos povos não-brancos, como sabemos, e que "agora (...) quem o domina é o mais fraco e menos produtivo, o mais egoísta, o mais avarento, o menos inteligente". Contrapondo-as a estes defeitos da raça branca dominante, o articulista vai enumerar as qualidades do negro, indagando:

"Não sei porque está ficando na retaguarda eternamente, pois nada te falta: teu sangue é o mais puro dos valentes guerreiros africanos, tua inteligência é cintilante, tua seiva a mais fecunda".

Mas, se acompanharmos a argumentação, veremos que apesar de se acusar os brancos porque "maldosamente nos impingiram (aos negros) que somos vazios de inteligência", para empreender "a cruzada de redenção final, de quebra dos grilhões que nos entravam o progresso", João Conceição diz:

"Temos, porém, que corrigir muito de nossos erros e modos e assimilar muita coisa boa antes de podermos alcançar a nossa meta final. O abandono de certos hábitos primitivos, a mistificação do culto africano, trarão consideráveis benefícios na luta em que estamos empenhados" (Quilombo, nº 2, Maio/1949, grifos meus, MAMM).

De alguma forma, o "progresso" e a "elevação cultural" do negro dependem sempre do abandono de elementos ou valores que representam uma herança africana. Neste sentido, observações semelhantes são feitas em outro número do mesmo jornal, a propósito de um episódio ocorrido com o escritor e jornalista Paulo Duarte, redator-chefe de "O Estado de São Paulo", segundo a

notícia, a qual, numa evidente alusão ao mesmo, traz o título "Branco de alma preta". Recusando a homenagem que o Centro de Cultura Luiz Gama queria prestar-lhe sob a forma de um banquete, o jornalista sugeriu que o dinheiro já arrecadado

"servisse para constituir a verba inicial de uma 'Bolsa Luiz Gama', destinada a um estudante negro que desejasse cursar uma das faculdades da Universidade de São Paulo".

Elogiando o gesto de Paulo Duarte, o jornal cita-o como exemplo para as autoridades do governo e sobretudo para os "ricaços", que não têm atitude igual, e esbanjam o dinheiro "muita vez ganho com o suor do trabalho dos negros". Continuando em tom de crítica, que acaba por atingir também o negro, o jornal afirma:

"Porque somente procurando elevar o nível cultural dos negros se estará promovendo obra de anti-racismo, e não como fazem certos cavalheiros, como o prefeito Mendes de Morais, por exemplo, que pelo simples fato de gastar a rodo com o carnaval, já se julga merecedor da gratidão dos pretos cariocas. Não, essa demagogia está caduca. Quem é democrata sincero, quem não guarda sentimentos anti-negros, evita a degradação e o amesquinhamento do povo de cor, ajuda-o a se elevar em dignidade pessoal e coletiva, e isso só se consegue com estudo e não através de carnavais, escolas de samba, terreiros de macumbas, que mesmo sendo, como de fato são, legítimas manifestações da alma negra, do instinto e da sensibilidade do negro, não o ajudam a galgar posições mais elevadas nos quadros de nossa sociedade" (Quilombo, nº 4, julho/1949, p. 3, grifos meus, MAMM).

Como se pode ver, sem guardar nenhuma sutileza, o texto acima revela, mais uma vez, a face principal desse período, ou seja, seu estado de transição entre uma busca declarada dos valores brancos de matriz européia - marca do pensamento negro das décadas de 20 e 30 - e uma adesão incondicional ao que pretensamente seriam valores exclusivamente negros na década de 70. Este último, e, com ele, todos os trechos das falas dos membros das elites negras que transcrevi e comentei, estão eivados das formas negativas de representação das manifestações e valores identificados como negros.

Por outro lado, não podemos esquecer que estas "falas" não surgem num vazio, mas estão ancoradas no movimento organizado do meio negro liderado pelo TEN, cujo protesto passava justamente pelo combate "à discriminação de cor e de raça", através da "luta (do negro) pelo seu direito ao Direito". E isto inclui o

reconhecimento nacional da "cultura com intuição e acentos africanos, a arte, poesia, pensamento, ficção, música, como expressão do grupo étnico mais pigmentado", e que "paulatinamente vai sendo relegada ao abandono, ridicularizada pelos líderes do 'branqueamento'", como reclamava Gilberto Freyre, citado no artigo de capa do primeiro número do jornal Quilombo, assinado por Abdias do Nascimento, em dezembro de 1948. Como explicar então o paradoxo?

Penso que se pode começar por dizer que o TEN era definido como da "ordem dos meios" e não "dos fins", por seu principal mentor, ao traçar-lhe o "espírito e fisionomia", e que ele lembra e elogia, no mesmo discurso, a perspicácia da Igreja Católica na manipulação de certas práticas rituais (religiosas ou não) para "o sucesso das missões". Da mesma forma, portanto, a prática de um teatro negro feito por negros, aproveitando a veia artística "intrínseca" à raça, não visava simplesmente resgatar e promover publicamente os valores negros de raiz africana, mas sim, valer-se dessa expressividade dramática como um processo catártico de liberação de "recalques" e "complexos", e de "adestramento nos estilos de vida das classes superiores", através da única pedagogia compreensível e eficaz para o negro, segundo julgavam suas elites pensantes.

Além disso, se, como declarava Guerreiro Ramos, era dentro do Teatro Experimental do Negro que se estava formando uma "intelligentzia" negra e se o Museu do Negro devia ser visto como "uma expressão de elite", nada mais natural que coisas que nas representações das elites brancas (e de um modo geral de toda a sociedade brasileira), surgiam como expressões das massas negras incultas e atrasadas, devessem ser substituídas por outras, ou, pelo menos, "domesticadas", a fim de mudar a imagem estigmatizada e inferiorizada do negro, só assim podendo incorporar-se no projeto de suas elites.

Anunciadoras e executoras de um projeto de ascensão social para o negro, enquanto tal, que, para elas, passava fundamentalmente pelo dado cultural - no sentido também de uma mudança de mentalidade, "verdadeira reconstrução interior do negro", como dizia Abdias -, as elites negras desse momento (as do Rio principalmente), se enredavam nas malhas de seu próprio projeto, já que este, preconizando a valorização do negro, o fazia utilizando parâmetros do branco. O que não significa falar de um processo de cooptação pura e simples das lideranças negras pelo "mundo do branco", mas atentar para a complexidade da situação racial brasileira que "produz" e acolhe relações e interpretações como as que estudo aqui.

Considerando nossa formação histórica, nossas matrizes de pensamento (inclusive religiosas), as teorias raciais e sua tradução nacional e, a

partir daí, o modo como são pensadas e vividas as relações entre negros e brancos, tudo isso permite ocorrer - e produz, ao mesmo tempo - diferentes avaliações e discursos, conforme o também diferente perfil das "elites de cor" que os formulam.

No caso das elites negras que atuavam no Rio, nas décadas de 1940 e 1950, sua visão muito peculiar da questão racial brasileira era decalcada, como vimos, numa avaliação extremamente contraditória do próprio negro, e tendo já como pressuposto um projeto intelectualizado para promover a sua integração à sociedade brasileira, as interpretações acerca da questão racial que elas produziram não eram capazes de romper, efetivamente, nem com os parâmetros do pensamento dominante, forjado em séculos de colonização e exploração "branca", e menos ainda com a ordem social vigente que, ao contrário, faziam questão de acatar e na qual, declaradamente, reivindicavam para os negros um espaço digno, cuja legitimidade exigiam ver reconhecida (6).

Deste modo, toda a retórica da denúncia sobre a posição desigual do negro, dentro do contexto maior das idéias sobre a situação racial brasileira, bem como as propostas delineadas para a sua transformação, traduzem-se, principalmente, de um lado, nos ataques à sua tão execrada exploração praticada, no entender das lideranças, pela ciência (no caso a antropologia e a sociologia) e, de outro, nas referências de caráter mais geral sobre o racismo no Brasil, que aliás só tomam maior vulto, quando da ocorrência de casos concretos de cerceamento de certos direitos ao negro em situações de confronto com o "branco". De que é bom exemplo o rumoroso caso do impedimento da entrada no concorrido "Baile dos Artistas" do Hotel Glória do diretor do TEN e seus dois acompanhantes, cuja repercussão no jornal Quilombo foi infinitamente maior que qualquer referência a atos de discriminação racial em relação à população negra - aliás nunca tão enfaticamente denunciados em suas páginas. Não se pode esquecer que, acompanhando a leitura acadêmica sobre o tema, as lideranças do TEN proclamavam a vigência, no Brasil, de relações democráticas entre as raças, apenas perturbadas por resquícios de manifestações de preconceito mais ou menos isoladas - como o caso do baile.

Sem querer, com isso, de modo algum, subestimar ou minimizar o conteúdo de protesto contra a espoliação secular do negro, existente no discurso, mais talvez que na ação das lideranças negras ligadas ao TEN, o que não seria justo nem correto, desejo apenas tornar evidente o tipo de encaminhamento privilegiado pelas mesmas para concretizar sua luta, e, mais do que isso, a forma de

pensar sua questão, que é, obviamente, o que está na raiz de seu projeto e nas estratégias eleitas para realizá-lo.

Levando em consideração as diferenças em termos do momento histórico, do espaço onde atuava e da própria composição do grupo que estava à frente do movimento negro na sua versão "carioca", pode-se entender melhor a sua interpretação peculiar da problemática negra. No primeiro caso, embora, no tocante ao período de tempo decorrido, a distância que separa o primeiro do segundo momento de atuação das organizações de movimento negro seja apenas de alguns anos, ou seja, de 1937 (data do fechamento de Frente Negra Brasileira, já transformada - pelo menos legalmente -, então, em partido político) a 1945 (quando o movimento é retomado no bojo do processo da chamada redemocratização do país), mesmo assim pode-se dizer que algo mudara.

Não que a estrutura das relações raciais tivesse se alterado profundamente, o que não ocorreu até hoje. Acontece que o impacto que atingiu a população negra das primeiras décadas subseqüentes à abolição, com a "perda" do lugar social ocupado no ancien regime, somada à introdução, em larga escala, do imigrante europeu, particularmente evidenciado no Sul e Sudeste, e mais intensamente em São Paulo - o que aliás provocou a eclosão aí do "protesto negro" -, este impacto havia sido, como que, amortecido. Depois desse primeiro momento, alguns espaços haviam sido conquistados, a duras penas, pela população negra, forçando, com sua luta, a abertura de pequenas brechas na nova ordem da sociedade de classes, o que, apesar de tudo, permitia uma avaliação de que a luta avançara um pouco e podia ser retomada, visando um projeto mais ambicioso (até elitizante), de ascensão social (7).

Neste sentido, o clamor dramático da primeira fase contra a situação gritante de "miséria e abandono do negro", inclusive comparando-a com a dos imigrantes brancos, vistos sempre com uma aura de comunidades unidas e bem sucedidas - o que era reforçado pela distância social concreta entre antigos companheiros dos mesmos "cortiços" e até pelo uso dos "salões" de suas sociedades para os eventos maiores das entidades negras -, vai ser substituído pelo tom mais bem posto e analítico da questão racial, deslocando-se das grandes reuniões populares, como as "domingueiras", onde a massa negra fazia ouvir suas queixas, para os congressos e convenções, onde a voz principal era a da elite intelectual branca e negra, expondo suas "teses" sobre o negro. Mesmo que muitos representantes da massa anônima dos "pretos" estivessem presentes a esses encontros, e fossem até chamados a se manifestar, como atestam os documentos a

eles referentes (Cf. Nascimento, 1950; 1982/68), a própria feição que os mesmos possuíam, pelo tipo de debate e de participantes oficiais, acabavam por não propiciar, ou, pelo menos a inibir, a participação efetiva e mais espontânea destes elementos.

Por outro lado, e aí já entramos nos outros pontos destacados aqui, o próprio espaço de atuação das elites negras ligadas ao TEN diferia em relação a São Paulo e às lideranças paulistas (8). Não se constituindo, como naquele Estado, em palco de um processo acelerado e brutal de urbanização e industrialização, regido pelas "leis" desumanas do capitalismo emergente, que se fazia acompanhar da proletarização do trabalhador urbano e da desestruturação das formas tradicionais de relação de produção, e dos tipos de atividades que, de algum modo, ainda davam guarida ao negro, o Rio de Janeiro parecia tornar, de certo modo, difuso, o drama vivido por ele. O cosmopolitismo mais sofisticado da então capital da República, a sua movimentação como espaço cultural mais "aberto", onde caberiam tanto as manifestações de caráter mais acadêmico ou intelectualizado, como aquelas de cunho eminentemente popular (9), e até a "geografia" da cidade, configuravam um quadro muito peculiar onde aparentemente havia um trânsito livre para todos, também no contexto social.

Estudando o negro no Rio, Costa Pinto (1953) já falava de algo semelhante (embora preocupado com outra questão), quando, enumerando as qualidades necessárias a "um líder potencial de negros", ao lado da "agilidade mental, constância, aspecto externo, audácia", enfatiza: "e, principalmente, bons contatos pessoais com círculos brancos, socialmente superiores, assíduo nas rodas jornalísticas, políticas e literárias (...)". Não faziam coisa diferente as lideranças do TEN; e o Rio, mais que São Paulo, "propiciava" ou "permitia" isso.

É justamente aí que surge uma parcela da elite negra que vai ser, de algum modo, a expressão deste clima no seu meio, jogando, no encaminhamento de sua luta, com vários elementos próprios daquele quadro. Por sua própria composição, esta elite era mais identificada com as "classes superiores" do que o grupo que atuava em São Paulo, embora isto não possa ser explicado totalmente, pela origem e tipo de posição social de seus componentes, que, na verdade, não diferiam muito. Daí invocar, aqui, as diferenças entre os contextos sociais em que elas atuavam, enfatizando o caráter mais tradicional, rígido e fechado, da estratificação racial de São Paulo, em contraposição ao contexto, aparentemente, mais modernizante, frouxo e aberto do Rio (10). Gostaria de conferir bastante peso ao fato de este caráter ser só aparente, e, neste sentido, bem de acordo com a

ideologia racial dominante no Brasil, que consegue a façanha de mascarar de democráticas as relações profundamente desiguais entre brancos e negros ou mulatos.

De qualquer maneira, penso que todos esses elementos ajudaram a imprimir ao movimento negro do Rio o seu caráter cultural e elitista, mas de feição negra (na sua própria tradução), cuja agitação cultural aliava os congressos de cunho acadêmico aos concursos de beleza para negras ("bonecas de pixe") e mulatas ("rainha das mulatas"). Aliás, diga-se de passagem, comentados em tom de censura no "Clarim da Alvorada", principal jornal negro paulista.

Desejosos de mostrar a todos o valor do negro, mas, ao mesmo tempo, interessados em conseguir a aprovação da "melhor sociedade" para seu movimento, a avaliação e o projeto desta elite negra vão conter sempre, contraditoriamente, a revolta pela situação do negro e a esperança de vê-lo aceito no mesmo mundo que sempre negou-lhe esse valor. Daí que a fórmula para valorizá-lo e livrá-lo de seus "complexos" vai ser o teatro, mas um teatro "sério", que mostra não só a teatralidade "inata" do negro (um conceito do branco que ele assume), mas a sua capacidade de interpretar personagens de grande expressão dramática, extraídas de textos consagrados em nível nacional e internacional, antes só vividos por atores brancos, mesmo que precisassem até se "pintar" de preto para vivê-los.

Em nossa sociedade, como já demonstraram particularmente as análises de Hasenbalg (1979), Fry (1982), DaMatta (1981), Reis (1986), Azevedo (1987), Schwarcz (1987), entre outros, a construção das relações entre brancos e negros e, juntamente com isso, a de um pensamento destes sobre eles mesmos, se fez e se faz, num contexto que inclui a imposição de valores e comportamentos do grupo racialmente dominante. Mas que inclui, ao mesmo tempo, a negociação, a rebeldia e a busca (ou o resgate), pelo grupo racialmente dominado, de uma imagem/identidade particular e positiva, com a contrapartida dos direitos que isso deve assegurar.

É, então, nos lances deste jogo, quase de cartas marcadas, entre outras coisas pela posição desigual dos "parceiros", que deve ser percebido e considerado o tipo de discurso das elites negras do momento que acabei de analisar, com todas as "brancas cicatrizes" que nele aparecem.

3 - "Negros em bailes de negros": alocação social, elitismo e isolamento entre as elites negras campinenses

As interpretações das elites negras nos anos 60 (esta espécie de "década perdida" das análises), em que seus principais representantes não eram propriamente os intelectuais/militantes, mas uma "small but growing 'elite negra' of white collar professionals and clerical or service workers" (Hanchard, 1994: 109), serão apresentadas agora, através da voz daquela que é, talvez, sua melhor expressão - a ainda hoje tradicional elite negra da cidade de Campinas. Ela aparece aqui como caso exemplar de um tipo de meio negro que começou a querer se formar durante a atuação do TEN, mas que, pelas circunstâncias já analisadas, não chegou a se constituir e estabelecer através dele.

O jornal Hífen, que trazia como sub-título a inscrição - O traço de união da elite - era produzido e circulava na cidade de Campinas, tristemente referida por suas manifestações declaradas e ostensivas de preconceito racial, que chegam a lembrar, de certa forma, o cotidiano americano da época. Ela é citada como a única (?) cidade brasileira a exibir em um cinema uma placa proibindo a entrada de "pessoas de cor" (11), além de estabelecer, nas suas praças, lugares diferenciados para o transitar dos negros e brancos. Os estabelecimentos comerciais campinenses (bares, restaurantes, barbearias, etc), ou não atendiam negros, simplesmente, ou só o faziam em espaços determinados para eles (no fundo ou fora do salão), ou em horários não freqüentados pelos fregueses brancos, como era o caso das barbearias, que atendiam os negros antes de abrir ao público, "para não ofender os clientes", como diziam seus donos ou gerentes.

Por essa presença visível do racismo contra o negro - qua negro, não mais o escravo ou o liberto -, já nas décadas de 10 e 20 (Cf. especialmente Maciel, 1987), tal como se dará com São Paulo, principalmente a partir do início dos anos 30, com a industrialização (Cf. Fernandes, 1972; Hasenbalg, 1979; Andrews, 1991), Campinas é também uma espécie de berço da luta negra na segunda metade do nosso século. Lá se editou aquele que é considerado o iniciador da fase reivindicatória - seria melhor dizer combativa - da imprensa negra paulista: o jornal

"Getulino", que circulou de 1919 a 1924 , e era dirigido por Lino Guedes e Gervásio de Moraes (12).

É, nesse sentido, deveras significativo - inclusive enquanto termômetro indicador de um tipo de leitura enviesada da questão - que Hífen apresente o negro vivendo uma situação amena e próspera. Pelo menos é essa a impressão que fica do farto noticiário de festas, comemorações, concursos de rainhas, convescotes, saraus, regras de etiqueta, receitas de pratos finos, conselhos de moda, notícias sobre astros e estrelas de cinema, música, etc, etc, etc, que constituíam o grosso da matéria do jornal.

Ela é tão predominante que, a um leitor mal informado sobre a situação racial brasileira, poderia parecer que o país era um paraíso racial. Se olhado apenas por esse lado o jornal apareceria, à moda antiga, como "noticioso, informativo e literário". Entretanto, em meio ao mar daquele tipo de notícia, aqui e ali surgem pequenas ilhas que mostram o outro lado da questão. São notícias de discriminação e violência que atingem o negro, menos aqui, mais lá fora, no sempre presente espelho em que se miravam os negros brasileiros - os Estados Unidos. Além disso, e demonstrando que o modelo não era só o irmão de cor americano, mas, no limite, os próprios africanos - nas várias Áfricas que desdobradas e dominadas na sua história, agora conquistavam, a duras penas, a liberdade de conduzir seus destinos.

Chama atenção no noticiário social do jornal a representatividade numérica das festas dançantes - diferenciadas em festas, saraus e bailes - as quais, segundo as notícias, realizavam-se, ou semanalmente (saraus dançantes), ou mensalmente, ou em datas e quadras comemorativas (Carnaval, Dia do Trabalhador, Dia da Abolição, Quadra Junina, Natal, Ano Novo, Aniversário dos Clubes, etc).

Essas festas realizavam-se nos salões e sob o patrocínio dos dois grandes clubes negros campineiros: o Clube Nove de Julho e o Elo Clube, e reuniam a "melhor sociedade campineira". Elas contavam, ainda, muitas vezes, com a participação (sempre noticiada) de "caravanas" vindas de outras cidades do "interior paulista" - organizadas por representantes de entidades, clubes e jornais da gente negra de cada uma delas - e também de gente da capital que desfrutava, na ocasião de uma temporada na "Princesa do Norte ", designativo elogioso usado para a cidade de Campinas.

A longa lista dos 20 tipos de bailes incluía: Baile dos Veteranos; Baile das Rainhas; Baile do Mambo; Baile dos Penteados; Sarau do Sweter; Tarde dançante "Agulha de Ouro " (com desfile de modas, de "25 senhoritas de nossa sociedade"); Festa Americana (ao som de HI-FI, em vez de orquestra ou conjunto); Baile da Elegância (com escolha "dos 10 e das 10 mais elegantes frequentadores do clube "); Baile da Aleluia; Baile do Rock'n Roll"(organizado por um clube da capital); Festa da Mãe do Ano (no dia da Mãe, com eleição da 'Mãe do Ano"); Baile do Perfume; Baile "Uma Noite de Maio"; Festa dos Brotos; Baile "Noite de Natal"; Baile da Pérola Negra; Baile de Coroação da Jóia d'Ébano; Festa do "Desfile Bossa Nova "; Baile Esporte (com traje esporte obrigatório).

3 1 - De festa também falam os negros: os bailes no noticiário do jornal

O Baile dos Veteranos visava a reunião de senhores e senhoras (com mais de quarenta anos) para juntos recordarem o passado, através dos relatos públicos feitos no seu decorrer por alguns dos seus participantes. E, a julgar pelo discurso proferido no Baile, por um antigo militante, os veteranos o fazem esquecendo, porém, o que não é bom recordar - as práticas discriminatórias da cidade. No discurso, é como se todos vivessem (tivessem vivido) num mar de rosas:

"Campinas cresceu. Campinas ganhou o espaço pelos tentáculos de aço de seus edifícios modernos. Mas o nosso pensamento, a nossa lembrança reproduz, fielmente, nas ante-camaras da nossa alma, a Campinas dos velhos tempos, a Campinas romântica do casario vetusto, a Campinas boêmia dos trovadores e dos seresteiros, a Campinas sonhadora das serenatas noturnas, a Campinas divina cuja imagem o passado não conseguiu apagar do nosso coração.

Revivemos, hoje, essa Campinas que o tempo levou no sentido cronológico do calendário, mas que ficou, para sempre, eternamente, no absconso da nossa recordação" (Hífen, Ano I, Junho de 1960, Nº 8, p. 4).

O Baile das Rainhas, no "Ginasium do Club Campineiro de Regatas e Natação" (cuja sede era alugada para festas promovidas por entidades negras, até os anos 60/70, pelo menos) teve como atração "as diversas jovens que até aqui receberam o título de 'Rainhas' de diferentes entidades, desfilando suas elegâncias numa só noite." Apresentou, ainda, em seqüência, a primeira Rainha do C.C.C.S. e, ao lado da eleita naquele ano (1960), que desfilaram seguidas da Rainha da Primavera de 1954-55; da Pérola Negra de Campinas; da Miss Bossa-Nova (escolhida em festa do mesmo nome); da Jóia d'Ébano e, por último, da Rainha do Elo Clube, organizador do baile. É bom lembrar que, para a sociedade brasileira, esse foi o momento mais representativo dos concursos e desfiles de "misses" e "rainhas" (Miss Brasil, Miss Elegante Bangu, Rainha da Primavera), das listas das/dos "Dez Mais (...)" e do chamado colunismo social de determinada feição, que ditava desde regras de etiqueta até o uso de termos que, das páginas das colunas, ganhavam as ruas e caíam na boca de um público que nunca apareceria nelas. São, pois, os ecos dessa movimentação social dos chamados "Anos Dourados" que chegam ao meio negro de Campinas, inspirando aquela elite negra tão desejosa de uma identificação, mais palpável, com o branco.

A notícia sobre o Baile da Pérola Negra, realizado pelos "Amigos das Belas Artes" (organizador do "I Salão Campineiro dos Amigos das Belas Artes"), juntamente com o "Grêmio Cultural Pérola Negra", informa sobre ele e mais outros dois:

"Depois de muitas marchas e contra-marchas, eis que soubemos, através de dna. Laudelina de Campos Melo (...) da realização do IIº BAILE DA PÉROLA NEGRA (...).

Neste fim de ano, porém, realizar-se-á, dois marcantes acontecimentos: a coroação da Jóia do Ébano, pelo Clube Nove de Julho e a da IIa. Rainha do Elo.

São portanto três, as realizações da gente de cor em Campinas neste exiguo espaço - 6 meses - de tempo." (Hífen, Ano I, Julho de 1960, Nº 9, p. 3).

Na voz mesmo da "gente de cor" de Campinas, o reconhecimento e a euforia pelo porte e número das promoções em tão curto espaço de tempo.

A continuidade e importância crescentes do último evento citado (Baile da Rainha do Elo) podem ser percebidas, por exemplo, através de matérias da

coluna que o clube mantinha no jornal, em que aparecem informações como as que se seguem:

"Já estamos nos preparando para a coroação da nossa rainha deste ano.

Algumas das nossas associadas já fizeram inscrição nesse sentido.

Devemos informar a todas senhoritas que para este ano os prêmios serão os melhores sendo que a rainha receberá uma viagem ao Rio de Janeiro, com todas as despesas pagas pelo espaço de uma semana, além do reembolso da importância gasta para confecção do vestido com que a mesma se apresentar no dia da coroação" (Hífen, Ano I, Abril de 1960, Nº 6, p. 6).

O prêmio a que faria jus a rainha diz bem do perfil do clube e, por extensão, do meio negro campineiro que o patrocinava e freqüentava. Este meio, ainda que lutando para se identificar com um certo culto à tradição (paulistano), queria também se abrir ao cosmopolitismo e, porque não dizer, a uma espécie de modismo, característicos do Rio. Ou, como diziam os colunistas sociais de Campinas, imitando, ao que parece, o mais famoso colunista social carioca, queria "acontecer" (13).

Por outro lado, através das notícias sobre a escolha e coroação da Jóia d'Ébano, pode-se ter idéia do lugar que ocupavam essas realizações e do empenho dispensado a elas. É assim que a escolha da "Jóia" desdobrava-se em três etapas, o que significava a realização de três festas, como eventos especiais para a execução de cada uma delas. Primeiro, um coquetel em que as candidatas ao título "desfilaram elegantemente". Em seguida, o "Baile da Primeira Apuração", com novo desfile, agora para escolha das cinco finalistas. Por último, o baile da escolha final da "Jóia d'Ébano".

No "Baile da Apuração", a elegância imperava, a julgar pela extensa e minuciosa descrição do colunista, da qual vão os trechos abaixo:

"A mais aplaudida, Rita M. da Silva, em tecido faill, mostrou-nos um modelo em cor verde, meio tonado, especial para serões primaveris(...). Marli Mendonça, a de olhar distante, em tecidos Grace Kelly, apresentou-se com um modelo Coquetel de Gala. Celia Paiva, com um belo penteado, esteve com um modelo também próprio para 'soirées' de gala, em tecido cordoné de seda (...)" (Hífen, Ano I, Setembro de 1960, Nº 11, p. 4).

Entretanto não bastavam beleza e elegância para ser uma "Jóia d'Ébano", e assim, as cinco finalistas só saíram "(...) após um minucioso exame cultural das candidatas (...)", e sua avaliação pela comissão julgadora "(...) formada por pessoas estranhas às candidatas". O que não impediu alguns protestos, não apoiados pelo jornal, que afirma "(...) qualquer uma delas se eleitas 'Jóia de Ébano' saberão representar condignamente, a graça, beleza, cultura, elegância e simpatia da mulher negra de Campinas" (idem, pp. 5 e 6). Nos dotes atribuídos às finalistas, o modelo de mulher negra almejado pelas elites negras campinenses.

Pena que não possamos, eu e você que me lê, conhecer a vencedora anunciada para constar do número de outubro de Hífen. Sem localizá-lo, perdemos, através dele, o esperado "Baile da Escolha Final da Jóia d'Ébano", abrilhantado, segundo a notícia, "pela Orquestra Bossa-Nova de Huguinho da vizinha cidade de Amparo". Ficam-nos, porém, um conjunto de elementos a sinalizar, passados mais de quarenta anos, a força da luta para impor-se, e, porque não dizer, o charme de uma comunidade negra que, num espaço extremamente adverso, consegue afirmar-se, mesmo que nos moldes dos que a excluíam (que outro espelho tinha ela afinal?). E, ainda que imitando-os, o faz encaixando nos modelos pré-estabelecidos, negras mulheres - Pérolas Negras; Jóias de Ébano - a apresentar para sua gente um espelho positivo onde pudesse olhar e se reconhecer sem baixar a cabeça.

Tal como já se dera nas décadas de 20 e 30, e , mais tarde, quase ao final dos anos 40 e até meados da década de 50, o "gosto" dos negros pelas festas - que as próprias lideranças, através das associações que dirigiam, patrocinavam - e a freqüência a elas, considerada, contraditoriamente, exagerada, vão ser de novo criticadas veementemente.

No mesmo número do jornal que noticia e comenta, elogiosamente, por exemplo, o Baile da Jóia de Ébano, o Baile dos Veteranos, o Baile Esporte, a Festa Americana e o Desfile Bossa-Nova, o colunista Luis Carlos S. Paiva (que era também Assistente de Direção do jornal) chama atenção da comunidade negra:

"Os bailes e as festas ultimamente, têem acontecido mais frequentes e com êxito em nossos meios. Ninguém quer perder uma siquer!

Há dois anos atrás, chegava-se a ouvir reclamos pela escassês, desses programas sociais.

Não havia clubes e, as festas, se sucediam de quando em quando (...).

Talvez, de tanto falarem, surgiu o Elo Clube, posteriormente o Clube Nove de Julho e a Cofen, isto sem falar de outros grupos promovedores.

E, então, eis que aquela monotonia exasperante, passou a ser substituida por um frenesi de acontecimentos.

São bailes com todos os nomes imagináveis, festas 'americanas' aqui que acontecem a bessa" (Hífen, Ano I, Setembro de 1960, Nº 11, Contra-capa).

E aponta as conseqüências indesejáveis que o "frenezi" estava provocando:

"Dizem a boca pequena nos quatro cantos da cidade, que a maioria dos jovens que freqüentam as sociedades, não são considerados como bons-partidos (...). E os rapazes consideram ser uma proeza difícil, encontrar uma garota que já não tenha tido "flirt" com uma variedade deles, logo perguntam: Confiar como? (...)" (idem, idem).

Até os casamentos perigavam:

"As brigas e desavenças sucedem cada vez mais amiude, e o resultado é quase sempre a separação (...). Portanto, é necessário, para que não se comprometa ainda mais a moral (que está baixa!), revolucionar o pensamento e as atitudes procurando divertir-se com intenção mais sadia. A malícia que ainda impera, tem que ser extinguida para o bem de todos." ("Meu Comentário", Hífen, Ano I, Setembro de 1960, Nº 11, Contra-capa).

Aliás, opinião ou leitura semelhante, agora sobre o carnaval, é a que é feita através de uma transcrição do "Almanaque D'O Pensamento". O artigo transcrito didaticamente explica a origem (religiosa) da festa e suas transformações ao longo do tempo, vistas como "degeneração" do antigo costume cristão de divertir-se antes do recolhimento próprio do período da quaresma. Aqui, na referência aos antigos, que

"se confraternizavam e unificavam durante o seu carnaval, e se abstinham de carne e jejuavam, a fim de se purificarem e prepararem para a solenidade do culto aos deuses e herois divinos.",

o contraponto e a repreensão aos que hoje

"lhes conservam a tradição, porém para cultuar a si mesmos e dar expansão aos seus instintos, recalques e complexos, e não a deuses e herois (...)" (Hífen, Ano I, Fevereiro de 1960, Nº 4, p. 6).

A reprimenda do jornal sinaliza muito bem o fato de que, no discurso das elites negras - especialmente aquelas ligadas às organizações negras do Rio, nas décadas de 40 e 50, mas também, com menor ênfase, entre os velhos lutadores de São Paulo -, termos como instintos, recalques, complexos, sempre foram usados em referência aos negros. Para falar das marcas (estigmas no sentido goffmaniano) de séculos de escravidão ou daquelas que sua própria origem (africana) imprimia neles.

Neste sentido (e em muitos outros), penso que existe, desde os idos da década de 30, uma outra espécie de continuidade em tratar certas manifestações populares (leia-se, associadas a negros) como coisas perniciosas, verdadeiros empecilhos à elevação moral dos indivíduos - meta primordial dos primeiros movimentos negros. Junto com isso, numa verdadeira atitude pedagógica, aquela que alia o ensinamento à ação concrete e ao exemplo, as elites negras apresentavam, promoviam concretamente, e participavam, enquanto também componentes do meio negro, de eventos que eram reais alternativas às manifestações mal vistas que combatiam.

Era assim, nos anos 30, com os bailes promovidos pelas diversas associações de negros sendo precedidos de sessões lítero-musicais, que incluíam declamações de poesias, números de piano, canto, oratória, etc; com as "domingueiras" da Frente Negra, algo como um convescote político-lítero-musical, na sua sede; e, nos anos 40 e 50, com as Convenções e Congressos, com a atividade teatral, no Rio, ou com as mesmas velhas festas e comemorações ou as campanhas da sede própria (agora para a Associação do Negro Brasileiro), e da casa própria para cada negro, da militância paulista.

Foi assim, novamente em Campinas (e em São Paulo de um modo geral), nos anos 60, que estamos vendo agora, a julgar pelas notícias do jornal em exame. Estas, como vemos, referiam uma série bastante representativa de eventos sociais elegantes e bem postos, a igualar a "coletividade negra" das inúmeras cidades paulistas citadas no noticiário, à mais "fina" sociedade paulistana, pelo menos na idéia e na intenção daquela elite negra. Típicas "festas de branco" eram todas aquelas já comentadas ou simplesmente nominadas neste estudo (14). Festas

que ocupavam, certamente, boa parte do tempo, do empenho, da capacidade de organização, do trabalho e dos recursos do meio negro campineiro, e, quiçá, de muitas outras cidades tantas vezes mencionadas, com seus clubes e bailes, pelo jornal. A testemunhar, assim, junto com intensidade da vida social - nesse sentido mais restrito aqui referido -, também uma certa condição social, traduzida em recursos financeiros para bancar, afinal, o patrocínio e a participação em tanta festa, desfile, coroação, sarau, aniversário, boda, convescote, viagem, coquetel, cujo calendário Hífen tão fartamente reproduz.

Num "Relatório da Diretoria" do Elo Clube que Hífen publica (Julho de 1962, p. 3), pode-se ver que entre junho de 1959 e abril de 1960 (no intervalo de dez meses, portanto), realizaram-se trinta saraus e nove bailes; o que rende a média de quase um baile e de exatos três saraus por mês.

Se acrescentarmos a esse quadro, as notícias saídas a cada número, sobre moda,

"Estão em evidência as lãs leves, o 'tweed', os Príncipes de Galles, o xadrês interpretado em tôdas as côres, sobretudo o xadrês prêto e branco" (Hífen, Julho de 1962, p. 2),

sobre a arte de bem receber,

"(...) Em um almôço para convidados apresente em primeiro lugar, o coquetel acompanhado de salgadinhos leves; a seguir o primeiro prato ligeiro; o segundo deve ser de carne e o terceiro poderá ser de aves ou de legumes. Como sobremesa: bolos, compotas, pudins, frutas, café ou licores? (...)" (Hífen, Ano II, Dezembro de 1960, Nº 14),

sobre música,

"Angela Maria gravou a música 'La Violetera', música velha mas sempre nova, nota-se que Angela não canta um castelhano correto, mas dá até para passar. Cotação (B)" (Hífen, Ano I, Fevereiro de 1960, Nº 4),

sobre "Sétima Arte",

"Harri (sic) Bellafonte é um dos mais importantes produtores de Hollywood. Harri é o mesmo astro que apareceu em 'Carmem Jones'" (Hífen, Ano III, Janeiro de 1962, Nº 27),

e outras semelhantes distribuídas em uma série de colunas que tinham títulos como Notas Sociais ou Rapsódia Social, Recanto Feminino ou Coluna Feminina, Meu Comentário, O que eu Penso, Literatura, Passa-Tempo, Aniversariantes do Mês, Elo Clube, Panorama do Nove de Julho, Esportes, etc, que constituíam, como já disse antes, o grosso da matéria do jornal, sobrava muito pouco espaço para as outras matérias, tais como artigos, pequenos contos, poesias, notícias sobre a questão do negro no Brasil, nos Estados Unidos e na África. Aliás, muito menos no Brasil, e mais nos outros dois países.

Percorrendo as páginas e páginas de anúncios e relatos detalhados dos eventos sociais que promovia, pareceria que a elite negra de Campinas, além de dançar e desfilar, produzia um jornal quase que só para falar de si mesma. Por outro lado, sem uma pesquisa exaustiva sobre esse meio negro, fica difícil afirmar alguma coisa sobre o perfil dessa elite que produzia e ao mesmo tempo fornecia a farta matéria para as colunas do jornal. Mesmo assim, de alguma forma, o jornal sinaliza coisas sobre aqueles negros "finos" que promoviam festas e desfiles elegantes, que ensinavam receitas culinárias sofisticadas e se vestiam, com tecidos da moda, de acordo com as tendências e as estações do ano, que elegiam "misses" da beleza ou da elegância no mesmo estilo do "café soçaite" carioca - dentro de seus limites, obviamente - e, mais do que tudo, se designavam a si mesmos como "elite negra". Idéia, aliás, que o sub-título do jornal expressava com todas as letras.

Duas coisas chamam atenção no perfil dessa elite negra campinense: sua posição frente a seu próprio meio social e sua postura diante da situação racial brasileira. No primeiro caso, e a julgar pelo discurso reproduzido no jornal, tudo se passa como se Campinas fosse uma cidade de negros, sem brancos. Diferentemente da imprensa negra de outros períodos, particularmente da década de 30 (que o tempo todo colocava a situação difícil do negro numa sociedade dominada pelo branco), o jornal do meio negro da Campinas da década de 60 apenas duas vezes se refere, explicitamente, a situações de discriminação racial atingindo negros. Mesmo assim, só uma das notícias se refere à própria cidade de Campinas. E aí ficamos sabendo que, além de brancos, a outra parte dos habitantes de Campinas era também a dona das fábricas onde os negros procuravam trabalho.

O segundo fato indicado acima traduz-se, paradoxalmente, na ausência, em relação ao Brasil, e na representatividade (comparativamente falando) das notícias sobre a questão racial envolvendo as comunidades negras de vários locais dos Estados Unidos e da África. Nesse sentido, é quase como se o

problema racial existisse apenas fora do Brasil. Só duas vezes ocorre o contrário. Na primeira, sob o sugestivo título "Aqui é como nos EEUU", o articulista (15) relata o episódio da recusa de candidatura ao emprego a duas jovens negras (uma das quais sua irmã) em uma indústria de tecidos - Tecidos Pluma S. A.. A encarregada das fichas de inscrição recusou-se a entregá-las, explicando, como já fizera o porteiro da fábrica, que: "A fábrica desde a sua formação não aceita pessoas de côr".

A reação do jornalista é interessante para vermos: 1) a imagem idealizada da cidade: "(...) Campinas, terra das grandes tradições, que prima em ser uma das cidades mais culturais do país"; 2) a visão tradicional do racismo entre nós: "também ainda tem, dentro de si, estabelecimentos como a 'Pluma S. A.', que se nega a deixar o negro mostrar sua pujança"; 3) o sentimento em relação e a imagem dos que ainda discriminam: "(...) a pena destes que assim agem, espíritos materialistas, ateus, disfarçados em homens cristãos"; e 4) na ameaça feita, o encaminhamento moderno do problema: "já estamos a caminho dos tribunais de justiça, através de HÍFEN, coerente com um dos nossos ideais: combater o racismo (...) e, logo a seguir, o retorno à leitura brasileira: "aguardarei confiante a lei Divina - amai-vos uns aos outros - porque esta tarda mas não falha (...)" (Hífen, Ano I, fevereiro de 1960).

A outra notícia, dois anos depois (em 1962), trata do caso de discriminação racial ocorrido em São Paulo e traduzido na versão, talvez, mais recorrente desse tipo de fato - a recusa ao recebimento da pessoa em um estabelecimento qualquer precedida de uma informação incorreta sobre falta de vagas, de acomodações, etc.

Sob o título "Discriminação Racial: Hotéis burlam a Lei Afonso Arinos", o jornal diz que uma jovem, chegando a S. Paulo, e desejando hospedar-se,

"(...) teve as portas dos Hotéis fechadas para si, recebendo em cada balcão a desculpa mais tola antes da negativa de hospedagem (...)".

A "colored", como chama o jornal, disse em seu depoimento que empreendeu "uma verdadeira via crucis" através de oito hotéis (citados nominalmente na notícia), para se ver recusada em todos eles, após o que "decidiu registrar queixa no Departamento de Ordem Política e Social (...)" (Hífen, Ano III, Janeiro de 1962, Nº 27, Contra-capa).

Para pensar o perfil dessa "elite de cor" e suas representações a respeito do problema negro, dois autores que tratam especificamente sobre o negro em Campinas poderão ajudar com seus dados e observações. Cleber da Silva Maciel (1987), apesar de tratar de um período que vai de 1888 a 1921, apresenta uma interessante classificação dos negros, a partir de elementos recorrentemente encontrados por ele nos jornais da chamada "grande imprensa" de Campinas (branca, portanto), que incluía: "homens de cor", "brasileiros negros", "mulatos", "pardos" e "mestiços" e, ainda, "pretos" e "pretas". De todas essas categorias, as que parecem se ajustar a uma designação de "elite" - na forma usada pelos negros para se auto-designar - são as duas primeiras, que indicam aqueles que pareciam melhor situados na escala sócio-econômica e que, em decorrência desse fato, eram reconhecidos como pessoas de bem. Ou aqueles "que, mesmo pobres, tinham trabalho e moradia conhecidos, de tal forma que lhes era pelo menos assegurado o uso da nacionalidade brasileira". Já que os outros, dada a "sua condição sócio-econômica miserável, passavam anonimamente" (Maciel, 1987: 70-71) (16).

Outro estudo, de Irene Barbosa (1983), embora diferindo no período de tempo estudado e no tema privilegiado, guarda uma espécie de continuidade com o de Cleber Maciel, no tocante ao perfil do meio negro campinense, particularmente do grupo rotulado por essa autora como "elite"; aliás, segundo ela, a partir de uma auto-designação feita pelos próprios negros. Barbosa diz que o perfil das famílias negras "organizadas" que estudou as aproxima "dos padrões das famílias brancas de classe média e dá os elementos com os quais essa população negra se auto-classifica de 'elite', cuja característica mais importante é o cultivo da respeitabilidade, preocupação que permeia todos os momentos da vida familiar do grupo" (1983: 44). E, para Barbosa, "a busca da respeitabilidade ocorre dentro de um estilo puritano de vida". Nesse ponto, a autora se vale das palavras de outros estudiosos da questão racial, no caso O. Ianni e F. H. Cardoso, para sintetizar o perfil dessa elite negra, dizendo que ele "é dado pelo negro que não bebe, não joga, combate a vida boêmia, é rigorosamente honesto e cumpridor de seus deveres, mantém a família organizada etc." (idem: 45) (17).

Como se pode ver, apesar de Maciel estar falando do negro das duas primeiras décadas deste século, e Barbosa daquele dos anos 60/70, os "homens de cor" de um autor e a "elite" da outra, acabam por traduzir praticamente o mesmo grupo. Que, aliás, neste último caso, coincide com o que considero aqui e estava pelo menos no ideal colocado nas páginas do jornal de Campinas dos anos 60.

A postura era diferente não só daquela da militância dos anos 30 em São Paulo, mas, mais ainda, dos precursores campinenses dos anos 20 com seu "Getulino". Estes, se, de um lado, reivindicavam já um status de elite negra com seus afamados bailes, concursos, festas de debutantes, etc, fartamente noticiados no seu jornal, de outro reclamavam, com todas as letras, da situação desigual imposta ao negro pelo mundo branco, no qual, aliás, o meio que o jornal representava não parecia fazer questão de entrar. Agora, parece que temos outro modelo de percepção da situação racial, em que o élan pelo status soprepuja o olhar para a desigualdade, certamente vivida pela grande (?) maioria que não "acontecia" nos eventos sociais da gente negra campinense.

Além disso, parece já começar a se ensaiar aí, ainda que em forma muito embrionária, uma postura atribuída mais tarde, já no início dos anos 80, aos grupos organizadores e dirigentes do movimento negro; trata-se do distanciamento entre uma elite negra pensante e dirigente, de reduzidos quadros, e uma grande, indiferenciada e indiferente massa negra, a quem o movimento não atingia.

No caso do meio negro de Campinas não se pode dizer que a questão da distância elite versus massa, como defino acima, se coloque da forma evidente que quase vinte anos mais tarde será tão contundentemente condenada através da imprensa negra que retomava sua voz e sua vez. A diferença vai por conta da própria dimensão da comunidade negra de Campinas e, nesse sentido, da repercussão e da ressonância que suas ações políticas pudessem ter. De qualquer modo, ainda que guardadas as devidas proporções, não se deve desconsiderar esse dado sobre os negros militantes campinenses, pois ele não só sinaliza um elemento crucial para apreender o traço, talvez, mais característico de seu pensamento, como também permite construir uma continuidade na caracterização das elites negras que se coloca pelo menos desde a década de 40. Quando elas próprias invocavam para si aquele status.

Quanto a essa elite negra atuante nos anos 60 em Campinas (18), embora os dois estudos aqui utilizados (Maciel, 1987; Barbosa, 1983) não refiram, é bastante conhecida e comentada (até hoje, aliás) no meio negro paulista e campinense, em particular, a existência de uma representativa camada negra bem situada socialmente e de padrões marcadamente tradicionais de comportamento, que guarda uma distância, ciosamente mantida, entre ela mesma e os outros negros, a ponto de atualizar um sistema de evitação - para dizer o mínimo - como aquele que separa brancos e negros.

O distanciamento, quer em relação aos outros negros, como à própria questão racial, na sociedade brasileira, pode ser notado, de um lado, pelo silêncio, quase completo, sobre o tema no Brasil, e, de outro, pela forma, ou o estilo, do discurso dessa elite negra sobre essa questão, nos Estados Unidos e na África.

O que quero dizer é que, dialeticamente, a leitura que de sua situação faziam aqueles negros "finos" (como se designavam) releva do que se pode considerar como a "cultura" racista de Campinas, mas não apenas disso. Ela também reflete uma profunda emulação diante das conquistas sociais dos irmãos de cor da América.

O modelo da almejada identificação com os negros americanos não é novo. De uma certa forma, ele aparece (embora com outra face) desde os anos 30 - quando até uma coluna de página inteira de jornal, com notícias reproduzidas da imprensa negra dos EUA, o "Clarim da Alvorada" tinha (19). Mas, agora, já se tinham passado mais de trinta anos, e, embora não tivessem acabado o racismo e a discriminação e desigualdade que o acompanham, também não estávamos mais na São Paulo das primeiras décadas do século, quando a introdução de trabalho livre e da industrialização, ao lado da implantação do projeto de branqueamento do país, impuseram aos negros uma posição tal que permitiu, ainda que inadequadamente - considerando a proposição teórica embutida em tal conceito -, a um estudioso das relações raciais brasileiras, taxá-la de "anomia social" (Fernandes, 1978). Quanto aos Estados Unidos e à África, a Campinas dos saraus e dos desfiles parece permitir à elite que produzia Hífen tratar as notícias sobre a questão negra como matéria de interesse de um jornal editado por negros, como sinal de identificação com essa causa negra nos dois países e como exemplo do que não se devia deixar acontecer no Brasil. E que, quando acontece, causa uma certa estranheza que induz ao que vem expresso no título da matéria comentada antes - "Aqui é como nos E.E.U.U.".

As matérias sobre a vida do negro americano abordavam sempre dois temas, as vitórias alcançadas no processo de incorporação à sociedade americana e a resistência dos brancos contra isso. Tendo o Harlem como uma espécie de caso exemplar, enquanto reduto por excelência da ascensão social da gente de cor, as matérias salientam, principalmente, o lado positivo, qual modelo a ser emulado:

"Harlem, um bairro de 15 kilômetros quadrados, dentro da cidade de Nova York, onde vive a maior concentração negra do mundo, 375.000 pessoas, é

com frequência apontado como uma das mazelas do capitalismo americano (...). Aos povos de côr, que constituem dois terços da população do mundo, o Harlem, é apresentado pelos críticos, como o símbolo de discriminação dos americanos, contra os negros. Esses críticos da democracia deveriam examinar melhor, a situação atual dos negros do Harlem. Provavelmente nenhuma comunidade humana progrediu tanto, tão depressa. Nessa área, onde raríssimos negros eram proprietários, isto há 50 anos, o valor total das propriedades de pretos, aproxima-se hoje dos 300 milhões de dólares.

Um banco com quatro agências no Harlem, anuncia que os seus depósitos, sobem a 20 milhões. Os negros são donos de 4.300 estabelecimentos no Harlem, e de outros 2.200 no resto da cidade. Uma pesquisa publicitária, realizada no passado, revelou que de 1940 para cá, triplicou a renda média familiar no Harlem. Como mercado, informa a mesma fonte, que esta comunidade representa anualmente, mais de um bilhão de dólares (...)" (Hífen, Ano I, Julho de 1960, Nº 9, p. 4).

Ao contrário das notícias sobre o Harlem, as pequenas notas dando conta dos conflitos de ordem racial nos Estados Unidos são muito menos expressivas e muito mais pobres em dados. Em três das quatro vezes em que elas aparecem no jornal, são, ao que parece, reproduções de noticiário de agências americanas. Sem nenhum comentário dos articulistas de Hífen:

"ATLANTA, 18 - A tensão racial degenerou ontem em desordens em Savannah, Georgia, e em San Agustin, Florida, porém a polícia, reforçada com gazes lacrimogêneos, atuou ràpidamente com seus 'casse-tetes' para impedir que se propagassem as desordens.

Em San Agustin, a Fôrça Pública pôs fim a uma briga entre um grupo de brancos e oito estudantes negros, fora de um estabelecimento comercial onde estes haviam feito manifestações de resistência passiva há quatro dias (...). O chefe de Polícia ordenou aos negros que se afastassem de lugar, o que fizeram em um taxi" (Hífen, Ano I, Abril de 1960, Nº 6, p. 6).

A África tem presença constante no noticiário de Hífen, que parece acompanhar com interesse todo o processo de libertação das antigas colônias européias:

"Este ano, o movimento anti-imperialista vai remontar em suas ondas sete paises do continente englobando territórios povoados por cêrca de 70 000 000

de habitantes. A Nigéria, o Cameroum, o Congo Belga, o Togo, e a Somália italiana, já encontraram o momento de libertação. Encontra-lo-ão, ainda êste ano, Mali (Federação do Sudão e do Senegal) e, sem dúvida a grande ilha de Madagascar, no oceano Índico. A Costa do Marfim, o Dahomey, o Alto-Volta, o Congo Francês, Gabon, o Níger, o Oubangui-Chari, o Tchad (...). Na África central 'inglesa' os povos de Uganda, Quênia, Nyassa, das Rodésias do Norte e do Sul, lutam encarniçadamente também pela abolição das injustiças e das aberrações do colonialismo (...),"

com uma referência especial, condenatória, à situação da África do Sul e das colônias de Portugal :

"Na África do Sul, onde os homens de cor são vítimas de uma segregação de tipo hitleriano, comem em restaurantes especiais, ocupam assentos de trás dos ônibus, a revolta se anceia. As únicas regiões da África que todavia estavam caladas, eram as colônias de Portugal: Moçambique, Angola, a Guiné Portuguesa, mas no último encontro em Tunis, os representantes desses povos selvagemente oprimidos pela política de Salazar, tomaram a palavra para expressar também sua comum vontade de independência nacional." (Hífen, Ano I, Julho de 1960, Nº 9, p. 1 e 6).

O ano de 1960 é adjetivado como "o 'ano de ouro' na luta contra o jugo estrangeiro" pelas quatorze nações libertadas, treze das quais já novos membros da ONU:

"São novas nações: Camerum, Niger, Tchad, Somália, Costa do Marfim, Alta Volta, Togo, Dahomey, República do Congo (antigo Congo Francês), República Centro Africana, República Malgache, Gabão, Federação do Mali e Congo (antigo Congo Belga)" (Hífen, Ano II, dezembro de 1960, Nº 14, p. 3).

O movimento de libertação da África deve ter sido bem acompanhado pelo jornal, pois, de todos os números existentes, só dois não apresentam matérias sobre o assunto. O que permite especular sobre a continuidade do noticiário, como sugeri acima. E sinalizar, mais uma vez, a direção do olhar daqueles intelectuais negros, no tocante à questão racial, que, a julgar pelos seus escritos, bem longe do Brasil estava.

A longa incursão pelo jornal, e através dele, pelo meio negro de uma cidade que, pode-se dizer, viu nascer a imprensa negra em nosso século (com "O Bandeirante", em 1910), deve ser, agora, justificada. As análises todas sobre a

situação do negro brasileiro, que cobrem o período que vai de 45 a 64, utilizando, com maior ou menor ênfase a imprensa negra, caracterizam-se por um silêncio quase completo em relação aos primeiros anos da década de sessenta (Cf. Fernandes, 1972; Mitchell, 1977; Moura, 1980; Ferrara, 1986, entre os que realizaram pesquisas mais extensas sobre o negro em São Paulo) (20).

Apesar das referências de Ferrara (1986) a três jornais desse momento, inclusive com a transcrição de algumas poucas notícias, estas não chegam a configurar, nem de longe, uma análise da situação do negro nesse período, e, menos ainda, sobre o pensamento e as interpretações das elites negras, na forma que proponho fazer aqui. Além disso, dos jornais localizados por Ferrara (21), no período em apreço, apenas Hífen apresenta continuidade, tendo circulado, pelo menos, entre o final dos anos 50 até 1962, com quase trinta números. Daí o interesse no jornal, como a expressão melhor documentada de uma comunidade negra importante, do ponto de vista histórico (mas muito representativa e atuante ainda no presente), inclusive por suas ligações com um sem número de outras do Estado e mesmo da capital, a qual se orgulhava de ter infuenciado, com o exemplo de Hífen, para a criação do jornal Níger na cidade de São Paulo.

Além disso e principalmente é o exame de Hífen que me permite chegar à formulação mais acabada de um projeto de elite negra em ascensão e surpreendê-lo nas nuances mais características de sua atualização. Mais ainda, é possível fazer um contraponto entre os dois projetos de cunho caracteristicamente elitista que procurei traduzir e interpretar, neste capítulo, para dizer da diferença fundamental entre eles. Esta pode ser percebida considerando dois dados cruciais: 1) o estilo da proposta ou do projeto; 2) o resultado em termos de sua realização.

Nesse sentido, é possível afirmar, com todas as letras, que as lideranças negras que construíram e atuavam no TEN tinham um projeto político contraditório e ambivalente, como já mostrei (Caps. VI e VII), característico dessa elite em ascensão, enredada entre teorias sobre raça mal digeridas, uma solidariedade racial emergente e um desejo muito forte de ascensão e de prestígio.

De outro lado, está a elite negra campinense, que escrevia e aparecia em Hífen e suas elegantes promoções, cujo projeto, ao contrário, absolutamente coerente com seu papel, como expressão de uma elite em ascensão, era um projeto a-político, de ascensão e consolidação de <u>status</u>.

No primeiro caso temos um projeto que, como projeto, fracassou, do qual ficou apenas a memória (para os que dele participaram) e a história, ainda por ser escrita, de sua mais importante expressão - a experiência teatral vivida pelos negros no TEN (22).

No segundo, e enquanto projeto, também, um outro que, definindo sem ambigüidades seu propósito, deu certo, traduzindo-se na consolidação e permanente presença de uma elite negra identificada e reconhecida com essa expressão, até hoje, na conservadora sociedade de Campinas.

Se levarmos em conta que essa é uma das maiores cidades do Estado de São Paulo, temos a dimensão mais exata do que isso significa.

De todo modo, não quero (não posso) esquecer que, em qualquer dos dois casos e em todos os momentos, trata-se de elites negras intelectuais e políticas que, nessas condições e como já tenho indicado, acabam apresentando um perfil semelhante. Pelo menos, como será visto ainda (Cap. IX), na atualização de uma distância entre elas mesmas e a grande (e não militante) massa negra. Traço muito marcante que partilham, aliás, as elites negras, em toda parte onde emergem e atuam (Graham, 1990; Fredrickson, 1995). Ainda que tal não seja postulado por elas e muito menos conste da pauta de seus projetos. E é isso, esse perfil de elite, que permite um elo, ou ao menos estabelecer pontes, com situações semelhantes, em contextos tão diferentes do brasileiro (Frazier, 1966; Fredrickson, 1995; West, 1994).

É preciso dizer ainda, falando de Hífen, que a feição do jornal, enquanto eco da postura do meio negro que o editava, se atrela bem ao tipo de orientação predominantemente cultural das entidades negras, no momento que acabo de examinar - ou da versão cultural da luta negra como estou chamando neste estudo -, em Campinas, onde, ao lado dos bailes e desfiles, organizavam-se salões de artes, cursos, caravanas, etc...

Um último, mas não menor, significado do exame de Hífen é que aí se encerra um ciclo - o segundo - que se iniciara por volta de 1944, com a fundação do Teatro Experimental do Negro. Um outro começará, mas só quase ao final da década seguinte (1970), quando, após o pesadelo da ditadura, o negro retomará, como e quanto for possível, sua luta e sua voz.

Se o primeiro momento da luta negra (anos 20 e 30) produz um projeto e um discurso integracionista e assimilacionista e o segundo (anos 40 e 50) um

outro que, sem deixar de sê-lo, requer, além da aceitação, o lugar (mais elevado e como negro), no terceiro (anos 70 e 80), as coisas são absolutamente revertidas. Projeto e discurso contestam a ordem (que não integrou realmente o negro qua negro), seus mais caros ideais e teses (branqueamento e democracia racial), denunciam a exclusão e a discriminação de base racial (mesmo que a ênfase classista também fortemente apareça), pregam a adesão incondicional (e intempestiva, até, por vezes) à negritude, a assunção da identidade e a valorização da cultura negras, com a pregação da "volta às raízes" africanas do agora assim chamado afro-brasileiro.

O contexto da construção desse projeto e desse discurso, sua tradução nas interpretações das lideranças, suas ambigüidades e as brechas por onde se insinua o projeto (branco) contrário que, historicamente, tem regido a sociedade brasileira, são objeto do próximo capítulo.

NOTAS DO CAPÍTULO VII

(1) Este documento foi reproduzido na íntegra pelo jornal Quilombo (nº 3, junho de 1949, p. 11), constando também de uma publicação do Instituto Nacional do Negro, que reúne ainda textos de Guerreiro Ramos, Joaquim Ribeiro e Estanislau Fischowitz, todos referentes ao TEN ou aos seus órgãos (Cf. Relações de Raça no Brasil, Edições Quilombo, Rio de Janeiro, 1950).

(2) De uma outra forma, é isso que dizem também Memmi (1967) sobre o colonizado e Sartre (1968) sobre os poetas franceses da Negritude.

(3) Para uma discussão sobre as teorias raciais e sua interpretação no Brasil, Cf. especialmente Skidmore (1976), DaMatta (1981), Schwarcz (1993).

(4) Usei os verbos no condicional no intuito de indicar uma relativização que se pode fazer, segundo penso, nesta visão das religiões de origem africana, ao compará-las com outras formas de manifestação religiosa.

(5) Lembro aqui o conhecido comentário de Malinowski, em "Os Argonautas do Pacífico Ocidental", sobre sua visita a um museu da Escócia, onde o consagrado antropólogo estabelece um paralelo entre a importância atribuída às jóias da coroa, pelo guia que o acompanhava, e os objetos que circulavam entre os parceiros do *kula*, pelos ilhéus de Trobriand, que participavam daquele sistema de trocas (Cf. Malinowski, 1978: 75).

(6) Sobre esta ambígua convivência das elites negras, tanto as que atuaram nos anos 30, como entre os anos 40 e 50, que, na verdade, não chegam a romper com ou se contrapor à ordem vigente, nos dão conta a clássica análise de Florestan Fernandes (1978/1965), que fala no "protesto dentro da ordem" (anos 30) e Ricardo Müller (1985), que fala da contradição entre seu projeto de integração e a resposta de uma nação que não os reconhecia.

(7) Em apoio às observações feitas aqui, ver análises de Fernandes (1966), Bastide e Fernandes (1959), Mitchell (1977), Hasenbalg (1979), Andrews (1991) e Hanchard (1994).

(8) Sobre as diferenças entre Rio e São Paulo, no que se refere ao padrão de relações raciais, ver análise de Hanchard (1994), que estuda os movimentos negros nestes dois contextos.

(9) Lembraria neste contexto a tão decantada "boemia carioca" de intelectuais e artistas oriundos ou identificados com as camadas populares, a efervescência do rádio, com seus programas de auditório, os fã-clubes, e a difusão da música popular, especialmente as composições para o carnaval, as escolas de samba, o teatro de revista, etc., e pontificando em tudo a figura ambígua do "malandro", tão brilhantemente analisada por DaMatta (1982).

(10) Lembro aqui de observações feitas à autora por antigos líderes em São Paulo sobre a proximidade - misto de aceitação/insinuação - de figuras do TEN que atuavam no Rio com as rodas de intelectuais/boêmios em suas reuniões nos bares do centro da cidade.

(11) Este fato me foi relatado pelos antigos militantes dos anos 30 (José Correia Leite e Henrique Cunha), e confirmado, recentemente, por um amigo (Carlos Benedito Rodrigues da Silva), natural de Campinas, que é professor e pesquisador da questão racial, foi participante ativo da criação do Movimento Negro naquela cidade nos anos 70 e é militante até hoje no Movimento Negro Nacional.

(12) Aliás, R. Bastide, em sua análise pioneira da imprensa negra paulista, fala de Campinas como a cidade "que tinha mesmo antecedido a capital, publicando o primeiro jornal preto paulista, O Bandeirante, em 1910 (...)" (1973:131).

(13) Trata-se de Ibrahim Sued, conhecido e discutido colunista carioca, promotor de eventos sociais prestigiados pela chamada "alta sociedade", e que introduziu e popularizou, através de sua coluna, termos e expressões como a que foi citada aqui.

(14) As fotografias que Hífen publicava mostram que, nos trajes, nos ambientes, no estilo enfim das promoções, a tentativa era reproduzir o "modelo branco" de tais eventos.

(15) Trata-se de Luís Carlos S. Paiva, o mesmo que falava contra tanta festa em Campinas, já referido antes.

(16) No outro extremo da classificação ficavam os "pretos" e "pretas", que eram os negros totalmente desprovidos de meios de vida, sem moradia e sem trabalho. E os que nem perfil tinham, os "africanos", apenas vistos como "um tipo de gente em extinção" pela imprensa não negra de Campinas.

(17) Se me permitem ser meu próprio informante, como diz Fry (1991), em artigo sobre relações raciais no Brasil, Estados Unidos e África do Sul, buscando em minha própria memória, digo que, em outro momento (anos 40/50) e

em outro espaço (a cidade de Belém), para as "mesmas" famílias mulatas e negras, que viviam nesse meio a mesma situação descrita por Barbosa, esse era também o perfil almejado, pregado (aos filhos) e rigorosamente mantido.

(18) Apesar de estar falando da elite negra de Campinas, é bom dizer que, nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, ela tinha o mesmo perfil e o mesmo estilo de vida e pensamento - distante da massa negra e isolada do branco nos seus elegantes clubes (Renascença no Rio e Elite e Aristocrata em São Paulo).

(19) Só que, naquela altura, e para aquele meio negro, a crueza e premência da situação miserável da massa negra, em São Paulo (da qual não se descolava, na verdade, o grupo dirigente das primeiras organizações negras paulistas), não permitia ir além de uma admiração à distância ou da contemplação de um exemplo a ser mais do que seguido, ensinado - pela falta absoluta de condições de fazê-lo, àquela altura. Com discursos e imagens que, didaticamente, os jornais dos negros imprimiam.

(20) A exceção recente são os estudos de Andrews (1991) e Hanchard (1994) que, pelo menos, dão algumas informações e fazem comentários gerais sobre o meio negro do Rio de Janeiro e São Paulo nos anos 50 e 60. Apesar de que, pelo tema que abordam, não apresentem interpretações maiores sobre o pensamento das elites negras dessas décadas.

(21) Esta pesquisadora teve acesso a praticamente todas as coleções ou números avulsos de jornais, até hoje guardados pelos líderes e integrantes das organizações negras que existiram em São Paulo referentes ao período de 1915 a 1963, que considera em seu estudo (Cf. Ferrara, 1986).

(22) Nesse sentido é bom dizer que herdamos todos do TEN alguns dos atores negros de maior expressão até hoje existentes, como a grande Ruth de Souza, Jacira Silva, Haroldo Costa. O que parece sinalizar que, se se tivesse mantido a vocação original do grupo de Abdias - de criar e fazer florescer um teatro negro no Brasil -, talvez não estivesse eu aqui a falar em fracasso.

Capítulo VIII - Contra a opressão / De volta às raízes: a denúncia do racismo e da miséria e a reorganização dos movimentos negros no Brasil (Anos 70/80)

1 - Negros em ritual de negros: o debate "80 Anos de Abolição" e a questão racial revisitada

Se em 1988, ano do centenário da abolição, nas manifestações organizadas pelos movimentos negros, os dois eixos discursivos foram a denúncia do racismo e cultura/identidade negra (Hasenbalg, 1991), e se, ainda que posto de outra forma, como mostrarei, isso significa a reafirmação pública das palavras de ordem ouvidas nos arraiais da militância desde os anos 70, como tônica principal do discurso das lideranças que denunciavam o racismo e a miséria e proclamavam a "volta às raízes" (Motta-Maués, 1988), é possível ir mais longe e dizer que, na verdade, 20 anos antes do centenário, esses eixos já pontificavam no debate da militância. Pelo menos do representativo grupo que se reuniu em 1968 para discutir a situação do negro e o lugar da cultura negra na sociedade brasileira ao ensejo dos 80 anos da abolição.

Proponho, assim, que a análise do pensamento das lideranças negras dos anos 70/80 tenha como referência inicial o discurso emblemático produzido a partir do "balanço" (do movimento e da própria questão) feito em 68 - data chave no processo de "fechamento" que vivia a sociedade brasileira.

Apesar de que, para a análise dos movimentos negros, seja incompatível essa periodização, no caso do discurso construído a partir deste, das continuidades e rupturas que ele comporta, é possível (é preciso) "juntar" 68/78/88. Espero mostrar isto agora.

1.1 - O debate e o discurso

No dia quatro de março de 1968, a revista Cadernos Brasileiros promoveu um debate que reuniu um grupo extremamente representativo de personalidades negras, entre as quais pontuavam as mais antigas e importantes lideranças dos anos trinta, quarenta e cinquenta, outros estudiosos do tema, além de intelectuais negros que, mesmo fora da militância, tinham alcançado alguma projeção. Entre estes, destacaram-se: Clarival do Prado Valadares, Edison Carneiro, Raimundo de Souza Dantas, José Correia Leite, Abdias do Nascimento, Sebastião Rodrigues Alves, Oscar de Paula Assis e José Pompílio da Hora.

Durante mais de três horas ininterruptas, os componentes da mesa redonda organizada para o debate expuseram suas análises da questão, fizeram suas queixas e denúncias, debateram uns com os outros, e discutiram entre si - por vezes tão acaloradamente que tumultuaram a sessão - sobre a trajetória seguida e a situação atual do negro na sociedade brasileira (1).

Saudada como uma forma inédita de tratar a questão, "que vários abordam, especulam, publicam e que poucos refletem na veracidade e amplitude dos lenhos e cicatrizes que marcam a alma e a face dos homens de côr" a revista classifica sua iniciativa como uma "experiência laboratorial" que "visa incorporar aos estudos de antropologia, sociologia e política o subsídio de relatos que até o momento não estavam explícitos nos trabalhos fundamentados em entrevistas, inquéritos e de pesquisa histórica" (Cf. Cadernos Brasileiros, 1968, s. d. - Apresentação).

Tomando como referencial, como aliás sempre faziam, a experiência da escravidão e a forma como a abolição se deu, os debatedores procuraram juntar sua leitura do processo histórico à sua experiência pessoal de "sentir na pele" o preconceito e a discriminação. Dividiu-se assim a mesa em duas partes: no primeiro caso, o dado crucial da leitura era a questão da não integração do negro, para a qual Edison Carneiro apontava como causa a forma "improvisada" e "incompleta" como se deu a abolição, que o abandonou à sua própria sorte, despreparado para enfrentar os embates de uma sociedade que agora se organizava em bases diferentes. As velhas teclas do despreparo e do abandono continuavam, desse modo, a ser marteladas, indicando uma interpretação que privilegiava a persistência do passado no presente (da qual já tratamos aqui), para explicar a situação inferiorizada do negro.

De qualquer forma, a voz da militância já se levantava para dizer, contrariando aquela interpretação, que o problema era bem mais que isto. Não se tratava apenas da mudança da ordem social vigente. Para o negro era este, mas era também um problema racial. Pois a marca da cor (como se dizia) permanecia, e se se concordava que o preconceito era social, também se achava que ele era de fundo racial mesmo.

Numa visão geral do discurso do debate, é possível vê-lo como um espectro que inclui a análise acadêmica do especialista na questão, a memória da discriminação pessoal ou familiar ou da ausência de consciência do problema, dos intelectuais e/ou militantes e as visões particulares de cada um sobre o problema de todos os negros. A partir da posição de quem fala e do lugar de onde fala, temos, então, três vozes distintas : a voz da "ciência", representada pelo estudioso do negro, a da militância negra, representada por alguns dos mais antigos batalhadores da causa - dois dos quais importantes lideranças desde os anos trinta, num caso, e desde os quarenta, noutro - e de outros intelectuais negros, que, diferentemente das lideranças presentes à mesa, não aliavam a esta experiência também a da militância.

Para ver isso nas diferentes falas, sigo o roteiro do próprio debate, que apresentava duas questões gerais: 1) Qual a posição atual do negro no Brasil?; e 2) Há possibilidade de se fazer um diagnóstico de uma cultura negra, de sua origem africana ou de sua universalidade atuante, permanente, demonstrável no Brasil atual? A tônica do discurso do estudioso é a da análise objetiva de quem conhece o problema, mas, não sendo atingido por ele, pode referir-se ao mesmo com isenção:

"A abolição se fez no Brasil, como todas as coisas se fazem neste país: de improviso e na base também da tentativa de angariar prestígio(...). Todo mundo pensou na abolição em termos brasileiros, na base da *chacoalhação*, da brincadeira nacional que é a característica da nossa vida política. Ninguém pensou no futuro do negro (...).

Nada se fêz. Não se procurou dar trabalho ao negro, não se utilizou das habilidades que a própria escravidão tinha desenvolvido no negro (...). Não se utilizou a experiência urbana do negro, a capacidade do negro de aprender coisas (...), de começar a trabalhar como operário, operário industrial, operário urbano (...). Viver por si, criar grandes coisas, como, por exemplo, as alfaiatarias do Rio de Janeiro (...).

Quer dizer, ficou abolida a escravidão mas ficaram também abolidas todas as outras coisas que eram conquistas, por um lado, do negro e, por outro lado, criadas pela necessidade dos senhores de se valerem de seus próprios escravos. Então o negro foi verdadeiramente abandonado. Todo esse desajuste social de que o negro ainda hoje participa vem daí (...). Já tinha esse handcap, essa deficiência a partir da escravidão" (1968: 12-17, grifo meu, MAMM).

Como se vê, a idéia do "déficit negro", que o "mandato" de Nabuco já encarnava bem, se herdada do imaginário da escravidão e construída teoricamente por tantos autores, tornou-se um dado da interpretação do processo de emergência e participação dos afro-brasileiros na nova ordem social. Daí estar também nas diferentes vozes da militância presentes no debate em pauta. O que foi claramente emcampado e resumido pelo escritor Souza Dantas que, na sua concordância, traduzia o pensamento dos companheiros de mesa:

"A condição atual do negro se explica pela situação com que êle emergiu para a sociedade nova, com a abolição (...). Acho que essa conclusão não violenta absolutamente o pensamento geral" (1968:17).

Em longa intervenção, da qual reproduzo alguns trechos, Souza Dantas diz:

"(...) Não sei até que ponto o meu depoimento pessoal, (...) servirá para exemplificar a existência do preconceito ou a inexistência dêle. No entanto é um depoimento que marca uma trajetória de um homem que começou sua vida profissional sem ter absolutamente nenhuma consciência do problema do negro e,

através de etapas sofridas, chegou a uma tomada de posição que considero válida e que os senhores julgarão" (1968:45-46).

A fala de Souza Dantas, resumindo toda a sua experiência em relação ao problema, não é uma fala isolada; sua importância vem de que, tirando-se alguns lances pessoais, pode ser estendida a tantos outros negros, como atestam, além de casos que pessoalmente todos provavelmente conhecemos, trabalhos como os de Souza (1988) e Barbosa (1983):

"Primeiro, o inteiro desconhecimento do problema do negro; depois a tomada de consciência de forma aguda, chegando a sentir angústias - era uma conseqüência do intelectual - pelo tempo perdido defendendo uma causa contra mim-mesmo que era a da inexistência total da discriminação racial e a prevalência absoluta de uma democracia racial que hoje considero cruel (...)" (1968:55-56).

Na verdade, esse relato pode ser o de qualquer intelectual negro, indeciso entre a crença na nossa ideologia racial e a dura experiência que sua identificação negra lhe impõe (2).

Diferentes desta, são as falas dos intelectuais militantes. Correia Leite, do alto de sua quase cinqüentenária experiência, aliás lembrada por Valadares, traça um perfil histórico dos movimentos negros desde os anos 20, onde o marco é a Frente Negra, e que, tanto nesse caso como na (des) consideração da tentativa de retomada do movimento nos anos 40/50, lembra análises recentes, como a de Hanchard (1994). Importa também perceber no depoimento retrospectivo de C. Leite - dado aliás absolutamente recorrente em discursos semelhantes das lideranças daquele momento - a vinculação quase necessária e festejada entre a eclosão do movimento negro e a chamada Revolução de 30, de que com ela chegara a hora e a vez do negro (3). Mais do que isso pode-se ver como, à distância, se percebem os entraves ao movimento e as armadilhas sutis da convivência racial:

"Sob a égide da revolução de 30 surgiu a Frente Negra Brasileira como um movimento porque o negro queria participar pois se sentia como o maior beneficiado daquela revolução. Apeados do poder foram os escravocratas (...). Então era a hora do negro participar (...).

Em 1937, quando veio a ditadura, a Frente Negra já não tinha condições para fazer mais nada. (...) De 38 a 45 parou o movimento e tudo aquilo que foi feito ficou perdido. Em 45, pretendemos fazer uma tomada de posição, (...) com o Teatro Experimental do Negro, fazendo também uma convenção política, mas

aquela consciência, aquela tomada de posição dos negros de antes de 38 já não tinha mais condições. E havia perigo da palavra 'racismo' também. O negro não podia abrir a boca que era denunciado como racista. Houve então um receio e até hoje estamos nessa coisa de palavras, protestos, etc., sem poder tomar uma posição (...). Hoje a responsabilidade da condição do negro é dele próprio (...)" (1968:26-28).

Se com essa observação Correia Leite repetia a velha exortação dos dois primeiros momentos da luta negra - "mais ação e menos palavra" -, em outra fala, no trecho seguinte, ele remete à questão do dado racial. O motivo do comentário vale como o dado etnográfico que falta talvez à análise de DaMatta sobre o Brasil como uma sociedade relacional, mas, ao mesmo tempo, profundamente autoritária e preconceituosa.

Falava-se da mudança de atitude em relação aos negros dos imigrantes (italianos) que ascendiam. Para Valadares, era um preconceito social; Paula Assis discorda e mostra a sobre-determinação da raça sobre a classe, pois, dizia ele, "afinal, o branco pobre e de condições iguais à minha freqüenta qualquer lugar", já o negro deve ter alguém que o "apresente". Correia Leite arremata:

"Acontece com todos. O negro para entrar, se quiser entrar como qualquer branco, alguém tem que apresentá-lo, ou ele então tem que apresentar título de doutor, ou qualquer coisa, senão será considerado um negro qualquer e barrado, porque a estória de se dizer que no Brasil não há preconceito, ninguém pode dizer isso. O homem nasce e morre com o preconceito. Preconceito quer dizer prejulgar. E nisso (o negro) sofre porque é prejulgado. Ele é negro e ninguém fará dele um bom juízo, se não conhecê-lo. Êle tem que ser apresentado e conhecido para depois ser aceito" (1968: 36).

Mais que de preconceito fala-se em racismo mesmo, na sua modalidade brasileira:

"Os (mulatos) mais escuros sofrem muito mais que os mais claros (...). De qualquer maneira é o racismo contra o negro mesmo, porque sempre mais claro ou mais escuro é a raça negra" (1968: 42).

Seja para denunciá-lo como dado crucial para entender e mudar a situação do negro no Brasil, seja para relativizar o problema, pregando o atrelamento, mais do que isso, a diluição da questão racial (do negro) na questão da classe (do povo), estão todos discutindo o (ou em torno do) racismo contra o

negro na sociedade brasileira. Para confirmar, cito a seguir três discursos pontuais e elucidativos de três diferentes posições. Primeiro, um representante daquela pequena burguesia negra de que fala Hanchard (1994) que, tal como a de São Paulo, criara no Rio um clube negro de elite, o Renascença, localizado no tradicional bairro da zona norte carioca, a Tijuca.

A referência de Paula Assis, combinando com seu perfil, é a celeuma causada em 1960 por causa da apresentação, pelo Renascença, de uma candidata negra (mulata) ao concurso de Miss Brasil daquele ano:

"Aqui no Rio existe o preconceito. Em 1960, quando pensávamos em lançar uma môça para candidata a Miss Brasil, quem falou sobre *mulata* não fomos nós (...). Quem fez questão de dar realce a essa faceta (...) foi a imprensa. Quando fomos inscrever a môça, o pessoal do concurso ponderou que estávamos dando muita divulgação. Determinados clubes não queriam mais competir porque, se naquele ano era uma *mulata*, no seguinte poderia ser uma *negra*" (1968: 44).

Tal como ocorrera dez anos antes (1950) com Abdias e seus colegas do TEN, no episódio do Baile dos Artistas, e vai ocorrer quase vinte anos depois (em 1978) com os pequenos atletas negros, como veremos, trata-se de uma questão de ocupação indevida de espaços; mais que de espaços, de posições neles. No sistema de relações raciais brasileiro a ausência de segregação legal, àquela altura ainda vigorando nos Estados Unidos e na África do Sul, ou a exclusividade da presença negra em bairros ou comunidades que até hoje existe, não garantiu nunca nem uma coisa nem outra. Nem que, talvez de forma semelhante ao que observa Fry (1989) para o Zimbabue, deixe de haver uma espécie de acordo tácito que todos seguem, definindo espaços, lugares, posições.

As outras duas falas, de Abdias do Nascimento e Edison Carneiro, surgem no confronto entre a denúncia do racismo e a desconsideração do problema racial. A de Abdias enfatiza a "piada trágica" da abolição, passa pela acusação de genocídio contra o negro e termina com a pregação da Negritude. O que pode ser considerado uma virada de 360°, se pensarmos no tom conciliatório de seu discurso nas décadas de 40-50:

"Como abolição de fato, os oitenta anos soam como uma piada trágica", uma vez que, "não se modificou a estrutura econômico-social, permaneceu inalterado o status de relação entre pretos e brancos (...). As classes dirigentes executavam um consciente e estratégico plano de liquidar o negro, exterminando-o

através do cerco da fome (...), criando-lhe um verdadeiro sistema de discriminação velada por subtrair ao negro suas verdadeiras intenções e objetivos (...). Genocídio semelhante ao praticado pelos nazistas contra os judeus" (1968: 20-21).

Numa leitura mais moderna, Abdias junta na explicação das desigualdades que atingem o negro o estigma social da classe (pobre) e a marca biológica da raça (negra):

"O negro e seus descendentes permaneceram, como se ainda vigorasse a escravidão, escorraçados, não só das classes afortunadas, mas mesmo do mero assalariado (...). Enquanto o branco perpetuar o monopólio do poder econômico, enquanto a estrutura econômico-social permanecer a mesma, os negros continuarão à margem do possível bem-estar, constituindo os brasileiros de classe inferior pela pobreza e pela epiderme" (1968: 21, grifos meus, MAMM).

Nesse diapasão, se Correia Leite fizera o histórico dos movimentos negros, Abdias faz o mesmo com a trajetória das interpretações das elites intelectuais brancas e negras:

"(...) Houve um tempo em que nossa chamada ciência sobre o negro se divertia com seu folclore, seu culto, sua culinária. Isto, naturalmente, à revelia do próprio negro: mesmo sem os instrumentos científicos, sem imprensa, desamparado dos poderes públicos, uma vanguarda esclarecida se esforçava por uma mudança qualitativa na situação coletiva da raça. Eis que em São Paulo, onde o negro já cristalizara uma tradição de luta pragmática, surge um grupo de estudiosos, cientistas da melhor qualidade, com Roger Bastide à frente (...).

Entendo que o negro e o mulato - os homens de côr (4) - precisam, devem ter uma contra-ideologia racial e uma contra-posição em matéria econômico-social. O brasileiro de côr tem que se bater simultâneamente por uma dupla mudança: a) a mudança econômico-social do país; b) mudança nas relações de raça e de côr (...)" (1968: 21-22).

Como se vê, um dos "eixos" de 88 já estava sendo claramente posto nesse encontro de personalidades ligadas à questão do negro no Brasil.

A fala de Edison Carneiro, que interessa neste confronto, já surge em resposta à discussão do segundo tema do Debate - a "presença do negro, ou da cultura negra, ou dos seus aspectos culturais na fisionomia da cultura brasileira atual" - traduzida na questão:

"Há possibilidades de se fazer um diagnóstico de uma cultura negra, de sua origem africana ou de sua universalidade atuante, permanente, demonstrável no Brasil atual? "

A imprecisão na maneira de formular a questão parece traduzir bem a dificuldade em definir esse campo, ou essa dimensão da vida da população negra, o que pode ser visto nos discursos opostos em resposta à mesma. A intervenção de Edison Carneiro é interessante porque sinaliza três aspectos cruciais de um certo tipo de interpretação da história social das populações negras no Brasil - a idéia da destruição das suas culturas originais africanas enquanto tais; a visão da religião como, praticamente, o último reduto de resistência dessas culturas (no limite, sua única expressão); e a idéia da transformação dos elementos culturais africanos, ou dos negros do Brasil, em espécimes "degenerados" (como seria a Umbanda), ou apenas em traços que, perdendo a antiga identidade, passam a existir como "fenômenos brasileiros".

A forma afirmativa (e até festejada) de falar do lugar da cultura negra na cultura brasileira e do processo que gerou esse lugar está na origem do confronto que referi antes e que mostro agora:

"(...) Porque a obra do que chamamos de 'civilização do Brasil' foi exatamente a destruição das culturas particulares do negro e do índio. (...) "Mas há uma cultura integrada do negro no Brasil. A prova disso é essa coisa que resiste mais do que as demais que são as religiões (...) e que é ainda a maior fonte de resistência à liquidação da sua cultura, (...) é mais unitária na Bahia (5), mas à medida que vai se afastando da Bahia, vai se diluindo, vai-se acabando de modo a virar a umbanda de hoje que é quase um catolicismo analfabeto, é um catolicismo em que se diz:

Meu pai o que é que Vós quer?

(...) O que verdadeiramente subsistiu da cultura africana passou por um processo de nacionalização brasileira que, de certo modo, não podemos mais considerar como coisas africanas" (1968: 58-60, grifos meus, MAMM).

E completa, aplaudindo a "diluição" que podemos chamar de "desafricanização" do negro brasileiro:

"Na minha opinião, e talvez que nós discordemos, isso me parece extraordinário e bom, porque significa uma possibilidade de união do povo brasileiro

contra naturalmente os seus exploradores: são esses que fomentam o racismo, são esses os donos da terra (...), de modo que o fato de o negro ter-se naturalizado, ter-se tornado brasileiro (...), ter rompido esses laços com a África, embora por processos muitas vêzes brutais, me parece uma aquisição válida do povo brasileiro (...). Nós temos uma cultura nacional tingida de preto (...). Não são mais as coisas do negro (...). Já são parte da nossa vida brasileira. Os brancos hoje também sabem sambar, gostam de uma porção de atavios dos negros (...). E não somente gostam, como contribuíram para dar a feição que essas coisas têm hoje, do modo que são nacionais" (1968: 58-60).

A reação veemente e com argumentos que indicam a sua nova e radical leitura da situação do negro no Brasil (informada que já estava pela influência do contato com os movimentos negros americanos), vem de Abdias do Nascimento, que reinterpreta o processo, investe contra a leitura da transformação de símbolos étnicos em nacionais - para usar a linguagem depois empregada por Fry (1982) - e afirma a negritude (leia-se africanidade) do negro brasileiro:

"(...) Quero lançar o meu protesto contra êsse esmagamento da cultura negra feito pelo branco no Brasil. E isto tem uma conseqüência, porque nós não estamos, como disse o professor Edison Carneiro, completamente desaparecidos e que os nossos valores aceitos são só brasileiros. Não somos negros brasileiros. A nossa brasilidade é um adjetivo que nos põem sobre as costas, não é uma opção nossa (...). Existe uma identificação cultural dessa minoria, dessa população afro-americana. Esse movimento da negritude, o que é? É um esforço para coletivizar essa identificação (...). Houve justamente uma violentação, um estupro; nós fomos violentados (...)" (1968:63-64).

Como se pode ver, não é mais o Abdias do discurso conciliatório que misturava uma referência já à negritude, com "adestramento" nos valores da elite, "aposentadoria" dos objetos da cultura africana (num Museu do Negro) e valorização das qualidades mestiças (concurso de Rainha das Mulatas). Sua retórica, agora, é a da denúncia e da contestação, de um lado e da afirmação dos valores e da identidade negros (africanos, no limite), de outro, traços que vão ser a marca registrada do discurso, cada vez mais radical do MNU, como veremos adiante, neste estudo. Representadas no Debate por ele e E. Carneiro, trata-se já do anúncio do confronto posto, a partir do final da década seguinte, entre um discurso conservador (brasileiro), que enfatiza e celebra aculturação, miscigenação e reduz a questão racial na questão mais geral da classe social, e outro,

pretensamente moderno, afro-brasileiro (da "diáspora" africana até), que denuncia domesticação, branqueamento e confere, corretamente, preeminência ao dado racial. Nas referências a seguir, mais uma vez a confirmação disto.

Na resposta de Abdias a Edison Carneiro e mais, revidando os intelectuais negros Souza Dantas ("(...) acho que a cultura brasileira tem que ser - isso, sim - é uma síntese de todos os traços, de tôdas as contribuições que vieram dêsses povos que aqui contribuem para a formação de uma nacionalidade"), e Silveira Rosa ("O que existe é a aculturação, a aculturação negra, quer dizer, há a presença do negro sem haver a predominância da cultura negra"), ele diz:

"Discordo completamente. A aculturação é a domesticação do negro (...). A posição da campanha de Edison Carneiro é simplesmente uma posição quietista de aceitação passiva e de achar que o negro tem que marchar exatamente nesse sentido da sua branqueficação. (...) Acho que o Brasil para ser realmente democrático, tem que, em todos os seus escalões e não sòmente no morro, no operariado e na classe sofredora, dar oportunidade para o negro estar presente. (...) Inclusive nas classes dirigentes, porque aí, sim, teremos uma democracia racial de fato" (1950:66-73).

A última questão que "esquentou" o Debate (como está dito no documento que o reproduz) mostra como aspectos cruciais do debate da própria militância do MNU já eram anunciados, pelo menos em 68 - no caso a questão da necessidade ou não de um movimento de base racial, um movimento negro. Na opinião de Edison Carneiro, um "movimento isolado do negro" era algo equivocado, o certo sendo sua identificação com o povo:

"Quero dizer que um movimento isolado do negro vai cair naquilo que se falou, com relação à Frente Negra, à Legião Negra, ao passo que se o negro participar do movimento geral do povo brasileiro, pela sua melhoria econômica, pelo respeito aos seus direitos individuais, por uma constituição melhor, por uma distribuição melhor da riqueza do Brasil, então teremos certamente uma diminuição dos preconceitos (...). Se o negro e os seus descendentes, como foi dito aqui, são vinte milhões, somos hoje oitenta milhões; portanto, temos sessenta milhões que não são negros (...)."

E, diante da reclamação de Rodrigues Alves de que "um negro chega em uma reunião como essa, de negros para cuidar dos seus problemas, das suas

possibilidades, e se diz que o problema do negro está diluído, ou está envolvido no problema do povo, acho muito pior do que no Estados Unidos",

retruca:

"É sua opinião. O fato é que o negro é povo e o negro tem que andar é como o povo, não pode andar contra êle" (1968:84-87).

O que está posto na fala de E. Carneiro, é, certamente, uma interpretação da questão racial, que vai ter sua versão sociológica mais acabada nas análises de orientação marxista de Otávio Ianni (exemplarmente construída, como se sabe, em "Escravidão e Racismo"), e, de forma mais matizada, em F. H. Cardoso ("Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional"). Neste tipo de interpretação, todo o peso da desigualdade entre brancos e negros é transferido para as injunções da classe social, que, sob a égide do sistema capitalista, se apresentam sob a máscara da cor.

Na resposta conclusiva, Abdias adianta até a crítica a essa leitura:

"Realmente ele é povo mas simplesmente a solução do problema do povo não resolve o problema do negro. Tem implicações, é evidente, mas é falsear, é distorcer o problema achar que resolvemos o problema do povo sem dar a consciência de raça, de côr, ao negro (...) Porque a integração do negro não significa o desrespeito à sua personalidade. (...) O que quero dizer é que ele tem problemas específicos e que omitir ou secundarizar esses problemas é uma atitude reacionária (...)" (1968:87).

Como se pode ver assinalado no trecho grifado, se, de um lado, a resposta é lúcida e moderna, sociologicamente falando, de outro ela é equivocada, traduzindo a idéia de uma elite pensante e dirigente conduzindo a massa negra (idéia, aliás, não exclusiva dos líderes negros).

Evidentemente, não se resolveria ali a discordância, mas é ela a marca (o lamento) do encerramento da "Mesa" por Valadares:

"Mesmo que este debate tenha assumido essa forma dramática, de diálogo e de irritação, é de fato um depoimento. Este documento, analisado daqui a cem ou cinqüenta anos, terá o valor exato de mostrar como homens dedicados à análise da cultura negra, defendendo os seus valores, com a vida tôda dirigida a esses estudos, podem ainda sofrer da dificuldade do diálogo (...)" (1968:89-90).

O destaque ao documento que reproduz o debate de 1968 sobre os 80 anos da abolição, ao que saiba nunca dado a público desta forma, deve-se não só a sua importância como documento de época - de uma época, praticamente, invisível/inaudível no que se refere ao pensamento das elites negras - mas também porque contém duas indicações muito importantes: primeiro que, mesmo proibido, considerado pela ditadura militar que governava o país, assunto de segurança nacional, o debate sobre a questão racial ainda existia, se não no espaço acadêmico, onde se tornara tema praticamente descartado (Cf. Hasenbalg, 1991), certamente em outros arraiais por sua natureza "preservados" pelo regime, onde podiam de qualquer forma se reunir e dialogar as lideranças negras. No debate de 68 é significativo e sintomático que fosse esse reduto a Associação Brasileira de Imprensa (ABI) - que já abrigara quase vinte anos antes o I Congresso do Negro Brasileiro, em 1950. E, mais ainda, que o evento marcasse uma data símbolo, que no calendário das elites brasileiras celebra a eficácia do gesto e a "cordialidade" do feito (as "festas" e "flores" da abolição). Não seria a primeira vez, nem a última, que a celebração ritual do "Treze de Maio" estaria sendo apropriada pela militância negra como espaço político de reflexão e debate - até transformá-la na data símbolo da denúncia do racismo.

Em segundo lugar, e isto é mais importante ainda, que, de certo modo, os rumos da discussão e as palavras de ordem que iriam ser a tônica do movimento negro, quando este emerge - como Movimento Negro Contra a Discriminação Racial (MNUCDR) - no final dos anos setenta, já estavam postos dez anos atrás, quando, mais uma vez, a pretexto do ritual que este mesmo MNU tanto iria execrar, os negros puderam se encontrar e falar de sua situação. Ainda que, naquele momento, quase ninguém pudesse ouvir suas vozes. Mas, certamente, foram os ecos delas, que, ajudando a continuidade de uma memória social (quase diria racial, no sentido de informada pelas injunções da raça), estiveram nas escadarias de um teatro se fazendo ouvir, publicamente, no protesto que marcou a retomada das organizações negras de caráter político, naquele 7 de julho de 1978.

Apesar da idéia e da consideração mais ou menos geral de que, tal como a atividade política do meio negro, também a reflexão sobre a questão racial floresce apenas em momentos específicos, configurando uma espécie de pensamento produzido aos saltos, insisto em que, acima e além dessa ação e reflexão "episódicas", uma certa continuidade vinha sendo construída e garantia inclusive aquelas. Como afirma Ianni (referindo-se à questão racial e às

organizações negras respectivamente) "este é um tema permanente e obsessivo do pensamento brasileiro", além do que "em forma aberta ou velada, há uma luta permanente contra o preconceito e a discriminação" (1991: 21 e 29).

Embora, no primeiro caso, ele não esteja incluindo, nesse "pensamento brasileiro" o das elites negras, tomo sua dupla afirmação para, incluindo-o (como penso que deve ser), dizer que a discussão já posta no Debate de 68 sinaliza exatamente essa permanência. Isto significa que, embora não exatamente como quer a afirmação de Skidmore (1991: 41) - de que as mudanças nos Estados Unidos e na África lusitana "não produziram um imediato repensar das relações raciais no Brasil", o que "iniciou-se apenas no final da Década de 1970" -, digo que a reorganização da ação (política) mais efetiva neste momento só foi possível porque, de alguma forma, às vezes difícil de precisar, os negros (seus intelectuais e/ou militantes) continuaram a refletir e discutir sobre sua questão. É essa continuidade que garante e informa a retomada do movimento negro, como veremos a seguir.

Como nos outros dois momentos, começo por apresentar uma etnografia da retomada das organizações de movimento negro, nos anos setenta, quando a movimentação começa em torno de algumas entidades de S. Paulo e do Rio, até chegar à criação formal de um "movimento" - que recebe, agora, também formalmente esse nome - e que tem seu batismo (no sentido de um ritual) com um "Ato" em praça pública, para, em seguida, ser seguidamente discutido e organizado em reuniões de caráter local e nacional. Paralelamente, temos também a retomada da imprensa negra que, ao lado de um conjunto de outros tipos de documentos, só agora produzidos, fornece elementos para a interpretação do discurso dos anos 70/80.

2 - A retomada dos movimentos negros nos anos 70: novo discurso & novos símbolos

A década de 70 traz de volta a discussão pública da questão do negro que passa a ser promovida através de novos jornais de sua imprensa que ressurge, com novo impulso, dos chamados "movimentos negros" e dos núcleos de estudo e pesquisa que se organizam, obedecendo as mais variadas tendências existentes entre as elites negras e passam a agitar o meio negro com suas promoções. Além desse meio, a discussão vai também (mais que em outros momentos) alcançar outros setores da sociedade, particularmente certas frações da intelectualidade branca que assumem um compromisso com a causa do negro.

Entre as organizações de estudo e pesquisa da cultura negra destacam-se o Centro de Cultura e Arte Negra (São Paulo), o Grupo Palmares (Rio Grande do Sul), o Centro de Estudos Afro-Asiáticos, a Sociedade de Intercâmbio Brasil/África (SINBA), o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN), o Grupo de Trabalho André Rebouças (Universidade Federal Fluminense), todos no Rio de Janeiro, o que já dá uma idéia da movimentação que marca este período. Além dessas organizações havia a publicação de jornais como Jornegro (São Paulo) e SINBA (Rio), este último ligado à sociedade do mesmo nome.

Por trás de tudo isso estavam os militantes dos vários movimentos negros (MN) do Rio e de São Paulo, que começavam a se articular para promover sua unificação. Nessa tentativa, não completamente alcançada, surge em 1978 o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial.

Tal como se dera há quarenta anos atrás em São Paulo, quando o binômio industrialização & racismo (Cf. Hasenbalg, 1979) impôs aos negros uma situação de tal forma degradante que os impeliu a levantar suas vozes para reclamar para eles um lugar dentro da nova ordem e "jornais negros apareciam promovendo, agressivamente, a causa do brasileiro de cor" (Skidmore, 1991: 47), também agora é na mesma São Paulo já transformada na metrópole-símbolo de um

Brasil progressista - o que não significava racialmente democrático - que o protesto negro vai ecoar de novo, e aí para colocar-se, frontalmente, contra aquela ordem.

Estamos quase ao final da década de 70 e, diante de uma sociedade que teima em não considerar sua questão racial, que tem como parâmetro (inclusive estético) o branco, que associa crime & cor (preta) como sinônimos mais uma vez, a militância negra vai organizar o protesto e a luta. Agora, deflagradas com reconhecimento explícito, dito em alto e bom som, por parte das lideranças, e até por setores do "mundo dos brancos", de manifestações concretas de discriminação racial.

Mais uma vez também o suporte dessa reorganização vai ser a existência de associações negras (beneficentes, recreativas, literárias), ou pelo menos de grupos congregados por um interesse particular (músicos, atletas), além dos pequenos jornais que a militância fazia circular, como os já citados SINBA, no Rio, Jornegro e Árvore das Palavras, em São Paulo. A documentação do período revela que o ato público de 7 de julho de 78 - data do lançamento simbólico e público do novo movimento negro -, se teve um estopim que o provocou, teve também antes de si um longo percurso dos negros na construção de sua luta que permitiu, naquele momento, que ele ocorresse.

2.1 - "E agora falamos nós!": espaço, protesto e visibilidade em 78

Thereza Santos e Eduardo de Oliveira e Oliveira, dois importantes intelectuais e militantes negros, o segundo já desaparecido, usaram esse título em uma peça de teatro que encenaram nos anos 80 em São Paulo, colocando no palco, não só o drama, mas, principalmente, o grito de "basta" do negro. A significação que ele encerra é a razão do seu uso para relatar os passos da trajetória do movimento negro nos anos 70/80.

Os espaços de onde os negros vão falar agora contra o racismo dos brancos não são mais os salões das suas sociedades, ou muitas vezes daqueles emprestados dos outros grupos (imigrantes italianos, por exemplo) ou os palcos dos teatros e os auditórios de associações, onde se realizaram festas, sessões lítero-musicais, as "domingueiras", encenações, convenções e congressos. O protesto negro que anuncia (para o mundo), no Ato Público Contra o Racismo, a retomada do movimento, vai se dar na praça - espaço público por excelência, embora ainda num espaço de mediação - as escadarias de um teatro. Como a sinalizar, muito significativamente, o lugar da discussão na própria sociedade - entre a praça propriamente dita que (como disse o poeta dos escravos) é do povo, alcance que a questão não tinha, e o próprio edifício do teatro (Teatro Municipal de São Paulo), que acolhe, no seu interior, uma elite que não quer alcançá-la. Por isso, como participantes, também não estavam nem a elite (branca), nem o povo (negro primordialmente).

Preparado pela reflexão e o debate nas várias entidades existentes àquela altura, a eclosão do protesto e a retomada do movimento negro tiveram, como estopim, a morte de Robson da Silva Luz, operário negro, nas dependências de uma delegacia de polícia e a expulsão de quatro jovens atletas negros que tentavam praticar natação no Clube de Regatas Tietê, ambos os fatos ocorridos na cidade de São Paulo. Numa das versões desse histórico retorno, lê-se:

"Um jornalista negro de São Paulo há muito reclamava da falta de instrumentos de mobilização da Comunidade nos momentos em que ocorria qualquer tipo de discriminação aberta. Em pleno Noventa anos de abolição ninguém responderia a um ato claro de racismo (...).

Em algumas entidades, no mural, estava estampado vários recortes de jornais 'Discriminação no Tietê'. 'Cerimônias para o assassinato de um negro'. 'Negro tem que morrer no pau!'. Os debates sobre o racismo e as formas de combatê-lo continuavam (...).

No dia 12 de junho, alguns negros chegavam à sede de uma entidade. Dentro, um círculo de pessoas sentadas: o atleta, o repórter, o militante, o amigo, o companheiro, o irmão, o black, o intelectual (...).

No domingo, uma grande reunião. Um companheiro do Rio, um filho de Deputado, vários representantes e associados de entidades, jornais e grupos. Estudantes, blacks, representantes de equipes de bailes, representantes de

ninguém. Artistas, esportistas, a filha de um pintor. Uma longa tarde de debate. Fora, todos assistiam o jogo Brasil e Argentina. Ao final estava decidido a criação de um Movimento Unificado contra a Discriminação Racial. Sua primeira atividade já estava marcada: a realização de um ato público no 7 de julho no viaduto do Chá, em São Paulo. O movimento deveria reunir todos os setores da Comunidade Negra, independente da ideologia, contra um inimigo comum, a Discriminação Racial." (Versus/Afro-Latino-América, 33, s. d.; grifos meus, MAMM) (6).

Indico através dos grifos pontos importantes do relato feito pelo setor do jornal que era de responsabilidade de militantes negros de tendência socialista, que sinalizam:

1) a consideração, a existência mesmo, de algo definido como uma "comunidade negra" que pode ser "mobilizada", "consultada", que tem "setores", que "critica" suas entidades, que, enfim, está citada formalmente assim, na Carta Aberta lida no "7 de julho", como se verá mais adiante neste trabalho. É bom dizer que essa forma dos negros falarem de si como um grupo à parte é um dado recorrente no discurso das lideranças desde os anos 30 - quando vem se falando em "homens de cor", "raça", "meio negro", "família negra", "grupo negro", "patrícios", "patrícios negros", "gente negra" e, a partir de 70, "comunidade", "comunidade negra", "comunidade afro-brasileira", "afro-brasileiros", termos esses usados até hoje. O que pode significar não apenas uma resposta à exclusão mas o desejo de marcar uma identidade e um sentimento de coesão (7);

2) a idéia da existência de formas diferentes (mais ou menos abertas, claras e, daí, mais ou menos suportáveis) de manifestação do racismo no Brasil, dadas expressões como: "tipo de discriminação aberta" ou "um ato claro de racismo", para referir os casos dos atletas expulsos e do operário morto como atos a que se deve responder "concretamente". Se de um lado isto indica uma leitura fria do sistema brasileiro, de outro pode significar também que se pode "deixar passar" o que não for tão "aberto" ou "claro";

3) a presença de organizações negras atuantes, que tinham "sedes", que eram espaços de discussão (veja-se a referência a debates) e ponto de encontro da "comunidade" - não só para isso, mas, talvez ao modo das primeiras organizações, para o lazer conjunto (o jogo da Copa a que "todos" assistiam enquanto se preparava o 7 de julho);

4) o perfil do grupo que decidiu e levou adiante, bem como, a forma da "criação" - numa "grande reunião" onde se marcou sua "primeira atividade" - da nova face do movimento negro, a qual, com altos e baixos, permanece até hoje.

Vê-se, assim, que tal como sempre se deu, a luta é planejada e dirigida por um grupo (de elite) restrito ao qual os outros ("todos" que estavam "fora") acompanham. Coisa de que a própria militância já reclamava antes mesmo da criação do MNU, mostrando que o movimento negro "(...) continua elitista, restrito a organizações de cúpula ou a grupos isolados (...), sempre formulando para as massas, mas sempre distante delas" (SINBA, julho de 1977). Veja-se também que agora esse grupo é mais diversificado e socialmente representativo, incluindo, por exemplo, "um companheiro do Rio", "um filho de um deputado", "estudantes", "artistas", "esportistas", junto com "representantes" de entidades, jornais, grupos e equipes de baile.

Uma peça importante para conhecer a interpretação desse setor das lideranças negras é o Documento de Balanço Crítico para o Encontro Nacional (DBCEN) do MNU (1979). Elaborado pela Comissão Executiva Nacional (CEN), órgão máximo da entidade, é outra versão interessante, inclusive para ver a leitura "oficial" da face mais visível, até hoje, do MN. O documento faz uma análise da situação nacional (do início da chamada distensão) no quadro da política e pressão internacionais, situando aí o problema da população negra.

Considerado, já neste documento, "enquanto o mais oprimido dos oprimidos da sociedade brasileira", essa adjetivação vai traduzir, até os anos oitenta, em todas as formas disponíveis de manifestação do movimento, a imagem privilegiada do negro no discurso das lideranças do MNU, o que marca uma diferença em relação a outros momentos. Ao mesmo tempo celebra-se sua resistência secular e sua imagem como "construtor" do país. Opressão e resistência compõem, na verdade, a imagem de dupla face que vai permitir ao movimento dos anos 70/80 construir e incorporar, como símbolo par excellence, a saga de Zumbi e Palmares.

Marcando, mais uma vez, sua diferença, as correntes que se confrontavam agora no movimento (na versão em exame) enfatizavam, uma, a resistência cultural, tendo como "única diretriz necessária o encaminhamento da luta específica" (do negro); a outra, "uma síntese entre a resistência cultural", vista como sustentáculo da sobrevivência do povo negro, "e a visão de um novo momento

em que a confrontação política se impunha como a forma mais revolucionária de luta (...)" (1979, fls. 5).

Na leitura das lideranças (e aí se unem todos), "por ser o mais explorado, o negro tem a necessidade histórica de ser a direção do processo de transformação dessa sociedade (...)" (idem). E atualizar a proposta "nova" do MNU de combinar a luta específica do negro com a luta geral das classes dominadas.

Decididamente, porém, não se efetivou nem uma, nem outra proposta, quer através da atuação do próprio movimento, quer do apoio político (esperança renovada das lideranças) de setores progressistas negros ou brancos, que haviam disputado as eleições em 78. No caso da militância, um dado a considerar é a sempre lembrada distância em relação à população negra.

Aqui é interessante fazer um contraponto entre a avaliação de Andrews mais tarde (1991) e a das próprias lideranças negras a respeito desse distanciamento - para mim cada vez mais acentuado - entre o que esse autor chama os ativistas do "novo movimento dos anos setenta e oitenta" e os "negros pobres e de classe trabalhadora". Para Andrews, além da posição social (sua mobilidade ascendente), a distância, no que se refere à elite negra, vinha de "sua retórica e aspirações" não coincidentes com as dos negros que "enfrentavam os problemas imediatos e esmagadores da pobreza, do crime e da fome" (1991: 37).

Para os intérpretes do MNU - que enxergam (enxergavam àquela altura) nesses negros "a força revolucionária necessária para que a virada da mesa se dê" - a distância era "cultural, espacial", vinha de "vícios pequeno-burgueses", do "processo de alienação" enfim a que se consideravam (como elites negras) submetidos. Distantes desses negros (povo, classes populares), as lideranças negras enredavam-se nas malhas de sua própria avaliação. Se reclamavam, de um lado, contra o elitismo do movimento, pelo menos de setores representativos dele - coisa que o jornal SINBA já estampava em edição de 1977 -, e contra o "retorno às origens", cometem o pecado inverso de erigir o que chamam de "nosso povo" como depositário da verdade e guardião da pureza original (8). Mas estavam mesmo traduzindo e definindo, a seu modo, e segundo sua leitura, o papel que esse "povo" tinha e o que devia ter na história do país. E este não tem cor ou raça, mas o lugar (de exclusão), as "favelas, cortiços, alagados, lixões, invasões" e a marca (do atributo marginal) "como bêbados, mendigos, loucos, empregados domésticos (...), pivetes, olheiros de ponto de bicho" (1979, fls. 7).

Concordando com Andrews sobre as causas da distância entre a militância negra dos anos 70/80 e os "negros pobres...", penso que, junto com a posição social, a retórica e as aspirações destacadas por ele, a "inspiração" dessa militância a afastou também daqueles e talvez tãos fortemente, de um certo ponto de vista, quanto os outros motivos. Se a posição social por si, numa sociedade de classes, implica distância estrutural e até separação, apesar de que no campo complexo das nossas relações é possível aproximação, se as aspirações diferentes implicam em um curto-circuito na comunicação, me parece que um ponto chave na questão da distância e do avanço do MN, enquanto um "verdadeiro" Movimento Negro, acaba sendo também não apenas o que as lideranças são, mas o que dizem. O que tem a ver com que espírito sopra sobre elas - sua inspiração político-ideológica.

Refiro-me, no caso, à abertura em direção aos Estados Unidos e à África que, particularmente no segundo caso - de uma construção reinterpretada -, marcou e vestiu (literalmente) de "africano" (em parte "made in USA") esse movimento dos 70/80. Pode ser que pouco chegasse, até aqueles "negros pobres", o discurso dos jornais negros impregnados de "africanidade", em páginas que, muitas vezes, mais que da situação brasileira, falavam da luta pela liberdade no continente, ensinavam receitas ditas de tradição africana, nomes idem para colocar nos filhos, e investiam com veemência contra datas e símbolos caros ao negro comum (como o 13 de maio e a mãe preta). Como os jornais, a África marcava também a imagem pública do movimento, nas mensagens reiteradamente veiculadas nos atos públicos, panfletos, manifestos e na estética adotada pelos seus promotores. E isto, ao que parece, chegava a todos (9).

Mas tudo começou no ritual de batismo do movimento no 7 de julho de 1978. E neste, um dado importante, no confronto com outros tipos de manifestação pública dos momentos anteriores - as "romarias" ao cemitério da Consolação (SP) no 13 de maio, ou os congressos e concursos de beleza dos anos 30 e 40, respectivamente -, é o caráter exclusivo de protesto e denúncia ainda não visto que marcou cada elemento do ato público do MNU.

Pelo documento, que tomo aqui como fonte (Documento de Balanço Crítico da Executiva Nacional do MNU - DBCEN), pode-se ter em detalhes uma idéia do conjunto de entidades que gestou o movimento e da mobilização que antecedeu e preparou o Ato Público do 7 de julho. Um elenco bastante heterogêneo incluía: o Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN), criado em São Paulo pela

teatróloga carioca Thereza Santos e pelo paulista Prof. Eduardo de Oliveira e Oliveira; a Câmara de Comércio Afro-Brasileira; o Grupo Afro-Latino-América da militância negra socialista (Hamilton Cardoso, Rafael Pinto, Neuza Pereira), que atuava no jornal Versus, da Convergência Socialista; o Grupo Capoeira; o Grupo Abertura; o Grupo de Atletas Negros; o Grupo de Artistas Negros; e a Associação Cristã de Beneficência. Acrescido depois este conjunto do Grupo Decisão, do Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas (IBEA) e da Associação Brasil Jovem (10). Sabe-se também que os preparativos incluíram "distribuição de 10.000 cartas à população em pontos de ônibus, bailes de soul, clubes recreativos, bares e escolas de samba (...)", que foram feitos "contatos com vários advogados para efeito de segurança, contatos com entidades democráticas (Comissão de Justiça e Paz da Igreja [católica], Ordem dos Advogados do Brasil - OAB, Convergência Socialista, jornal Movimento, O Jornal, O Trabalho, Jornal da Tarde, Folha de São Paulo, Movimento Feminino de Anistia); coletiva à imprensa com os jornais Folha de São Paulo, Jornal da Tarde, Diário da Noite, BBC de Londres, e a United Press, a fim de deixarmos bem claro o motivo de nossa manifestação popular e repúdio a mais estes atos de violência sobre a população negra de São Paulo, explicando, inclusive, da criação de Movimento; e que através dele daríamos respostas a todo ato de discriminação racial" (DBCEN, fls 3).

A referência detalhada aos preparativos do Ato serve aqui principalmente para dizer da diferença entre a constituição e a eclosão deste movimento negro, cuja face mais nítida é o MNU, e a das organizações negras de momentos anteriores. Definindo-se expressamente como um Movimento, o que sinaliza seu acento político (não mais "Frente" ou "Associação", como em 31 e 45), ele difere daqueles quanto à sua motivação imediata, ao seu propósito e à visibilidade que conseguiu.

Em primeiro lugar, vem à tona provocado, declaradamente, por casos concretos de violência contra negros, mas alicerçado por um debate que as elites negras já levavam a efeito desde o início dos anos 70. Em segundo, sua eclosão tem como objetivo a denúncia (também declaradamente assumida), e a promoção da luta organizada contra o racismo e a discriminação racial - dados que aparecem nos jornais e revistas negros, como a revista do MNU, por exemplo, estampando em textos e fotos a violência contra os negros -, de forma imbricada com a questão da classe social na tradução marxista de vários tons, quase retirando-lhe, por vezes, a especificidade (Nascimento, 1981; P. R. Santos, 1988; J. R. dos Santos, 1988;

Andrews, 1991; Hanchard, 1994). E, em terceiro lugar, a movimentação em torno e, mais ainda, a própria realização da manifestação pública que marcou formalmente (ritualmente) o início dessa luta, conseguiu para o MN, uma visibilidade, mais rápida e talvez maior, mesmo que episódica, pelo menos da face da sociedade que naquele fim de tarde passou pelo movimentado entorno do Teatro, ou que viu (na televisão) ou leu (nos jornais) as notícias sobre o evento. Além da representativa atenção da comunidade acadêmica brasileira presente à Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), cuja Assembléia Geral aprovou uma moção contra o racismo. Forma de visibilidade que, apesar das mudanças e dos ganhos políticos via Estado (Andrews, 1991), parece ocorrer ainda hoje nas datas e momentos rituais de maior densidade. Como é o caso da evocação anual do "13 de maio", do "20 de novembro", dos anos do centenário da abolição e do tricentenário da morte de Zumbi.

Naquele 7 de julho, com "cinco mil manifestos de repúdio ao racismo" lidos por todos, cartazes pregados e uma "carta aberta" à população, distribuída, os negros ocuparam as escadarias do Teatro para dizer:

"Hoje estamos nas ruas numa campanha de denúncia! Campanha contra a discriminação racial, contra a opressão policial, contra o desemprego, o sub-emprego e a marginalização. Estamos nas ruas para denunciar as péssimas condições de vida da Comunidade Negra (...). O Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial foi criado como um instrumento de luta para a Comunidade Negra. Este movimento deve ter como seu princípio básico trabalhar para denunciar permanentemente todos os atos de discriminação racial, para constante organização da comunidade, a fim de confrontar qualquer tipo de racismo. Por esta razão propomos a criação de CENTROS DE LUTA (...) nas vizinhanças, cidades, prisões, terreiros de candomblé, terreiros de umbanda, no lugar de trabalho, nas escolas de samba, igrejas, em toda a parte onde o povo negro vive (...). Convidamos os setores democráticos da sociedade para apoiar-nos, criando as condições necessárias para uma verdadeira democracia racial (...). Hoje é um dia histórico. Um novo dia começa surgir (sic) para o negro! (...) Um novo passo foi dado contra o racismo."

Chamo atenção para as palavras de ordem da carta, tão diferentes das cobranças da "dívida" do país para com os "heróicos avoengos", cujo suor e sangue "ergueu os alicerces da nação", que se lia na imprensa negra dos anos vinte e trinta. Ou do discurso da conciliação, que remetia os problemas da "população

negra" aos seus "recalques e complexos" ou às injunções de classe social (leia-se, econômicas), ainda que já proclamasse os "valores da negritude", tal como aparece nos idos de quarenta e cinquenta, particularmente entre as lideranças que atuavam no Rio - já que em São Paulo o discurso continuava muito semelhante ao dos primeiros movimentos. O que acontece agora é que uma leitura diferente da questão racial (negra) e da própria sociedade brasileira passa a informar as interpretações e a fala pública das lideranças. Leitura que, além dessa identificação do negro que vimos (uma espécie de modelo de todos os oprimidos), junta a discriminação da raça à subordinação de classe. Nessa leitura, como se viu, discriminação racial, opressão policial, desemprego, sub-emprego e marginalização surgem num conjunto regido pelo binômio raça/classe, em que, por vezes, como veremos depois, as injunções da segunda parecem dar o tom da própria denúncia.

Embora, como bem observou Hanchard (1994) - e pelo menos no caso de setores do MN - não se chegasse a subsumir a primeira na segunda, na verdade, e apesar de ser esta uma velha discussão no próprio movimento (Nascimento, 1968; J. R. dos Santos, 1988), penso que antes de escolhermos uma ou outra entrada para ler a questão, e considerando que o "culturalismo" também está em jogo, é bom vermos que, embora negros, militantes e até de esquerda, predomina, afinal, ou quase sempre, a leitura brasileira que opera a combinação, ou melhor, a imbricação entre os eixos. Em vez de raça e classe ou classe e raça, hierarquicamente postas, temos raça & classe & cultura, que, apesar de irem juntas - no sentido de que fazem parte, embora na ordem indicada da leitura da militância - , permitem que toda a tradução da discriminação racial apele para a desigualdade social (econômica, política) e para a desconsideração/descaracterização cultural (da cultura negra).

Outro dado significativo é a comemoração da visibilidade conseguida pelo movimento para que eles fossem ouvidos e "vistos"; visibilidade desta vez mais eficientemente tornada possível, graças ao poder da imagem que a pequena tela das TVs multiplica e impõe sem cerimônia. Tornar visível o drama do negro, o próprio negro, era tarefa das lideranças, desde 30; que, agora, se não a sociedade, a tecnologia possibilitava:

"As televisões, rádios e jornais foram obrigadas a falar dos negros que protestavam. Algumas como a T.V. Globo, mostrava mais brancos falando, do que negros, mas os poucos que podiam falavam, com suas vozes, o que queriam. E as

vozes negras entraram pelas casas de negros e brancos, suas palestras foram escritas nos jornais.

Nas ruas, no 7 de Julho, todos os negros gritaram palavras de ordem: Contra a discriminação racial! Contra a opressão policial! pela ampliação do movimento! Por uma autêntica democracia Racial!" (idem, p. 34)

Nas notícias, dois termos postos em situação antagônica podem mostrar, de um lado, o discurso novo do movimento, com a referência explícita e o repúdio à discriminação racial e à opressão policial. Mas, de outro, mostra também a marca que nele imprime o conceito mais caro de nossas elites. Clamar por autenticidade (da democracia racial) implica reconhecer a existência, portanto, trabalhar a partir dos mesmos referenciais. O que indica, mais uma vez, as imbricações entre nossos discursos sobre raça - quer sejam eles brancos ou negros - e a continuidade do debate que permite que elas ocorram (11). Embora a imbricação possa esconder uma diferença fundamental. Trabalhar com as mesmas matrizes (de pensamento) e com os mesmos dados (da situação social) não significa aceitá-los tacitamente - por isso, em 20/30, a luta pela "Segunda Abolição" e a denúncia do racismo "camuflado" e, em 70/80, por uma "verdadeira democracia racial" ou contra a "falsa abolição" e o racismo "aberto". Nesse sentido, não só como ação política, mas, sociologicamente falando, as interpretações das lideranças negras podem estar sendo mais finas, mesmo que jogando com outros parâmetros.

Da continuidade do debate dá-nos conta uma série de elementos que permitem traçar sua trajetória ao longo de todo o período considerado aqui. Foi isso que permitiu que em plena ditadura Vargas, a Frente Negra, mesmo com outro caráter e outro nome, comandasse as comemorações dos cinqüenta anos da abolição em 1938; que garantiu a criação, já em 1941, da Associação José do Patrocínio, muito atuante com suas classes de alfabetização de adultos e de economia doméstica, e em prover com atividades recreativas e apoio operacional e político os empregados domésticos, predominantes em seus quadros (12); que reuniu a mais antiga, e uma (surpreendente) nova militância para criarem, em 1945, em São Paulo, a Associação do Negro Brasileiro - que começou lançando um Manifesto em Defesa da Democracia, ao final da ditadura de Getúlio - e para realizarem uma Convenção Nacional do Negro Brasileiro, que também lançou ao seu final um Manifesto à Nação que, entre outras coisas, já reivindicava, seis anos antes da Lei Afonso Arinos, que o preconceito de cor e de raça se tornasse "crime

de lesa-pátria"; que a Associação Cultural do Negro, ligada ao antigo grupo do "Clarim da Alvorada", atuasse nessa área com promoções e publicações e com o Clube Negro de Cultura Social.

Foi essa continuidade ainda que permitiu que alguns militantes de São Paulo, conseguindo interessar outros "patrícios" de lá, tivessem conseguido, um ano antes, espraiar o movimento até o Rio de Janeiro e aí fundar o Teatro Experimental do Negro, que, além das peças montadas, também realizou uma Conferência e um Congresso do Negro, e mais, uma Semana de Estudos, além da criação de departamentos e órgãos e da elaboração de uma série de documentos que reproduzem o vivo debate da questão; que o Teatro Popular Brasileiro (do poeta negro Solano Trindade), com um trabalho voltado para a expressão negra na cultura popular, também atuasse nesse período; que jornais como Hífen, Níger, Novo Horizonte, Nosso Jornal, Correio d'Ébano, entrassem pela década de sessenta dirigindo-se a um público negro, e muitas vezes, falando de sua questão, aqui e alhures, até quase as vésperas do golpe de 64; que em 1968, no auge portanto da repressão do regime militar, os negros se reunissem na Associação Brasileira de Imprensa, para falar publicamente de sua questão, ao ensejo do octagésimo aniversário da abolição da escravatura; que deu vida e alento seculares a um sem número de entidades culturais, assistenciais, beneficentes, recreativas, religiosas, carnavalescas, que, como toda instituição social, não deixavam de ter expressão política, e que continuaram a reunir os negros mesmo quando em mais de um momento a lei do silêncio calava outros arraiais seus; que tornou possível a construção de um pensamento sobre a questão racial (do negro) e a reprodução de algo como uma "comunidade negra" que, se não pode ser traduzida, nem de longe, como o conjunto maior da população negra do país, de alguma forma é capaz de emergir como tal nos momentos de atuação dos seus movimentos sociais (13).

A trajetória de mobilização e de debate existente no meio negro (14), desde os meados da década de 1920, em torno da questão racial ou da parte assistencial, cultural e recreativa da gente de cor, não significa, obviamente, que o mesmo se dê com o pensamento, ou as interpretações, sobre a situação do negro. Ainda que ao lado das atividades voltadas para esse próprio meio, e a elas fundamentalmente ligadas, tenha se constituído um imaginário quase particular (para não dizer próprio) da militância sobre sua questão, ainda assim, forçoso é reconhecer que há momentos em que organização e ideologia reúnem condições (históricas) de se expressarem mais explicitamente. Dado que nem as condições,

nem os atores, podem ser os mesmos, é possível mostrar também as especificidades que cada momento de maior expressão, ou visibilidade, da organização e do pensamento negro, permitem sinalizar. Seguindo esse raciocínio é que se pode falar tanto em permanência como em retomadas da luta e do discurso do negro. E assim, nos momentos pontuais, que todos os estudiosos referem, embora, conforme o critério de periodização adotado e o tipo de interesse específico, a identificação dessas fases ou desses momentos possa variar (Cf., nesse sentido, a diferença entre Bastide, 1973; Mitchell, 1977; Ferrara, 1986; Andrews, 1991; Hanchard, 1994; Motta-Maués, 1995).

É isso que volta a ocorrer no final dos anos setenta, quando mais uma vez essa "comunidade", pela voz e ação de muitos de seus representantes, somadas a de quem mais quisesse a eles se juntar, emerge, e traduz, publicamente, seu protesto contra a sociedade que a exclui e sua proposta de mudança para o negro e para todos.

Fora daqui os bons eflúvios vieram, como não poderia deixar de ser naquele momento, de um lado, da luta pelos direitos civis desencadeada pelos negros americanos - eles próprios sendo desde os anos trinta exemplo e modelo para as lideranças negras brasileiras - e, de outro, dos movimentos de libertação das antigas colônias européias no continente africano. Por essa via, ainda que não se dando conta disso, a retomada das organizações negras nos anos setenta, guardando o caráter do movimento e do próprio grupo que o efetivou (que longe está de poder ser visto exatamente como um grupo étnico), vincula-se, de qualquer maneira, ao movimento mais global das lutas raciais ou guerras étnicas que começaram a perturbar o sono de paz da Europa justamente nos anos setenta.

2.2 - Cidadania & negritude: os eixos interpretativos do movimento negro dos anos 70/80

O momento mais recente da organização e manifestação da militância negra cujo pensamento estou examinando neste trabalho é caracterizado por um rompimento, tanto no que se refere a uma adesão aos valores (brancos) do primeiro, que corresponde aos anos 20 e 30, como à posição ambígua e ambivalente dos anos 40 e 50.

A militância mais antiga, em que pese uma percepção bastante aguçada da situação do negro e até das formas de combatê-la, revela, em todo o seu discurso, como não podia deixar de ser, nítida assimilação da ideologia do branqueamento. A proposta mais geral dessas primeiras lideranças pode ser resumida no binômio integração & redenção moral. No primeiro caso reclama-se para o negro um lugar - simplesmente de classe trabalhadora - na nova ordem ainda regida pelo branco, pelo menos até que o negro realizasse a "segunda abolição", que o libertaria agora de uma escravidão moral que os assim considerados vícios da raça denotavam. Isso significa, entre outras coisas, que os movimentos negros não se voltavam, propriamente, contra a ordem vigente, como bem disse Florestan Fernandes, pois, na percepção de seus dirigentes, sua falha era apenas não incluir, em pé de igualdade, o negro. Além do mais que, na sua idéia, para isso contribuía também o próprio negro, com seus maus costumes (bebedeiras & gafieiras) e sua falta de união e interesse pelo "seu" problema.

Nos meados dos anos quarenta e até o início dos setenta, o projeto das lideranças também não contestava a ordem; entretanto, diferentemente do das primeiras, queria nela um lugar mais acima para o negro. Enquanto as palavras de ordem para os negros em 30 eram, sem dúvida, união e integração, na fase que medeia entre o movimento mais antigo e a retomada estrondosa dos anos setenta, o que se queria era valorização e ascensão, do negro enquanto tal, no primeiro caso, e nos estilos de vida do branco no segundo. E aí, combinando, indigestamente, prenúncios do que depois se configurou na adesão à negritude, com elementos da tese do branqueamento, e mesmo das teses (preconceituosas) sobre o pensamento

primitivo, se pensarmos aqui nas matrizes que informavam o (representativo) discurso das lideranças do TEN.

O movimento negro dos 70/80 faz uma avaliação basicamente política da questão negra - em contraposição às avaliações moral e cultural dos anos 20/30 e 40/50, respectivamente - e produz um discurso que, no seu conjunto, pode ser visto como cada vez mais radicalmente contestatório. Isto releva, entre outras coisas, de uma sintonia e uma abertura diferentemente acentuadas (também no que se refere às interpretações anteriores), em direção às experiências de luta negra nos Estados Unidos e na África (Andrews, 1991; Hanchard, 1994), e desse modo coloca o debate em termos notadamente distintos, pelo menos em sua ênfase, do que haviam feito as dos outros momentos. Além disso, como bem afirma um de seus poucos intérpretes, "era consideravelmente mais militante que qualquer um de seus predecessores refletindo em parte a influência de seus modelos estrangeiros (como assinalei há pouco), e em parte a orientação fortemente esquerdista da maior parte da oposição à ditadura, especialmente no sudeste brasileiro" (Andrews, 1991: 37).

Introduzindo um dado completamente novo, as lideranças do MN juntam na sua avaliação e no seu discurso a luta específica dos negros à luta geral de todos os "oprimidos". De um lado, a denúncia do racismo e o protesto contra a discriminação disfarçada (no uso de eufemismos como a "boa aparência" e a "falta de vagas", por exemplo), ou explícita e até violenta, como nos episódios da expulsão dos atletas pelo clube paulista e da morte de trabalhadores negros pelos "esquadrões da morte" e mesmo nas dependências de órgãos de segurança pública, estes últimos, fatos que provocaram, aliás, a eclosão do movimento em 78. De outro lado, a contestação da ordem e a luta por mudanças e até pela transformação radical (no verdadeiro sentido do termo) dessa mesma ordem, ainda que não saibam muito bem como fazê-lo.

Pode-se dizer que este dado novo vincula-se expressamente a outro, que também não estava presente nas interpretações e na atuação das lideranças de décadas anteriores. Trata-se da identificação, mais do que isso, da imbricação já referida aqui e que Hanchard chama "confluence" entre raça e classe, dado crucial a pontuar, a partir daí, o discurso da militância negra, inclusive na consideração dos afro-brasileiros enquanto uma espécie de modelo típico (ou tipo ideal até, no sentido de Weber) de todos "os condenados da terra", para usar a expressão do conhecido texto de Fanon.

Colocando em pauta sempre e repetidamente a situação de desigualdade e a violência que atingem a população negra, sem esquecer nunca de

referí-la enquanto grupo racialmente discriminado, as lideranças negras produzem um discurso que junta, como já disse, as duas faces da questão, como mostram os trechos a seguir:

"TREZE DE MAIO: O conto do vigário que até hoje nós, os malandros-otários do povo brasileiro não conseguimos superar.

A polícia continua congestionando nosso meio de campo porque somos negros trabalhadores, donas de casa, estudantes, mas para eles, somos vagabundos, prostitutas, a marginalidade personificada. (...)

O poder branco ontem colonial, hoje capitalista, amanhã com nova máscara, nos oprime (...). Tudo o que é negro é ruim, tudo que é negro é mal (sic)." (Panfleto, Grupo Negro da PUC-SP, 13/05/80).

"Zumbi deixou um grande exemplo de resistência contra a repressão racial e a exploração da classe dominante (Sr. da casa grande - donos do poder) sobre as classes oprimidas - (trabalhadores, negros e mulheres)" (Manifesto do Movimento Negro, Dia Nacional da Consciência Negra, 20/11/1980).

Sinalizo nos dois exemplos de discurso negro, não só um tipo de leitura já tanto enfatizada aqui (a imbricação ou confluência raça & classe), mas a forma de tradução desse texto apresentada ao grande público - pois se trata no caso de um panfleto e um manifesto.

Os estudantes universitários negros (da PUC) exploram, numa linguagem "popular", categorias verbais do cotidiano que traduzem, misturando malandragem e futebol (DaMatta, 1979), o estatuto invertido do negro. Errado em si mesmo (como se fosse) o negro é um "malandro/otário" - combinação de impossível atualização que ele encarna - que, como caiu no "conto do vigário" da "falsa abolição", não conseguiu driblar até hoje o estigma racial e a opressão de classe. Menos brasileiro em sua leitura, menos popular na tradução, é, paradoxalmente, o manifesto do MN que "embola o meio de campo" do discurso, no afã de abarcar resistência racial/luta de classes/movimento de minorias.

A outra proposta mais geral e enfática das lideranças é a afirmação inconteste dos valores ditos negros, pensados como africanos - algo assim como a "volta às raízes" -, traduzida na adesão à ou assunção da sua raça. O que se pode traduzir como sua negritude, esta também uma espécie de palavra de ordem a impregnar o discurso e a atuação da militância, a partir de um certo momento da existência do novo movimento negro. É bom dizer no entanto que, apesar do uso do termo negritude, seu emprego não remetia explicitamente em nenhum momento ao conhecido (e importante) movimento de intelectuais negros na França dos anos 30.

Mais próximo dele - no espírito e na retórica - tinham estado os intelectuais negros do TEN nos anos 40 com a idéia expressa de uma subjetividade negra (uma "alma negra"), do papel do negro como uma espécie de animador da cultura ocidental, e da própria negritude como algo a ser ultrapassado.

Nos anos 70, se quisermos ver alguma ligação, o apelo de adesão à negritude está mais perto de ser um tipo de composição, de um lado, entre o "eixo político que estruturara *Légitime defense*" (Bernd, 1987) (15), a revista em que Aimé Césaire e seus colegas, como ele antilhanos e estudantes na França, denunciam a exploração do negro em todo o mundo e, de outro, o viés cultural imprimido logo depois ao já então movimento da Negritude, voltado prioritariamente para a afirmação dos "valores negros". Tendo como mote principal, tanto o resgate da história do negro (ou do lugar dele como seu sujeito), como a ligação ancestral, mítica no limite, com a África (Dantas, 1988) (16), o discurso das lideranças nos anos 70/80 misturava, muitas vezes, para não dizer o tempo todo, a identificação entre o afro-brasileiro e seus irmãos de raça em toda a América - com base na ligação original de todos com a (mesma) Mãe-África -, com a idéia (preconceituosa, na verdade) de uma especificidade negra tradutora da "marca" africana em cada negro.

No caso dessas lideranças, o discurso queria com tudo isso expressar o ponto básico da cruzada da militância em relação a seus irmãos de cor (mas não de "alma") - ou seja, a necessidade posta para cada um de "tornar-se negro", no sentido de percepção da origem, mas também de adesão à luta.

Pode-se ver isso na matéria de importante jornal, com o sugestivo título "Nós e a África":

"Nos quinhentos anos de colonialismo e racismo que temos enfrentado desde que fomos arrancados do solo africano prá (sic) trabalhar na América, certamente surgiram diferenças entre nós e os que ficaram na África. Mas apesar do tempo e do espaço nossas semelhanças são muito fortes (...), é lá o começo de nossa história. Pois foi de lá que trouxemos o ritmo que se transformou em samba. Foi de lá que trouxemos o misticismo e a religiosidade que aqui transformaram-se em umbanda, kimbanda (sic), candomblé. O espírito jocoso, brincalhão, o gosto pelo bom tempero, o gingado do corpo, o balanço pra dançar, tudo isso nós temos porque somos negros, porque estamos ligados pelos nossos antepassados à Mãe África" (Jornegro, Ano I, Nº 4, São Paulo, 1978, p. 4).

Se no discurso das lideranças a origem comum (africana) garantia o vínculo com a "mãe" e com a raça, no processo vivido por cada um (que o vivesse)

era preciso muito mais. Não percebiam isso aquelas enredadas, mais uma vez, nas malhas de nosso credo racial, que desconsidera o negro. Ocorre que o dado crucial, para "virar a mesa" do branqueamento para a negritude, era um elo com algo (a África) que é, afinal, uma "invenção ocidental de branco" (17). Um elo representado concretamente por uma cultura que, no contexto da "diáspora negra" era também uma atribuição ao negro do colonizador branco, informada pelos ecos, ainda bem audíveis, das teorias raciais que, no final do século XIX, dividiram a humanidade em superiores/racionais/brancos versus inferiores/passionais/não brancos. Confinados aos atributos culturais do não saber e do não poder, ficavam os negros com as instâncias da arte, da música, da dança, da religião (mágica), tudo na rubrica "menor" da chamada cultura popular.

E agora, quando descem aos infernos, como Orfeu, para recuperar sua "alma negra", embora não venham, como ele, de mãos vazias, trazem nelas um simulacro do que pensam haver perdido. Sendo África e negro invenções ocidentais, na verdade, nem isso - não podem achar o que não perderam.

Paulo Roberto Santos, militante histórico, fundador do IPCN, até hoje atuante, e Gilberto Gil, conhecido e conceituado cantor e compositor de música popular brasileira, de prestígio internacional - segundo J. J. de Carvalho (1988), um dos dois únicos artistas negros entre os doze brasileiros nesta situação nos últimos 20 anos -, mostram, respectivamente, em seus depoimentos, as vicissitudes desse processo do "tornar-se negro". O primeiro salienta nele a adesão à militância:

"Sem dúvida a profunda angústia existencial vivida pelos negros em uma sociedade que, por força, incorpora a 'persona' da branquidade (...), este mal-estar transforma-se em cólera, até poder ser absorvido como atitude positiva (...). Passa a freqüentar o grupo, as reuniões de conscientização. Pouco a pouco, torna-se um ativista negro" (1988: 11).

O segundo refere a mudança em sua música para torná-la "negra" por alguém que, como ele, é de "uma família mulata em todos os sentidos":

"Porque, por exemplo, eu não sou só negro, não sou africano. Fora da África toda a negritude é coisa conseguida com muito esforço (...). É um problema de cuca (...), na minha música o voltar pra uma negritude é um processo lento, difícil e doloroso".

Atente-se no depoimento para essa busca de um *temp perdue* num mundo africano homogêneo:

"A diáspora negra toda (...) tem que ter muito cuidado com esse negócio de reafricanização (...), por causa da própria África. Ela também já tá mudando, invadida que foi pelo mundo ocidental há mil anos atrás (...)."

E na descrição da alma negra, presente em sua música ("funky") agora, de novo a "receita" branca:

"O negro não é puritano. Na África não teve puritanismo (...). O negócio de castrar o impulso sensual em prol de um utilitarismo materialista. Portanto os negros que vieram pra fora da África (...) são outra coisa (...). É o grande choque cultural do mundo negro com o mundo branco (...) ("Gilberto Gil funky", Jornegro, Nº 7, Ano II, 1979, São Paulo, pp. 4-7).

Pode-se dizer então que o discurso dos movimentos negros dos anos 70/80 se dirige, com as duas chamadas - denúncia do racismo/contestação da ordem e assunção da negritude/volta às raízes -, no primeiro caso à sociedade brasileira (branca em particular), no segundo, ao negro especificamente. Caudatário de um projeto mais amplo das elites negras, esse discurso coloca em pauta os seus eixos principais: a desmitificação e o resgate histórico, de um lado, a denúncia e o protesto, de outro.

Em primeiro lugar, trata-se da destruição de mitos secularmente construídos, e sua substituição pela "verdadeira" história do negro no Brasil, o que significa dar visibilidade positiva aos afro-brasileiros e resgatar e revelar, nesse sentido, a parte que lhes cabe na memória social e no ethos da sociedade brasileira; coisa que já aparece em falas que prepararam de perto a eclosão do MN:

"Zumbi o herói que a história esqueceu

(...) O poder de manipular uma história passada, no sentido de justificar e ou legitimar a presente, levam (sic) os 'todo poderosos', donos da cultura dominante, relegar a último (sic), toda indiscutível contribuição histórica do negro (...). O que sobrou aos negros de todo seu esforço, pago em 'chibatadas', fome, miséria, humilhação e sangue, foi como vemos hoje a submissão cultural e econômica. (...) Exemplo mais evidente de resistência à repressão racial do dominante foi o Quilombo de Palmares, ou mais precisamente, representada na imagem do negro ZUMBI. Que ao contrário dos heróis negros propostos pela sociedade branca, idealizou uma nação negra, fundamentada, de valores, econômicos e de liberdade própias (sic)." (Panfleto, Grupo de Teatro Evolução, São Paulo, 11/11/76).

A Revista do MNU, no seu número de novembro de 81, que estampa na capa a frase "O Brasil é um país de índios construído por negros em benefício

dos brancos" exibe no seu interior, sob o título "Palmares" um artigo assinado por Joel Rufino dos Santos e encimado por interessante "Revisão Histórica" que é um texto exemplar do tipo de visão das lideranças que estou sinalizando, inclusive porque propõe, praticamente, uma nova versão, agora negra, do mito mais importante da história de nossas relações raciais:

"PALMARES: Angola Janga, 20 de novembro de 1981. A história do negro brasileiro é inseparável da história do Brasil. Com o que temos aprendido ultimamente, podemos ir além: a história do negro é a história mesma do Brasil. Para ser exato: do negro e do índio (...).

Sabemos, também, que Angola Janga (os negros nunca a chamaram de Palmares), foi um Estado alternativo. A sociedade colonial era mercantil-escravista - em Angola Janga havia uma 'servidão consentida', o servo não era mercadoria (...). Na realidade colonial, o poder era vertical, concentrado, instrumento da classe - em Angola Janga vigorava o princípio democrático de 'poder trava poder' (...). Na sociedade colonial as diferenças de classe eram tão rígidas, que alguns historiadores dizem-na 'de castas', ou estamental: o senhor era sempre o branco, o escravo sempre o negro, o ocioso sempre o mulato, o servo sempre o índio. Em Angola Janga, embora o maior número fosse de negros escapos da escravidão, havia bom contingente de índios, mestiços de todo tipo e brancos fracassados e malditos. A cor da pele, em Angola Janga, não servia absolutamente para nada. Sobretudo, não servia para marcar diferenças de classe, inexistentes ali. (...) Pode-se concluir que Angola Janga foi a primeira e até hoje, única democracia racial brasileira. (...) O resto, como dizia o Conselheiro Acácio, são patacoadas." (Revista do MNU, novembro de 1981, p. 4, meus grifos, MAMM).

Por sua vez, o folheto de propaganda do "1o. Festival Comunitário Negro Zumbi - FECONEZU" (18), realizado na cidade de Araraquara/SP, em novembro de 1978, sob a responsabilidade do Grupo de Divulgação de Arte e Cultura Negra - GANA, traz também sua revisão da história do negro. Dizendo que o Festival "tem como objetivo levantar e divulgar fatos históricos, o trabalho, a cultura, os valores negros (...)", o folheto ensina:

"Palmares foi o primeiro palco de luta pela libertação da raça negra no Brasil (...).

Foi nesse cenário histórico, de suma importância para nós, descendentes de africanos, que surge a figura de Zumbi, o símbolo real, o referencial histórico mais antigo o qual a opressão não conseguiu apagar das páginas da história do nosso país (...)."

E, juntando à lição sobre o passado heróico à opressão do presente:

"A história convencional nunca considerou devidamente a nossa participação na formação social, cultural, econômica e política. Tudo foi marginalizado como se não fosse vida do país. As escolas fecharam as portas às manifestações culturais de raízes africanas chamando-as de folclore. Ataram os braços de descendentes de africanos com novas e antigas violências (discriminação racial, repressão policial, prostituição e fome). E por isso a palavra negro lançada no ar cala fundo em cada um de nós, porque as injustiças sociais nos atingem a cada um com mais peso (...)." (Folheto do 1o. FECONEZU, Araraquara/SP, 25/11/78, p. 3-5).

Nessa perspectiva, o discurso da militância coloca em xeque algumas de nossas mais caras crenças, ou, pode-se até dizer, dos mitos fundantes da própria identidade nacional. Estão neste caso aqueles vinculados aos temas mais simbólica e expressamente ligados à imagem ou às representações sociais do negro brasileiro: a brandura da escravidão, a dádiva branca da liberdade com a abolição e o caráter democrático de nossas relações raciais. Veja-se que, na "verdadeira" história, a situação do negro representa o simétrico inverso em cada caso.

Operando mudança de 360 graus em relação à postura das lideranças das fases anteriores, o discurso das décadas de 70/80 estabelece uma negação e uma releitura, que implicam um deslocamento, tentando por as coisas nos seus "devidos lugares". Negação e releitura da liberdade que o negro teria conquistado com a abolição, que passa a ser denominada sempre de "falsa liberdade", ou então (referindo-se ao próprio ato) de "farsa da abolição" ou "falsa abolição". Negação e releitura de todo discurso das elites brancas sobre o negro e da ideologia racial brasileira, que tem como sua pedra de toque a idéia do Brasil como uma democracia racial.

A releitura e o deslocamento incidem sobre as datas celebradas pelo negro. Sendo a abolição sinônimo de "falsa liberdade", o 13 de Maio transforma-se de "Dia de Fé da Raça Negra" (das celebrações festivas dos anos 30), em "Dia Nacional de Denúncia Contra o Racismo", e a data a ser celebrada pelo negro, com toda a força do seu significado, passa a ser o 20 de Novembro, data da morte gloriosa de Zumbi, cuja reinterpretação já corrige a versão oficial desonrosa de suicídio e assim simboliza não só a resistência negra à opressão branca, mas também a experiência inusitada de uma sociedade racialmente democrática. Desse modo, esta passa a ser a data mais densamente marcada no calendário ritual do

movimento negro, definida, desde 1980 - no II Congresso Nacional do MNU, em Salvador -, como o "Dia Nacional da Consciência Negra".

A diferença na interpretação que fazem as lideranças dos anos 70/80 surge no bojo de todo um processo de discussão e lutas raciais de bases mais amplas, ou num sentido diferente em relação às de outros momentos. No contexto internacional, estas lutas já vinham dos idos de 60, com o processo de descolonização do continente africano - aliás, bem noticiado aqui por Hífen, como vimos - e nos Estados Unidos, com os movimentos de resistência não violenta de líderes como Martin Luther King, colocando nas ruas a luta pelos direitos civis dos negros. E onde a mudança já começara desde meados da década anterior (1954), com a decisão da Suprema Corte Americana, relativa à segregação racial, completada pelas leis posteriores.

Nos anos 70, já no contexto da vigência dos direitos civis, a referência afro-americana era dos movimentos radicais de protesto e afirmação racial de grupos como Panteras Negras e Black Power. Na África, além das lutas de Angola e Moçambique, a referência, fortemente incorporada (como já assinalei) nos jornais negros era, principalmente, a das campanhas contra os regimes racistas do Zimbabue e da África do Sul. Neste particular, um dado interessante é a freqüente reprodução, nesses jornais (em SINBA, especialmente, o que combinaria com a tendência culturalista vista por Hanchard) de poemas de escritores africanos de língua portuguesa engajados nas lutas de liberdade de seus países, tematizando essa luta e, mais enfaticamente, a liberdade e o amor. Salientam-se aí, Agostinho Neto, Amílcar Cabral e Samora Machel.

Além disso, no processo de avaliação da questão negra, que joga também com a própria reorganização e composição do movimento negro brasileiro, dentro do quadro político nacional da "abertura", no governo Geisel (1974-79), identifica-se no discurso que a militância tem naquele momento as ambigüidades, ambivalências e até contradições, que, na sua própria avaliação, só faziam parte das interpretações de seus irmãos de cor do passado. É desse processo todo que falam os trechos do leque variado de interpretações, conforme a origem das fontes, que vou agora referir.

A releitura quando menos irônica da abolição pode incluir, assim, o que se faz na data, o que se deve fazer, o que foi a abolição e qual a liberdade a ser conquistada:

"13 de Maio.

A Farsa da Abolição.

Mais uma vez teremos uma comemoração do 13 de Maio com um caráter de festa, com muito samba, shows, palestras e outras atrações.

O que se deve trazer à tona é o questionamento entre a farsa que é o 13 de Maio e a nossa realidade como negros.

Sabemos que essa chamada abolição foi resultado de muitas lutas dos negros (...), pressões econômicas (...). Diante desse quadro, a princesinha teve que acionar a sua varinha de condão.

Pelo que se pode ver, muito sangue rolou e continuará rolando, a fim de que realmente nós, negros, consigamos ser livres, liberdade essa que será traduzida pela destruição do racismo: o fim do desemprego, a perseguição policial, a exploração da mulher negra, a fome, o analfabetismo, enfim, a rejeição do negro pela sociedade como um todo (sic).

Aí, sim, estaremos prontos para comemorarmos não mais a abolição, e sim a destruição do racismo" (Panfleto, Entidades Unificadas: SINBA - IPCN - MNU - GDCN, 13/05/80).

Não é só no 13 de Maio que se contesta a abolição. No editorial da edição de novembro de um dos dois maiores jornais desse período a contestação se junta à celebração de Palmares:

"Neste 1978 faz 90 anos que começou a nossa marginalização. Noventa anos que os africanos saíram da senzala, mas foram impedidos de participar do novo sistema de produção que se iniciava e que preferiu os imigrantes, isto é, os bancos importados. Então o povo negro foi formar a massa dos mal empregados e desempregados jogados nas favelas enquanto a política de imigração, isto é, importação de brancos, ganhava força total (...).

Neste 1978 faz também 283 anos que Zumbi tombou, no dia 20 de novembro, assassinado pelos gananciosos bandeirantes interessados nas ricas terras de Palmares, o primeiro território independente da América.

Esta é a nossa data, o Dia da Comunidade Afro-brasileira" (Jornegro, Ano I, Nº 5, novembro de 1978, São Paulo, p. 2).

Com essa interpretação da abolição e da "falsa liberdade", não é mais possível comemorá-la festivamente, exaltando a "redentora", como se fazia no grande ritual do 13 de Maio que as primeiras entidades negras promoviam em São Paulo. Daí que o MNU vai eleger como sua data celebrada o 20 de Novembro e essa mudança possui um significado muito especial, pois marca a substituição -

pelo menos no projeto das lideranças - da figura simbólica da "branca senhora" pela do "negro herói", vale dizer, da idéia de uma liberdade concedida (pelo branco) pela visão de uma conquista negra ainda em processo, posto que, aos séculos de escravidão, soma-se o tempo de opressão, que até hoje atinge o negro.

Nessa linha, as duas citações acima são exemplares preciosos daquilo que tenho referido como a imbricação entre raça & classe, e, mais ainda, de certas traduções que o MN faz, nesse momento. Embora concorde com Hanchard sobre a não subsunção da raça na classe que ele aponta na sua análise do debate das elites negras do 70/80, acho que a leitura destas é, como sempre, mais sincrética, ambivalente, do que ele quer. Além da referência específica do autor ser o grupo de Afro-Latino-América (ligado à Convergência Socialista), prefiro dizer que, para este e para as lideranças negras de modo geral, embora não efetivando a passagem - da interpretação racial para a de classe ou vice-versa -, ao operarem uma tradução da "confluence", é a imagem de oprimido, de explorado, do negro, que prevalece no discurso.

Nesse sentido, a insistente tradução do racismo no Brasil como desemprego, sub-emprego, miséria, violência (policial), exploração, prostituição, é de tal ordem, que não pode ser desprezada. Completa o quadro a carência de informação sobre, e discussão, proporcionalmente falando, não só de casos particulares de atualização desse racismo, como os dos relatos dos entrevistados de Hanchard (1994: 92-93), mas do racismo per se - enquanto sistema que informa, inclusive, a identificação posta pelo movimento, entre o negro e as situações nomeadas no discurso. Na verdade, ele é sempre traduzido e identificado pelas conseqüências nefastas que, nesse discurso, remetem de volta às injunções de classe:

"Antes escravo e hoje, lavrador, camponês, operário. Ontem sem carta de alforria, em seguida preterido pelos imigrantes europeus, hoje sem emprego, subempregado, arrochado no salário. Antigamente nas senzalas, nos tempos atuais nas favelas, nos cortiços e nas penitenciárias" (Panfleto "13 de Maio - uma abolição a ser concretizada", MNU, 13/05).

"(...) Passados 92 anos da falsa liberdade, a população negra continua na mesma situação, e vítima constante da discriminação racial e da violência policial. (...) Essa violência tem como função manter a população sob rigoroso controle.

(...) A flagrante discriminação racial na admissão de empregos é uma prática racista que desmascara a tão falada democracia racial pregada pelo governo a fim de enganar a população negra e a opinião pública mundial. Esta discriminação é amparada por uma justiça que até hoje não condenou nenhum racista, por negar direito ao trabalho, mas leva milhares de negros às prisões por furtos na tentativa de sobrevivência.

A continuidade desta situação aumenta a miséria e a fome, que tem levado à morte muitos negros, e aprofunda o genocídio do povo negro ao longo destes 500 anos de opressão.

O MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO lançado públicamente em 07 de julho de 1978, reafirma hoje, 13 de Maio, DIA NACIONAL DE LUTA CONTRA O RACISMO, a necessidade de participação de toda a população negra, nas lutas contra a exploração (...).

- CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL
- CONTRA A VIOLÊNCIA POLICIAL
- CONTRA O DESEMPREGO
- PELA ORGANIZAÇÃO NACIONAL DO MOVIMENTO NEGRO
- POR UMA AUTÊNTICA DEMOCRACIA RACIAL" (Panfleto "13 de Maio - Dia Nacional de Denúncia Contra o Racismo", MNU, 13/05/80).

O MNU aproveita, agora, as datas históricas pretensamente negras do calendário, para uma ação político-pedagógica. Invertendo a leitura dos feitos celebrados e utilizando-a literalmente nos manifestos, panfletos, etc, como instrumento de "conscientização" da população negra e branca, embora que, em sentidos e com objetivos diferentes. Como atestam os trechos acima, onde, ao lado da denúncia firme da seleção racial no emprego, já se coloca, até, a justificativa da ação criminosa (na interpretação estrita da lei), como defesa do bem maior contra o qual age historicamente o racismo. O que vai desembocar depois, durante o debate nacional sobre direitos humanos, na proposta do MN de equalização entre o chamado preso político - branco, escolarizado, de classe média para cima - e o também chamado preso comum - negro, de baixa ou nenhuma escolaridade, da classe trabalhadora.

No afã de recolocar a "verdade" histórica, polariza-se, drasticamente, as posições e as imagens da escravidão: de um lado, a violência dos senhores, de outro a resistência dos escravos - em vez da fórmula freyreana aglutinadora, "casa grande & senzala", o antagonismo irreconciliável, "casa grande versus quilombo".

O que se estende para as duas figuras símbolo: a da Mãe-Preta, tradução mais forte do liame que Freyre colocou entre os termos de sua equação e a de Zumbi, que encarna a própria ruptura. Referindo-se à mudança de tratamento que, em relação aos movimentos anteriores, o MN dos 70/80 dá à figura da Mãe-Preta, R. P. Pinto diz que:

"A orientação agora é no sentido de rever-se o mito, pois seu culto não representa uma conquista, uma vez que ela foi a mãe dos escravagistas e não do negro (...), se critica e até se satiriza o costume de lembrar a sua abnegação, bondade, atualmente vistas como 'subserviência forçada'" (1993: 30).

Era isso que dizia também o poeta negro Oliveira Silveira em entrevista ao jornal Versus/Afro-Latino-América sobre o projeto do deputado federal, negro também, Adalberto Camargo, instituindo o 28 de setembro (data da Lei do Ventre Livre e, por extensão, dia da Mãe-Preta) como Dia do Afro-Brasileiro. Na matéria, sugestivamente intitulada "Ventre-livre, Corpo escravo", o poeta e membro do Grupo Palmares, de Porto Alegre, discordava da proposta:

"Esta imagem deve ser banida no momento em que o negro precisa valorizar-se (...). A mãe preta que amamentou seu filho negro deveria ser homenageada pelos negros e a mãe preta que amamentou o filho do senhor deveria ser homenageada pelos brancos" (Versus, outubro de 1968, São Paulo, Nº 25).

Se nos anos 30 o movimento negro endossava de qualquer maneira os estereótipos sobre os "vícios da raça", bradando contra a "escravidão moral" e, nos 40, aceitava ambiguamente a diferença e a hierarquia das mentalidades do negro e do branco, de quem queria que aquele copiasse o estilo de vida, em 70/80 rejeita-se as avaliações e investe-se contra nosso mito mais enraizado: a pretensa democracia racial. Faz-se inclusive uma releitura drástica do dado fundamental dessa tese, ou seja, a miscigenação, que passa a ser "lida" como um processo violento de exploração secular da mulher negra pelo homem branco.

Se se investe contra os mitos, mais ainda contra seus criadores e, aí, a figura mais execrada é Gilberto Freyre que, de intelectual elogiado (junto com Arthur Ramos e Roger Bastide), nas páginas de Quilombo, nos anos 40, onde também colaborava - aliás, na coluna sintomaticamente chamada Democracia Racial (Cap. VI) -, passa a ter suas obras desacreditadas e desautorizadas, em inúmeras matérias dos jornais negros da época, tratadas como "trabalhos descritivos e de ficção" e, ele mesmo, como alguém que teima em não aceitar "a sua

condição de Egum" (alguém que já morreu), e a quem se precisa "despachar". Essa a interpretação irônica dada numa notícia sobre homenagem ("ato de caridade" na notícia) prestada a Freyre em reunião da SBPC (Cf. SINBA, Ano IV, Nº 5, Rio de Janeiro, setembro de 1980, p. 4).

2.3 - Negritude : *Deutschbrasilianertum* :: Afro-Brasileiro : Teuto-Brasileiro :: África : Alemanha (?)

Se, quando o discurso das novas lideranças negras é dirigido principalmente à sociedade brasileira, o tom é este que vimos até aqui, quando o alvo é especificamente a "comunidade afro-brasileira", a grande bandeira é, sem dúvida, a da "volta às raízes" (africanas), particularmente como fonte de inspiração - através de um conjunto de sinais diacríticos que compõem uma espécie de estética da negritude - para a nova imagem/identidade do negro brasileiro, cujo lado "afro" é sempre mais afirmado. Além disso as raízes são afirmadas através da ligação posta com a terra mãe num sentido subjetivo, espiritual, algo como uma "essência" original que pode, por essa ligação, ser partilhada por todos. Por isso se pode falar na "alma negra", até reconhecida nos componentes culturais identificados com aquela origem.

No lugar do negro "embranquecido" (na estética, nos valores), ideal das primeiras lideranças - cujos jornais estampavam grandes anúncios de cremes alisadores dos cabelos e fortes exortações para o abandono dos bares e das gafieiras e a procura da escola e do trabalho -, ou do negro "brasileiro", que queriam as do segundo momento - com sua mistura ambígua de branqueamento e negritude -, surge agora a figura do "afro-brasileiro", ou, no limite, do "africano na diáspora". Na verdade, nos anos 70/80, vai-se bem mais longe com o alcance desse projeto que não visa apenas o negro, mas quer atualizar uma nova definição da própria identidade nacional, que corresponda, afinal, à posição considerada do país como segundo no mundo em população negra e o maior fora da África.

O perfil do negro como esse africano dispersado, forçadamente, pela ganância e o racismo do branco, promotor da grande "diáspora negra", é sustentado, na leitura da militância, basicamente por uma adesão - à negritude - e por um retorno (simbólico) ao solo ancestral, na variedade das suas traduções e do repertório de signos combinados e recombinados naquele perfil.

Dessa ligação ancestral, específica, que permite resgate, retorno, que se pode sentir, no processo "difícil e doloroso" mencionado por P. R. Santos e G. Gil (citados neste cap.), é que fala, também, Yedo Ferreira, explicando as razões da criação de SINBA, que ele ajudara a fundar, em 1976:

"We were interested in the liberation movements in Africa and most of all the work of Frantz Fanon: we were observing the black movement in the United States and found black Americans also looking for an historical referent in Africa (...). For us it was very easy to have a great cultural identification with Africa. We were returning to Africa, not the United States" (Apud Hanchard, 1994: 89, meus grifos, MAMM).

Dela falava também, dez anos depois, em 1986, um militante em Salvador (BA), durante um grande encontro com um ex-líder dos panteras negras. O evento era parte das celebrações do 20 de novembro daquele ano e nele ouvi o militante afirmar, na sua intervenção: "Eu não me sinto brasileiro, eu me sinto africano", frase que ele repetiu várias vezes com veemência para o visitante ilustre e toda a grande assistência, na sua maioria negra, e vestida, penteada, adornada, no estilo "afro". O que contrastava com o estilo imperial do prédio e do salão nobre da mais antiga sociedade de negros no seu gênero ainda existente em Salvador, a Sociedade Protetora dos Desvalidos, onde estávamos todos, e com seus membros, respeitáveis senhores que não se vestiam e, pelo que pude observar, no contato com eles, provavelmente não se sentiam, da mesma forma que aquele militante (19).

Essa idéia da "volta às raízes", o "retorno" de que fala Y. Ferreira, ou a "volta", como dizia Gil, passa, como vimos, por outra, a de sentir-se ligado a essas raízes (nesse sentido, sentir-se africano), por sua vez ancorada num raciocínio encompassador, que junta em si todos os elementos da proposta inicial. Então, é possível voltar (à África), sentir-se (africano), aderir à negritude (oposta ao branqueamento), tudo isso porque, na verdade, nunca se deixou de sê-lo, de estar lá. Embora, com o corte violento dos laços pela diáspora, até não se soubesse disso. Posto que, na raiz da interpretação, ou na definição da negritude pelos movimentos negros no Brasil, está a consideração da existência de uma

especificidade negra dada pelos valores negro-africanos - uma alma negra -, cuja matriz é a África - uma essência africana -, que se carrega enquanto tal, onde se for, sendo sempre possível (para o MN politicamente preciso) fazer vir à tona essa ligação original.

É nisso que estão pensando e disso que falam, também, os movimentos negros, desde a proclamação ambígua e indecisa do TEN, nos anos 40, até a pregação da africanidade resgatada do negro - no limite, denúncia/recusa da brasilidade imposta, tal como colocada por Abdias em 68 - com a volta às raízes, a partir de 78.

A partir deste perfil pode-se dizer que as idéias da volta às raízes, da negritude, da africanidade, da referência a uma cultura negra, coisas partilhadas por todos os caminhantes da diáspora, dispersos, longe da mãe África, por paradoxal que seja, encontram uma espécie de correspondência (espúria até, no sentido do movimento) com o conceito de germanidade ou germanismo (*Deutschtum*), compartilhado por alemães e descendentes de alemães, que vieram no início do século para o sul do Brasil, no bojo da política de imigração do governo, fortemente vinculada, como vimos neste estudo, à proposta de branqueamento (Seyferth, 1982). Trata-se, segundo a autora, de "uma concepção de identidade étnica teuto-brasileira baseada em elementos próprios da ideologia germanista" (p. 3)

Embora não se possa definir ou referir efetivamente os descendentes de africanos no Brasil como um grupo étnico, como faz Seyferth com os descendentes de alemães de Santa Catarina, alguns elementos pontuais que o debate em torno considera (Barth, 1969; Cohen, 1974; Glaser, 1958; Cardoso de Oliveira, 1976; Carneiro da Cunha, 1985) estão presentes, com tradução própria, no discurso da negritude/africanidade e da volta às raízes do MN dos anos 70/80 no Brasil.

Herdeiro da corrente que vai do romantismo alemão do século XIX que, através do filósofo Herder, cunhou a idéia fundamental de *Volksgeist* - alma ou espírito do povo (alemão) -, ao nacionalismo que, naquele, deitava suas raízes ideológicas e em cuja base está a concepção de uma nação alemã (Seyferth, 1982: 19-20), o conceito de germanidade vai ser (re) construído/utilizado pelos teuto-brasileiros no contexto da vida nas colônias formadas no Brasil. Ele garante e mantém uma identificação, uma identidade particular, de forte conteúdo étnico, e definidora de uma alteridade altamente positiva, ancorada nas "qualidades" próprias do povo alemão.

A idéia central da *Deutschbrasilianertum*, ou seja, a germanidade teuto-brasileira, por sua vez vinculada à da existência de uma comunidade nacional (*Volksgemeinschaft*) à qual pertencem todos os alemães e seus descendentes, onde quer que estejam, é que:

"Um alemão permanece sempre alemão (...) em qualquer parte do mundo sua nacionalidade o reveste; perder sua nacionalidade é perder-se a si mesmo, é tornar-se ignominioso (...). Um alemão permanece sempre alemão, ainda que seu berço se situe na América" (Entres, 1929: 290, apud Seyferth, 1982: 126).

Como vemos, nada mais semelhante, para não dizer igual, ao sentir-se africano; com a diferença crucial de que a "nacionalidade" africana não reveste ninguém, como acontece com os alemães na sua "diáspora".

O alicerce dessa "comunidade teuto-brasileira", antes até da própria nacionalidade alemã, é uma ligação espiritual, "é se sentir como alemão, manter os costumes, a particularidade, o espírito, a língua alemã" (idem).

Para completar, ainda um dado sugestivo para o contraponto. No contexto da diferenciação entre os alemães chegados na época atual (anos 70), os "alemães novos", e os teuto-brasileiros, temos: para os primeiros a referência identitária do "sentir-se alemão" remete à Alemanha atual, para os teuto-brasileiros, a referência é a uma "Alemanha idealizada como 'o local de origem' ou 'pátria de origem'. E nesse sentido [mais uma aproximação com a negritude e as raízes], a tradução melhor do *Deutschtum* que, além da língua, da identificação étnica (...), pressupõe a consciência da grande fraternidade alemã, da história da raça alemã (...), é, também, o que os alemães chamam *Kultur*. *Deutschtum* representa a essência da Alemanha (...)" (idem: 170).

Pensando com Hanchard (1994), que a militância negra, pelo menos setores representativos dela, buscava uma "elusive African essence" (p. 90) e lembrando as referências à adesão à negritude e ao resgate ou retorno às origens (africanas), podemos dizer que os mesmos mecanismos e a mesma construção simbólica que estrutura o conceito de *Deutschtum* estão presentes no de Negritude. Um e outro operando no terreno subjetivo do sentimento, da ligação espiritual, do espírito, da alma (negra ou alemã), mas se expressando nas "qualidades" pretensamente intrínsecas ao grupo que nessa alma encarna aquela "essência". No caso do teuto-brasileiro (alemão), o trabalho, a diligência, o amor à ordem, a solidariedade, a verdade. No caso do afro-brasileiro (cuja tradução social não é o africano, como é no Sul o alemão, mas o negro), as qualidades são: a sensualidade, o ritmo, a criatividade, a passionalidade, a ginga, o amor ao lazer, ao prazer. Em

vez de herdadas com uma essência africana e valorizadoras da identidade (como ocorre com o *Volksgeist* alemão), essas qualidades lhe são atribuídas, e, internalizadas e assumidas pelo afro-brasileiro, são justamente as marcas de sua identificação negativa. Ou, pelo menos, hierarquicamente diferente em relação aos outros brasileiros.

Feitos do mesmo material simbólico (uma "essência" original), utilizando o mesmo tipo de apelo (a manutenção/o resgate das origens), dirigindo-se, pretensamente, a personagens semelhantes - eternos nativos distantes de sua terra-mãe (Alemanha/África) -, germanidade e negritude se distanciam pela diferença que a história imprime nas fontes geradoras dessas construções, nos personagens que as produzem e na expressão que alcançam. Desse modo, embora lidando praticamente com os mesmos elementos, negritude não é germanidade; e os afro-brasileiros não são equivalentes aos teuto-brasileiros. A África não está aqui, e alhures, como está a Alemanha.

Entretanto, se esse é, de um lado, um dos dados mais importante do MNU que, no tocante ao tema racial, realça sua "cara nova" em relação às interpretações anteriores das lideranças negras, pode ser, de outro, também o mais problemático no que concerne à tarefa maior da "união da raça" enquanto tal. Pois, ao atualizar seu projeto, as lideranças acabam pondo uma distância entre elas mesmas (os afro-brasileiros) e a grande massa dos outros negros (os pretos), que almejam justamente atingir.

Nesse mesmo diapasão, ainda que partindo de outro repertório analítico, seguem as observações de Silva (1995), que, no contexto de sua discussão sobre o afastamento entre o Movimento Negro e "grupos específicos como o *reggae* em São Luís e o *black soul* do Sudeste", falando da imagem mitificada da África no Brasil, diz:

"As lembranças da África remetem a população negra para a situação de escravidão (lembrança mais forte da África para o negro comum). Por isso, afirmo que o discurso do Movimento Negro nem sempre é um discurso mobilizador (...)".

E mais:

"Em alguns momentos da análise sobre relações raciais no Brasil, tanto o discurso do Movimento Negro quanto o discurso acadêmico contribuem para a definição do negro como um segmento estático, desvinculado do processo dinâmico das transformações sócio-culturais da sociedade brasileira" (1995: 134-135).

Com outras palavras, é outro ângulo da invisibilidade do negro e da distância entre elite e massa negra.

Os dois itens principais das interpretações da militância negra deste último período - a denúncia do racismo e a contestação da ordem, que pressupõem a identificação entre raça e classe, de um lado, e a volta às raízes e a valorização da negritude, de outro - marcam a grande diferença em relação às interpretações feitas até então, inclusive no sentido de não serem elas de modo nenhum contaminadas, como aquelas, pelas ideologias raciais (racistas) que desconsideram o negro.

Entretanto, visto de outro modo, tanto uma como outra contêm em si os elementos que permitem essa "contaminação". No primeiro caso, porque a identificação entre raça e classe, inspirada numa leitura de orientação marxista, se levada às últimas conseqüências, nega ou desconsidera, no seu limite, o peso maior das injunções postas pela raça, e, desse modo, acaba sendo um equivalente perverso da tese da democracia racial. Se esta negava a existência de um problema racial, porque partia do pressuposto de que as relações entre negros e brancos eram harmônicas, aquela findava por quase dizer o mesmo, porque considerava que o problema não era de discriminação racial, mas de dominação de classe. Nesse caso, ainda que enfatizando sempre a marca racial na condição de exclusão do negro, por vezes a imbricação é tal que seu próprio argumento encaminhava a outra leitura.

No caso do outro item, aparentemente não caberia a intromissão de elementos de nossa ideologia racial, que atingem negativamente o negro, uma vez que é justamente o discurso de exaltação dos valores negro-africanos em contraposição aos valores branco-europeus que está em pauta. Mas é justamente aí, na interpretação que a militância muitas vezes dá a esses valores, que a intromissão se dá. Duas matérias publicadas, respectivamente, pelo Jornegro e pela Folha de São Paulo, servem bem para ilustrar isso. A primeira, que trata do novo disco de Gilberto Gil, se intitula "Refavela revela o negro", e apresenta o cantor dizendo que ele "surge agora para os negros, como símbolo de negritude, que para ele é a manifestação de uma raça nas suas conservas culturais". Em seguida apresenta trechos de sua entrevista na qual o artista faz os seguintes comentários:

"(...) A luta de classes está aí. Tem muito a ver com nossos problemas (...). Mas é preciso separar as coisas (...). A gente conta com a gente mesmo, então temos de lutar com a nossa força, que está aí mais ligada ao prazer, à liberdade a níveis psicológicos" (Jornegro, Ano I, Nº 1, março de 1978, São Paulo, p. 6).

A segunda, um artigo assinado pelo jornalista e militante do MNU Hamilton Cardoso, intitulado "O quilombo de cada um", transcreve aprovativamente a fala do cineasta brasileiro Cacá Diegues no I Simpósio Nacional sobre o Quilombo de Palmares:

"Palmares é o primeiro projeto de uma nação dos oprimidos, no Brasil e talvez na América e no mundo. Em algum momento durante a fuga do trabalho profundamente opressivo das fazendas e a busca, por opção independente, de sua liberdade na Serra da Barriga, não é difícil que o escravo estivesse em busca de uma sociedade do lazer. Palmares portanto contém um projeto de sociedade do prazer, da felicidade, onde o orgasmo e a revolução chegam juntos" (Folha de São Paulo, Folhetim, Domingo, 22/11/1981, p. 3).

A outra observação refere-se ao fato de que, embora as novas lideranças tenham praticamente o mesmo perfil, como integrantes das camadas médias urbanas, profissionais liberais com grau universitário, na sua maioria (J. R. dos Santos, 1988), isso não significa unidade ou consenso no que se refere à leitura da questão. Entretanto, se é isto que se dá internamente, não é o mesmo o que acontece além dos arraiais da militância. Estou dizendo que, para a grande massa dos pretos que (ainda) não se "tornaram negros" - a qual desejam atingir com suas conclamações e suas propostas -, as lideranças constituem um bloco homogêneo, separado dela por uma diferença de classe, que nenhuma proclamada (mas não partilhada) identidade de raça consegue eliminar. E que, ironicamente, a imbricação entre classe e raça (negro = pobre/oprimido), que perpassa muitas das interpretações da militância, só ajuda a aprofundar.

Desse modo, juntando na mesma denúncia a discriminação de raça e a opressão de classe e, mais, elegendo o negro ("o mais oprimido dos oprimidos") como o modelo perfeito desse binômio, as lideranças negras marcam duas vezes essa diferença e essa distância: primeiro, porque não podem elas próprias ser enquadradas no modelo que construíram para definir os negros; segundo, porque, dada a natureza de nossa ideologia racial, ao operar com a imbricação que não deixa de ser verdadeira, embora o dado racial seja determinante, seu discurso pode fazer eco à percepção dominante na sociedade como um todo e, o que é pior, reforçar essa mesma percepção no segmento que visam atingir com sua militância - os pretos pobres a quem buscam "tornar negros".

Sem querer com isso fazer aqui como as lideranças negras que a cada "nova" fase de maior visibilidade ou retomada das organizações agem ou pelo

menos falam como se antes não se tivesse feito/pensado nada, é óbvio que devo dizer que diferenças, por vezes significativas, existem entre cada uma delas. E essas têm a ver não só com o perfil das elites negras - o que inclui, entre outras coisas, o nível de escolaridade e as próprias referências intelectuais e políticas que possuem e/ou partilham, a posição social (de classe) que ocupam em relação à grande massa negra que buscam representar e a ideologia ou o tipo de pensamento ou interpretação da questão racial que veiculam - mas com o momento histórico em que estas tentam viabilizar suas idéias e sua luta.

O que praticamente não mudou foi o Brasil, e, nesse sentido, no caso da diferença de perfil entre as lideranças negras de um momento e outro, a elevação da condição não significa mudança de situação. Explico. Se, ao contrário de seus avós (a maioria dos quais sem nenhuma ou com pouca escolaridade), que organizaram as primeiras associações da chamada gente de cor, tendo como bandeiras principais educação e trabalho, traduzidas na alfabetização e no encaminhamento para uma habilitação que lhes permitisse ganhar a vida (20), os militantes de agora tinham curso secundário e mesmo superior, isto não lhes garantia o acesso à posições correspondentes no mercado de trabalho não manual e na estrutura de classes. Mesmo considerando que a afluente economia de São Paulo nem de longe lembrava a crise dos anos vinte/trinta, quando os negros, como afirma Hasenbalg (1979), mais do que ninguém, foram os perdedores. Daí que, como afirma Andrews (1991:37): "Esse novo movimento dos anos setenta e oitenta foi, em grande medida, a expressão da frustração entre os afro-brasileiros em ascensão social que viram negada sua admissão ao status de classe média a que faziam jus pelo grau de instrução e pelas qualificações." O que quer dizer que, ainda que brigando pelos direitos de todos, estava em jogo o "lugar ao sol" das próprias lideranças. Muito embora, considerando a situação da massa negra, estas elites apresentassem uma diferenciação e uma distância social maior que em qualquer outro momento. E isso tem a ver, como já mostrei antes, com sua posição de classe, sua retórica e sua inspiração.

Obviamente, isso não era tudo; e nem é o que afirma Andrews. O certo é que mesmo sem serem admitidos ao status de classe média e vendo negadas suas pretensões ao mercado de trabalho não-manual (que sua qualificação deveria garantir mas que as barreiras raciais vedavam), essa própria qualificação lhes permitia (embora em patamar diferente comparado à militância de trinta) ver mais longe (?) e organizar sua gente. E, certamente mais do que naquela época, fazer

ouvir sua voz, inclusive através da chance de circulação e contatos que esse seu novo perfil possibilitava. Coisa que, dada uma espécie de forma de ser da sociedade (relacional) brasileira - se tem razão DaMatta -, desempenhou sua parte no quadro sem paralelo (considerando os momentos anteriores) de resposta concreta do Estado brasileiro aos pleitos do novo movimento negro, para o qual chama atenção Andrews (1991).

Se isso era o que se dava no nível mais particular da militância, também não se pode esquecer o contexto mais amplo, tanto nacional como internacional, ambos de certo modo impulsionando a organização e a luta dos negros. No Brasil, depois do endurecimento maior do regime (entre o final dos anos sessenta e meados dos setenta) a sociedade civil começava a se organizar de novo, inclusive com a retomada, com o aval do governo, do multipartidarismo - outro dado a contar favoravelmente, haja vista a "atenção" e o interesse dos novos partidos ao chamado "voto negro", o que, se pouco adiantou para a vitória de candidatos negros - de 54 em São Paulo, apenas 2 foram eleitos -, pelo menos colocava a questão racial em pauta (Valente, 1986; Andrews, 1991).

Ao lado disso, e talvez como um dos dados mais importantes a contabilizar, novos atores organizam suas "companhias" e começam a atuar, enquanto tais, na arena política. Eles (e elas) constituem as chamadas "minorias" - que Gonzales chamou, referindo-se aos negros, "maiorias silenciadas" (21) - e são os excluídos sociais, não necessariamente por sua condição de classe, mas também de outro componente que marca sua identidade. Estou falando, evidentemente, dos movimentos de mulheres, de índios, de homossexuais e de negros - ainda que, para estes últimos, nem sempre fosse reconhecida uma identidade racial diferenciadora e avalisadora de um estatuto comum (de minoria) entre esses e aqueles outros grupos.

3 - Novos intérpretes, novas leituras: os movimentos negros revisitados

Se as palavras de ordem das lideranças negras nos períodos já considerados foram as que referi acima, as do movimento negro dos anos setenta/oitenta refletem uma tomada de posição e uma leitura, quase diria, novas, da questão. O "quase", aqui, indo por conta do fato de que, basicamente, o que muda nos setenta em relação aos idos de trinta e quarenta/cinqüenta é a ênfase ou o foco praticamente exclusivo em temas os quais, afinal de contas, estavam postos, ou pelo menos anunciados (ao lado de outros), no discurso das lideranças daqueles momentos.

Infelizmente existem muito poucas análises (para não dizer quase nenhuma), sobre os movimentos de protesto organizados pelos negros que contemplem, na sua totalidade, o já longo percurso dessa luta. A maioria dedica-se a momentos, períodos ou elementos específicos dessa trajetória, focalizando a luta política que se tem travado no terreno escorregadio do embate racial. Nenhuma, entretanto, volta-se, particularmente, à identificação e análise das idéias e interpretações - algo como um "pensamento negro" - da militância, ou, mais precisamente, das lideranças que têm construído e conduzido o movimento no correr desses quase setenta anos de atuação (mesmo interrompida), das organizações negras, como tem sido o objetivo deste trabalho. Incluem-se no conjunto geral dos trabalhos mais representativos, desde as pesquisas pioneiras de R. Bastide, de F. Fernandes e de R. J. Moreira e J. Correia Leite, na década de cinqüenta, até os mais recentes de F. Fernandes e de M. Mitchell nos anos setenta, de R. Müller, L. Gonzalez, I. Barbosa, C. Moura, P-M. Fontaine, M. Ferrara, U. D. Motta, C. Maciel, J. R. dos Santos e P. R. Santos, nos oitenta e, finalmente, de R. P. Pinto, M. Hanchard e G. R. Andrews, no início da década de 1990.

Deve-se assinalar também a desproporção numérica dos estudos sobre os movimentos negros pós-abolição, se comparados ao volume daqueles tradicionalmente escritos sobre escravidão e religiões afro-brasileiras. No caso da

historiografia há uma produção mais recente e "moderna" surgida dos anos oitenta para cá, sob inspiração da chamada "história das mentalidades" e no bojo das celebrações do centenário, em 88, que continua privilegiando aquele tema, ainda que incluindo outros atores sociais e novos olhares sobre eles. E, nesse caso, tanto quanto nos diz Andrews, ampliando o leque para a América Afro-Latina, "ela (a historiografia) continua a se concentrar quase inteiramente no período da escravidão e a se esquivar do séc. XX" (1993: 7). Daí que, como de resto, no Brasil, os trabalhos sobre relações raciais "podem quase ser contados nos dedos" (idem, p. 21, nota 1). Desses estudos todos que referi acima apenas três, dos que se dedicam particularmente ao estudo dos movimentos negros, cobrem com suas análises o período que vai dos anos 20/30 até a década de 80 deste século: os de P. R. Santos (1988), G. R. Andrews (1991) e M. Hanchard (1994). O primeiro é uma etnografia histórica das instituições afro-brasileiras, aliás o título do estudo, desde o período escravista até os anos 80, escrita por um professor e militante afro-brasileiro. Os outros são teses acadêmicas na área da história e da ciência política, respectivamente, tratando sobre relações raciais e movimentos negros e escritas por um americano branco, a primeira, e um afro-americano, a segunda.

Dos três estudos elencados acima os de Santos e Andrews são os que abrangem período de tempo mais extenso, ou seja, desde o final da década de 1880 até 1988. O de Hanchard, embora pontuando o período entre 1945 e 1988, pelo tema e enfoque analítico, não deixa, por outro lado, de percorrer a trajetória toda dos movimentos pós-abolição.

Tomados aqui esses três autores para um contraponto às minhas próprias idéias sobre temas que nos são de algum modo comuns em nossos estudos, associo a eles, para o que me interessa aqui, as análises mais pontuais de Joel Rufino dos Santos, historiador e militante negro, e do sociólogo Carlos Hasenbalg, que nos dá uma espécie de chave para o contraponto e para um diálogo que também o inclui.

George R. Andrews (1991) analisa os "momentos de mobilização negra" numa perspectiva mais próxima à minha, quando argumenta em favor da estrutura temporal que utiliza, porque "nos permite vê-los não como episódios isolados, mas como capítulos de uma história de longo prazo, e em desenvolvimento, do protesto e da luta dos negros no Brasil" (1991: 27). Embora não esteja analisando estritamente os movimentos negros, é também desse modo que considero o pensamento das lideranças negras, tomando-o como parte

integrante da já longa história do pensamento social brasileiro, mais particularmente o pensamento sobre raça (ou questão racial, leia-se negra) no Brasil.

Andrews aborda uma questão candente nesse histórico protesto negro: a da distância entre a militância predominantemente formada pelos afro-brasileiros em ascensão social e os "negros pobres e de classe trabalhadora" e, portanto, a da dificuldade de sensibilização e mobilização efetivas dessa massa negra, como aliás também lembram outros estudiosos do tema (Cf. Hasenbalg e Silva, 1993). Em contrapartida, se não conseguia a adesão daqueles negros, Andrews diz que esse movimento dos anos 70 e 80 "exerceu impactos importantes na vida brasileira durante a década de oitenta", inclusive "provocando mais respostas do Estado na área de raça do que em qualquer outro momento desde 1888" (1993: 37).

A relação posta no Brasil entre divisões de classe internas ao meio negro e desmobilização política segundo uma linha racial, comum às sociedades multirraciais, pode ser superada, segundo Andrews, "por condições de opressão racial e/ou política suficientemente poderosas para forçar as elites e as massas negras a uma aliança mesmo que apenas temporária" (idem: 40). E, para ele, foi isso que se deu no Brasil, nas quatro "experiências de mobilização negra" que toma como dado principal de sua análise.

Assim, no quadro de referência de Andrews, os dois casos postados nos extremos do continuum que ele traça - a luta contra a escravidão, no final dos anos 1880, e o movimento dos anos 70/80 - respondem pela justificação positiva de seu esquema, e a Frente Negra e as organizações de base cultural nos anos 40/50, pela negativa. Escravidão/abolicionismo e exclusão política/autoritarismo são os propulsores da aliança (elite/massa negra) e, conseqüentemente, do impacto e respostas políticas (do Estado) que marcam 1888 e 1978/80. O contrário sendo verdadeiro para os períodos de "abertura" política/"integração" social.

A perspectiva diacrônica e a ótica política da análise de Andrews, se proporcionam corretamente, de um lado, uma visão dos movimentos negros num quadro histórico que considera a força ou fraqueza da mobilização e o grau de pressão das demandas da população afro-brasileira, sem descolá-las da conjuntura política nacional, de outro, pode acabar reforçando uma visão de descontinuidade, também histórica, da luta negra e seu atrelamento à ou sua quase dependência da existência de um movimento maior da sociedade - que a militância negra possa

engrossar - para efetivar tanto a mobilização quanto suas demandas. Os exemplos do abolicionismo (nos oitenta do XIX) e do protesto contra a ditadura militar (nos setenta/oitenta do XX) servindo como luva para esse esquema.

Argumentando noutro contexto e de outra forma também contra a visão de descontinuidade, Mitchell lembra que:

"(...) Social scientists have been overly concerned with interpreting these perceived discontinuities, and, as a result, have failed to provide explanations for the continuing manifestations of racial consciousness encountered by the most casual observer of Afro-Brazilian behaviour" (1977: 180).

Considerando, a partir daí, quero dizer que, no caso de Andrews, mais que salientar, indevidamente, a descontinuidade, sua análise ressalta a falta de autonomia dos movimentos negros ao longo dos últimos cem anos, para lutar por e promover sua própria causa. Coisa que, se não deixa de ser verdade, no sentido que se aplica a qualquer caso, não só ao movimento negro, deve ser visto como algo relativo, na medida em que, olhando para o quadro que o próprio autor pinta, no passado, a abolição foi "(...) uma conquista dos negros livres e escravos" (Costa, 1982: 94, apud Andrews, 1991:30). E, mais recentemente,

"(...) o MNU e suas organizações irmãs empurraram as questões da discriminação e das desigualdades raciais para a agenda política nacional e provocaram um amplo debate na sociedade sobre o modo como enfrentá-las" (Andrews, 1991: 40).

Portanto, nos dois momentos de maior mobilização (do negro), impacto (sobre a sociedade) e resposta (do Estado), mesmo contando com todas as circunstâncias impulsionadoras, foram os afro-brasileiros - a militância - os artífices dessas vitórias. Que Andrews, apesar de salientar a "história de longo prazo" dos movimentos negros, acaba dissolvendo em sua interpretação.

O estudo de Michael Hanchard (1994), que nos provê com um painel bem representativo do movimento negro pós-abolição, até quase o final dos anos oitenta, refere-se, especificamente, às coincidências e divergências entre 30 e 70/80, que indiquei antes, neste capítulo, e aponta para a mesma constatação, embora diga isso de outra forma. Indicando que, desde a "revolução" de 1964, quando o movimento negro mais recente é retomado, ele assume "a charater it never had prior to 1970", Hanchard explica assim a mudança:

"The 'new' charater of the black movement in Brazil was in fact an old, latent trait that was developed and pronounced in the 1970s. That trait was leftist politics, witch trudged along in fits and starts at the borders of several black organizacions since the 1940s but, as implied above, was a 'residual' element in black political culture. What was unprecedented about the upsurge of groups and protest organizations during the 1970s was the confluence of race and class-based discourses winthin the black movement. Activists and followers alike abandoned the accommodationalist and social mobility credos of the 1930 and 1940s respectively. By the end of the 1970s, those two forms of political discourse were discredited and marginalized winthin the black movement. Both came to be associated with statist, elitist values" (1994: 109).

Michael Hanchard é um professor de história afro-americano, que sentiu na pele, durante seu trabalho de campo (conforme relata logo na introdução de seu livro) o que significa ser negro no Brasil. O que não implica, necessariamente, no entendimento completo do modo de "navegação social" deste país (DaMatta, 1979; 1986).

Um outro estudo (inédito) que tem aliás uma abrangência maior que os de Andrews e Hanchard, em termos do período de tempo contemplado - embora careça do rigor acadêmico de que se revestem aqueles - é o de Paulo Roberto Santos (1988). Sendo trabalho de militante que interpreta e avalia seu próprio movimento, o mesmo considera desde as irmandades religiosas do tempo da escravidão, até as organizações políticas mais recentes do chamado movimento negro.

Militante dos mais ativos, desde os primeiros anos da década de setenta, também professor, como G. R. Andrews, M. Hanchard (e Joel Rufino dos Santos e Carlos A. Hasenbalg, de quem falarei a seguir), fundador e componente da primeira diretoria do Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN), em 1975, e seu presidente no momento em que escreveu o documento aqui referido, Paulo Roberto preocupa-se, não só em sinalizar os fatores objetivos (o contexto) que influenciaram para a retomada do movimento, mas em perscrutar o processo particular de descoberta e adesão responsável pela (por vezes dolorosa, como ele diz) transformação do preto brasileiro em militante negro. Dele já citei, acima, aprte do depoimento em que fala do "mal-estar" e da "cólera" daquele que se inicia na militância. A seguir, a continuação de sua interpretação:

"(...) Tal atitude sofre aceleradamente um processo de politização. Após uma primeira fase em que o negro não consegue avaliar com clareza o que está ocorrendo consigo mesmo e com a sociedade, passa a interrogar a esse 'invisível' sistema de dominação de maneira, cada vez mais, contundente. Os sinais identificadores de sua compreensão, da realidade em que vive, expressam-se, mais uma vez, no associativismo. Passa a freqüentar o grupo, em busca de apoio e solidariedade; começa a freqüentar as reuniões de conscientização. Pouco a pouco torna-se um ativista negro. Tornar-se um militante consciente da causa negra é a grande característica dos integrantes dos grupos e instituições forjados no período mais repressor da ditadura militar. Esse desejo de participação, cuja manifestação mais íntima, de primeiro momento, era satisfazer um impulso para a aceitação social; para a inclusão nas estruturas das classes dominantes, portanto uma postura reformista, toma presentemente, um caráter mais profundo; uma forma não amadurecida de postura pré-revolucionária. As vanguardas negras conhecem o papel que lhes cabe na construção da nação brasileira; o recôndito se mostra, reconstruindo o mito de Zumbi" (1988:11-12, grifos meus, MAMM)

De outro lado quero colocar a avaliação de um destacado intelectual e militante afro-brasileiro, Joel Rufino dos Santos (aliás, um dos muitos entrevistados de Hanchard no estudo referido antes), a qual, se coincide com a desse autor no que tange ao que Joel Rufino chama de "as bitolas do movimento negro", até antes de 1970, ou seja, assistencialismo e associativismo, quando se trata do que vem depois, os mesmos itens parecem ganhar "alma nova". O que certamente tem a ver com a diferença de lugares de onde um e outro fala. Considerando que o acesso real de um grupo razoável de negros a uma formação superior se fez acompanhar da frustração de ver aumentar "em gênero e grau", como ele diz, as desigualdades raciais - com seu conseqüente alijamento de postos que esperavam galgar (Cf. também Andrews, 1991) - e registrando ainda "as influências norte-americana e africana" no movimento (que aliás já enfatizei aqui), Joel Rufino define assim as marcas principais do movimento negro dos anos setenta e oitenta:

"Ora, na etapa que estamos considerando (digamos entre 1970 e 1980), essa frustração social, que está na sua base, lhe imprimiu a marca. Os movimentos negros trabalham politicamente o ressentimento (22), o tom do seu discurso é a mágoa pela pouca consideração do branco, há como que uma ânsia em arrancar do brasileiro comum a confissão de que é racista. O racismo é apreendido, nesta fase, como fenômeno episódico, isolado. As lideranças negras

encaram, então, a problemática negra como 'problemática de minoria'" (1988: 9, grifos meus, MAMM).

Temos aí quatro análises do mesmo fenômeno. Mas, embora negros três dos intérpretes, eles têm, além da óbvia diferença particular de percepção, também aquelas que têm a ver com suas situações e posições específicas e com o olhar que, a partir daí, lançam para o fenômeno que analisam. Neste sentido, prestando atenção no texto de cada um, fica evidente a aproximação, para não falar em semelhança, no tom e na postura diante de seu objeto, entre Andrews, Hanchard e Joel Rufino. Sente-se, (lê-se) neles, mais o distanciamento do analista que a percepção (de dentro) do militante, ou, ao menos, de alguém que se reconhece como igual; o que, pelo menos no caso do terceiro, poderia ser o esperado. Mas não é isso que se dá; as observações de Joel Rufino sobre os movimentos e as lideranças negras parecem não incluir ele próprio.

Bem diferente é a fala de Paulo Roberto dos Santos. Embora, obviamente, não se coloque no texto, ele não fala dos outros, mas dos seus companheiros de luta, ainda que pelo tempo ou a distância política, não estejam (tenham estado) no mesmo barco.

De comum a Hanchard, Joel Rufino e Paulo Roberto estão a consideração do associativismo como "bitola" (usando a expressão do próprio Joel Rufino) dos movimentos negros. Só que - e mais uma vez marcando a diferença entre Paulo Roberto e os outros - apenas ele a considera, ainda, como marca dos movimentos negros dos anos setenta. O que tem a ver, certamente, com a interpretação particular que confere ao termo, como vimos no seu próprio texto, longamente citado neste capítulo, no qual o associativismo é retraduzido e, como um termo e uma ação polissêmicos, comporta agora novos significados. Em vez da ambigüidade e ambivalência das antigas irmandades, vistas pelo autor como focos de resistência, mas também "amortecedores" da organização e reação negras, ainda no período escravista, a considerada tradição associativista do negro (Ramos, s.d.; Moura, 1983) serve agora não só à "busca de apoio e solidariedade", presentes já naquelas irmandades, mas à "conscientização" e à transformação da "cólera" inicial em militância e ativismo conscientes.

Sem desconhecer, mas sem privilegiar na análise, tais fatores, Andrews, Hanchard e Joel Rufino apontam noutro rumo; e aí, também, diferenciam-se entre si. Enquanto Hanchard destaca um discurso de caráter mais estrutural, se

posso falar assim - que junta na explicação da situação racial brasileira raça e classe, embora enfatizando a especificidade da primeira -, os outros dois (Joel Rufino e Andrews) vão definir como marca do movimento a "frustração social" imposta aos negros em ascensão social, mas preteridos na alocação (ao status de classe média) correspondente a sua realização educacional e suas qualificações, que, para Joel Rufino constituem, pelo menos, a parcela diminuta dos quadros dirigentes do MN (23).

Na sua opinião, eles transformam, por isso, o ressentimento em arma política e a mágoa no tom de seu discurso, que clama pela declaração (impossível, no caso brasileiro) de racismo do branco. Mas se neste particular Andrews e Joel Rufino se aproximam numa das tônicas de suas análises, o melhor da interpretação deste último trata de uma questão, no meu entender, de maior escopo, e aí a aproximação é com Hanchard. Mas enquanto este como bom americano (apesar de americano negro) fala da "confluence" entre raça e classe produzida pelos movimentos dos 70/80 como sua marca diferenciadora em relação a 30, Joel Rufino, sem desconsiderá-la, fala do dilema talvez mais candente, não só dos movimentos negros mas da própria sociedade brasileira - a "dificuldade em negar a democracia racial" (1988: 9).

Entre as instigantes afirmações de Joel Rufino sobre o tema, duas interessam particularmente para esta discussão. A primeira é que a idéia da democracia racial "corresponde a uma meia verdade", pois

"*Iguais oportunidades para todos e ausência de conflitos*, dois de seus pilares, são uma realidade para as minorias raciais (aquilo que o senso comum supõe que sejam minorias raciais) que habitam o país: alemães, eslavos, italianos, libaneses, orientais, etc".

No segundo caso, o autor diz que:

"A *democracia racial* existe, além disso, como aspiração geral - e, neste caso, como em tantos outros, é difícil separar constatação de vontade. O brasileiro comum se vê como criatura 'sem problemas desse tipo' (...), e, muito embora esta auto-imagem não suprima o racismo e suas manifestações (nem mesmo sequer o conflito), funciona como modelo e paradigma, tendência e objetivo a ser alcançado" (1988: 9).

Sem esquecer de chamar atenção, passados quase dez anos das afirmações de Joel Rufino, para o desgaste que tem sofrido o que Hasenbalg chama

de a "surrada ideologia da democracia racial" (1993: 150), mas sem descartar também sua surpreendente persistência, como as indicações preciosas de Joel Rufino o confirmam, podemos retornar por aí à interpretação de Hanchard, dado que, em vista das ambivalências e imprecisões que ele identifica em seu estudo, o mito da democracia racial é "bom para pensar" o discurso da convergência - às vezes perigosa absorção - de raça e classe.

Retomo assim Hanchard para dizer que, embora não deixe de ter razão na sua avaliação sobre a novidade e a marca registrada ("the 'new' character") do movimento negro nos setenta, é preciso dizer que esse discurso não apresenta, obviamente, um equilíbrio perfeito, uma equivalência entre os dois termos. Posto que, como na democracia racial, trata-se só de "meia verdade". Daí que, dada a ressonância que tinha no Movimento Negro a "orientação fortemente esquerdista da maior parte da oposição à ditadura, especialmente no sudeste brasileiro" (Andrews, 1991), não é difícil imaginar para onde pendia o fiel da balança em boa parte do discurso das lideranças negras. Em especial de setores que o próprio Hanchard considera para apoio de sua interpretação - MNU, Afro-Latino-América, Jornegro.

Portanto, "the confluence" é uma faca de dois gumes. Se, de um lado, privilegiar o binômio significa não só considerar algo socialmente existente e sociologicamente relevante, como abrir o leque e estabelecer laços com todos os "oprimidos" do sistema, de outro, na tentativa (do movimento, não de Hanchard) de juntar itens já perigosamente imbricados, mas não equivalentes nunca, por um efeito perverso, o acento acaba sendo posto na sílaba mais fraca da palavra. Vale dizer, do discurso do movimento negro. O que, provavelmente, acaba prejudicando ou atrasando uma mobilização de base racial que, nesse sentido, não apenas some forças com os assim chamados movimentos populares, mas veja agendada por eles, como algo seu, a questão racial enquanto item mais marcante da exploração da grande maioria da população brasileira, na consideração do próprio movimento, e, a rigor, de nosso sistema de relações sociais (24) - o preconceito, a discriminação e, no limite, a exclusão de base racial que atingem o negro, qualquer que seja sua posição de classe.

Para mim, mais que a "divergência entre interesses e aspirações" mostrada por Andrews, ou a "confluência" sinalizada por Hanchard, ou a "frustração social" destacada por Joel Rufino, ou o processo particular de descoberta e reação militante ("mal-estar que transforma-se em cólera") descrito por Paulo Roberto, e

apesar de achar que na verdade isso tudo junto confere um caráter específico e especial ao movimento negro do final dos anos setenta - se comparado aos de trinta e quarenta/cinqüenta -, no caso do discurso das lideranças (do MN, portanto), penso que, se quisermos pontuar um elemento que pode ser a marca que caracteriza e diferencia o protesto negro nestes anos setenta/oitenta, temos que falar do discurso da denúncia. Que, na sua abrangência e polissemia, pode até absorver essas interpretações pontuais que acabei de assinalar.

Junto com o outro eixo discursivo do Movimento Negro, o da "volta às raízes", o discurso da denúncia não é apenas uma fala sobre, mas uma fala significativa (ou pelo menos que se quer assim) em si mesma. Evidentemente, por ser carregada da significação que se alimenta dos dados da realidade social. Desse modo, e na sua principal tradução, trata-se da denúncia explícita, contundente e extremamente recorrente do racismo, como algo não só existente (de forma camuflada, como se dizia, e ainda se diz) na sociedade brasileira, mas atuante, enquanto tal, quando se trata de atingir o negro. Daí, inclusive, a observação de Joel Rufino sobre a "ânsia" para a confirmação do racismo dos racistas.

A marca significativa/significante da denúncia - ou do discurso da denúncia - mostra-se vigorosamente no fato de que, passados dez anos da ruidosa retomada do agora chamado Movimento Negro, e dada a persistência, com pouca ou nenhuma alteração, do quadro geral das relações raciais no Brasil, é ainda essa denúncia, obviamente misturada com outros elementos, a tônica das manifestações das entidades negras nos rituais do centenário da lei Áurea, em 1988. E, se quisermos vir mais para perto, também do tricentenário da morte de Zumbi, em 1995.

Não estou desconhecendo, com essas observações, as respostas do Estado às demandas do MN, nem as mudanças no próprio plano do discurso oficial (do governo), acadêmico, e da própria mídia, que reconhece hoje a existência de uma questão racial a ser enfrentada no país. Estou simplesmente dizendo, e isto é também verdade, que, primeiro, isso significa apenas que se começa a tratar formalmente da questão em alguns ângulos; e, segundo, que no âmbito do cotidiano das relações raciais, intra e extra-classe, inclusive, ao que parece, fica tudo como antes. O que podemos ver revelado nas situações analisadas (e até vividas, como se viu) pelos autores que acabei de pontuar aqui. E que faz Hasenbalg e Silva, embora referindo pesquisa mais antiga (Bastide e Van den Berghe, 1957),

considerarem ainda válido apontar o paradoxo que vivemos no que se refere às nossas relações raciais:

"Por um lado, ampla aderência aos cânones normativos da democracia racial brasileira; por outro lado, nível elevado de estereotipia e muita segregação ao nível íntimo dos relacionamentos pessoais" (1993: 151; sobre isso, Cf. também Sansone, 1992; Costa, 1991).

Assim, na interpretação de um de nossos mais importantes e "fiéis" (25) estudiosos da questão racial no Brasil:

"Fora a polarização *13 ou 20*, sem dúvida o ingrediente melhor sucedido que o movimento negro incorporou no palco de 1988, a revisão da agenda de eventos em que esse movimento participou, com ou sem patrocínio público, sugere que no ano do centenário foram reiterados os dois principais eixos discursivos elaborados desde o final da década de 1970, quais sejam, a denúncia do racismo e cultura-identidade negra" (Hasenbalg, 1991:190, grifos meus, MAMM).

Embora concorde com Hasenbalg que os "eixos discursivos" que ele indica acabaram sendo a marca do Movimento Negro dos anos 70, me parece que pelo menos durante os primeiros tempos da mobilização isso não se deu. Quando, mais até do que arregimentar a agora chamada "comunidade negra" (gua negra) para a luta organizada, o que importa é tornar visível para a sociedade o drama racial que atinge o negro - isso se faz jogando com a evidência palpável da discriminação traduzida como violência, opressão, desemprego, miséria, temas que o discurso das lideranças explora à exaustão nos manifestos, panfletos, cartas-abertas, e, embora com diferenças, nas inúmeras matérias dos poucos, mas aguerridos, jornais e revistas de sua imprensa. É, principalmente, no protesto contra a discriminação racial e na denúncia do racismo que se sustenta, inicialmente, o discurso negro para tentar, mais uma vez (como se fizera nos idos de 30), a "união da raça" e a "cobrança da dívida" que os brancos acumularam em séculos de exploração.

Se quisermos ser mais precisos, na verdade há que considerar dois momentos, duas formas ou frentes de mobilização, e, até, dois tipos de público-alvo, em relação às prioridades que se estabelece, ou às opções que se julga melhor fazer. Isto significa que nos momentos "quentes" da mobilização e da busca de visibilidade (logo que eclode o movimento e a cada episódio ou evento que permite isso), em que a forma privilegiada é o texto curto (notas, manifestos, panfletos, etc.),

ou a notícia de jornal que é, ao mesmo tempo, registro e propaganda, ambos facilmente capazes de atingir um alvo maior, o eixo discursivo é o da denúncia do racismo em toda e qualquer versão de que se possa lançar mão. De outro modo, no cotidiano da militância e da luta, em que não só é possível como é preciso estender o discurso e a análise, - nas cartas de princípios, nos boletins informativos, nos planos de ação, nas matérias mais extensas dos seus próprios jornais ou naqueles que lhes davam espaço - e, principalmente, quando o movimento ganha mais visibilidade e legitimidade, aí se junta a denúncia (a face negativa da situação do negro) com o discurso de explicitação e/ou de valorização da identidade e cultura negras, que, aliás, parece ir ganhando mais vez e voz ao longo da trajetória das organizações, inclusive como uma exigência, até, de um dado positivo, no quadro depreciativo que sempre aparecia quando o assunto era o negro. E também, como se costuma dizer, para mostrar ao mundo sua outra face.

Além disso, é como se a denúncia fosse mais importante para fora, para a sociedade, para a visibilidade da questão e do movimento; e a identidade/cultura fosse mais importante para dentro, para a comunidade negra, para exortá-la, esclarecê-la e convocá-la. Daí ser usada principalmente nos seus veículos ou nos escritos destinados mesmo aos negros. Pelo menos no tocante aos primeiros tempos da retomada do movimento e, portanto, também da definição de um discurso próprio das lideranças negras desse momento.

NOTAS DO CAPÍTULO VIII

(1) Todo o material do debate foi gravado e dele resultaram duas publicações: um número da revista Cadernos Brasileiros contendo "textos selecionados (excerpts) representativos de alguns ângulos abordados pelos relatores Edison Carneiro, José Correia Leite, Abdias do Nascimento, Oscar de Paula Assis, S. Rodrigues Alves e Raimundo de Souza Dantas", e um livro organizado e publicado pela própria revista, intitulado "O Negro Brasileiro - 80 Anos de Abolição", contendo toda a matéria da mesa redonda (o debate e os depoimentos).

(2) Cornel West, em seu pequeno e instigante livro sobre a questão racial nos Estados Unidos (West, 1994), mostra como, numa sociedade como a americana, a dificuldade está, ao contrário, em o negro admitir não serem de cunho racial as adversidades que o atingem.

(3) Sobre esse aspecto e a idéia mais ampla de uma posição do negro contrária à república, ver Andrews (1991).

(4) Note-se, aqui, que A. Nascimento não inclui tudo na categoria negro, e ainda fala em homens de cor, coisa que pouco depois, a partir do final dos anos 70, o movimento negro, e ele mais veementemente do que ninguém, vão contestar.

(5) E aqui já se vê a idéia de uma diferença, para melhor - a da pureza nagô -, que estudiosos como ele ajudaram a construir (Cf. Dantas, 1988).

(6) Pelas matérias contidas neste exemplar, este deve ser do mesmo ano do ato público de criação do MNUCDR, ou seja, 1978.

(7) Em seu estudo sobre Campinas, Cleber Maciel (1987) arrola um conjunto de termos designativos utilizados pelos negros e que apareciam nos jornais da grande imprensa da cidade no período que este autor investigou (Cap. VII).

(8) Acompanhavam aí, com certo atraso, a avaliação e o gesto equivocados de certa esquerda brasileira nos anos 60, que pretendia estar indo buscar e aprender com o povo (leia-se as classes trabalhadoras da cidade e do campo) o verdadeiro saber posto nas bases da cultura popular.

(9) No auge do movimento dessa época, vestidos e ataviados como africanos - na sua tradução visual - e bradando contra tudo que cheirasse a branqueamento - do cabelo alisado ao "festejo" da abolição -, a militância não tinha, no limite, nada a ver com os negros pobres, que da África só sabiam da escravidão e que não se viam naqueles negros diferentes.

(10) Informações melhores sobre algumas dessas entidades acham-se em Hanchard (1994); Gonzales e Hasenbalg (1982); J. R. dos Santos (1988); P. R. Santos (1988).

(11) O que quero dizer, no caso desta continuidade, e das imbricações referidas, é que o discurso do negro sobre sua questão não pode ser separado do grande debate nacional sobre a questão racial, do qual ele também faz parte.

(12) Segundo Michael Mitchell (1977), a preocupação com o bem-estar desse grupo conduziu aquela associação à ação política, e, para ele "It was especially sensitive to the publication of classified ads for domestic servants which listed racial qualifications for employment" (p. 141). O protesto da Associação José do Patrocínio contra essa prática, e seus esforços nesse sentido, teriam, segundo a autor, induzido também Oracy Nogueira a desenvolver seu conhecido estudo sobre o preconceito de cor nos anunciantes de São Paulo.

(13) Joel Rufino dos Santos chama atenção para o número de entidades de movimento negro (mais de 400), as quais, com seus "aproximadamente três mil ativistas" se são, de um lado, "frouxamente articuladas entre si", são também "capazes, eventualmente de mobilizar, nos momentos de tensão, confronto ou celebração, e separadamente, 25 mil participantes" (1988: 6).

(14) O termo "meio negro", que era utilizado principalmente até os anos sessenta, tanto pelas lideranças negras como pelos estudiosos (brancos) da questão racial, passou a ser quase totalmente substituído (no caso das primeiras), a partir da reorganização mais evidente das entidades de movimento negro, pelo termo "comunidade negra".

(15) Esta foi a revista que lançou, em 1932, no único exemplar saído nessa ocasião, as bases do movimento da negritude. Nela é publicado o manifesto que brada contra a dominação colonial que provoca no homem de cor a vergonha de ser ele mesmo.

(16) Em seu importante e referencial estudo "Vovô Nagô, Papai Branco - Usos e abusos da África no Brasil" (1988), Beatriz Góis Dantas desvenda, com enorme riqueza empírica e analítica, a construção científica da "pureza nagô" no Brasil, por algumas das figuras mais consideradas dos estudiosos das religiões de origem africana no Brasil.

(17) Sobre isso, aliás, F. Rosa Ribeiro (1994) chama atenção em instigante artigo, lembrando também outras "invenções ocidentais", como "índio", por exemplo.

(18) O FECONESO, sigla usada sempre nas notícias, era "um grande encontro comunitário", como dizia Jornegro, de grupos de militantes, artistas, intelectuais negros, que se realizava anualmente, em uma cidade do interior de São Paulo, a que compareciam delegações de outras cidades paulistas e de outros Estados. No Festival se apresentavam os diversos grupos de música, dança, teatro e a militância discutia o movimento - pelo menos em tese, a julgar pelas críticas de um de seus representantes (Isidoro) reclamando da mesa redonda realizada no de 1979: "Tudo é tratado de improviso (...), ninguém tá fazendo nada sério (...). Brincar de Movimento Negro. O que é isso, gente?" ("Encontro com Zumbi", Jornegro, Ano III, Nº 9, julho de 1980, São Paulo, p. 4-5).

(19) O episódio e seu "palco" mostram também os contrastes e as imbricações internas do próprio movimento negro. Que permitem que a ala mais radical (africanista) escolha o reduto talvez mais conservador para suas celebrações solenes - a "Protetora", como é chamada, simplesmente, a sociedade referida, é sempre escolhida para ocasiões desse tipo -, a base do mesmo símbolo evocado diferentemente: memória para uns, origem e retorno para outros.

(20) Nos jornais dos anos vinte e trinta, eram freqüentes as notícias e até anúncios de comemorações da conclusão do curso primário pelos filhos dos associados ou de membros da comunidade negra, assim como, com menos freqüência, de cursos de datilografia, e, muito mais raramente, de professor, contabilista ou músico.

(21) A expressão foi usada por Lélia Gonzales, conhecida militante dos movimentos negro e feminista, já desaparecida, em sua campanha não vitoriosa como candidata à Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) - que abrigou também as candidaturas de Carlos Alberto de Oliveira (CAÓ) e de Abdias do Nascimento, eleitos, respectivamente como deputado estadual e suplente de deputado federal, no pleito de 1982. Vale a pena registrar, nesta mesma eleição e na mesma cidade, a vitória surpreendentemente expressiva de Benedita da Silva como vereadora pelo Partido dos Trabalhadores (PT), se levarmos em conta que seu discurso apelava, sem particularismos militantes - como mulher, negra, favelada, evangélica e petista que era -, em favor da luta de todos os excluídos. Sua vitória e a derrota de Lélia dizem bem das peculiaridades do movimento e das distâncias de vários tons que tenho enfatizado aqui.

(22) Chamo atenção, nessa análise de Joel Rufino, para sua consideração do ressentimento, categoria recorrente no discurso da militância negra, à qual maior ênfase foi dada nos anos 40 por Guerreiro Ramos, que a trabalhou na sua linha psicologizante. Embora indo noutra direção, é novamente esta categoria que marca aqui o discurso da nova militância.

(23) Neste mesmo rumo, C. A. Hasenbalg e N. do V. Silva, em estudo que analisa dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD) de 1987 apresentam um quadro das desigualdades raciais no Brasil contemporâneo, observando, em conjunto, a relação entre raça e política no país e, com base em estudo anterior (Hasenbalg e Silva, 1991), afirmam: "Práticas discriminatórias e a violência simbólica inerente a uma cultura racista têm limitado as oportunidades educacionais disponíveis para os não-brancos muito mais do que para os brancos da mesma origem social". Dizem ainda os autores que: "Por sua vez, as realizações educacionais dos não brancos são traduzidas em ganhos ocupacionais e de renda proporcionalmente menores que os dos brancos" (1993: 145). Esses dados corroboram, como vemos, as afirmações dos autores referidos acima no texto, particularmente de Joel Rufino, quando fala da "parcela diminuta" da direção do movimento negro.

(24) Estou usando o termo sociais e não raciais de propósito, como se diz, para enfatizar que em nosso país a discriminação de fundo racial permeia todos os níveis da convivência entre as pessoas, inclusive o familiar, no sentido mais estrito e estreito que se possa considerar. Neste particular, é bem conhecido, pelo

menos de quem, estudando a questão racial, presta (mais) atenção nisso, o tratamento diferenciado que recebem crianças mais claras e mais escuras num mesmo grupo de irmãos, que vai desde os apelidos colocados, ainda que "carinhosos" (preto (a), moreno (a), louro (a)), que podem se transformar, nos momentos de crise, em termos ofensivos (macaco (a), urubu), até o investimento, ou não, nos tipos de carreiras vistas como "próprias" de brancos ou de negros, para as quais se "seleciona", pragmaticamente, os filhos conforme o ponto do gradiente de cor em que se encaixem.

(25) O adjetivo vai por conta do investimento que Hasenbalg vem fazendo no tema desde a década de setenta, há mais de vinte anos portanto, algo paradoxalmente inusitado na sociologia brasileira que o tem tratado - salvo as sempre honrosas e, no caso, nunca permanentes, exceções - como tema menor ou pelo menos de estofo, como ele próprio ressalta (Hasenbalg, 1991), diferente de outros vistos como mais estruturais.

Capítulo IX - Negros sobre negros e brancos: imbricações, continuidades, rupturas no discurso das lideranças negras (entre os anos 1930 e 1980)

> "(...) As pessoas perguntam: você é militante? Sou. Então é de candomblé? Não. Ah, então não é militante, então não é negro. Que loucura! Nós estamos discutindo a questão da normalidade, a questão da cidadania. Nós queremos a normalidade, é isso, estamos lutando pela normalidade. Essa anormalidade tem de ser quebrada, isto é, eu quero padres negros discutindo dentro da Igreja Católica, eu quero budistas negros discutindo dentro da igreja deles... O discurso que está aí é maluco. Vamos resolver isso aqui. E eu quero cada vez mais poder sentar numa mesa que tenha padres negros, que tenha mães de santo e falar - Nós somos normais, façamos as opções que quisermos."

A declaração enfática transcrita acima foi feita por um militante negro, que é também físico, professor de conceituada universidade paulista, e membro de uma igreja de confissão batista, como participante de uma mesa redonda sobre religião e negritude no mais importante evento acadêmico do ano do centenário da abolição (1).

Ao lado de vários líderes religiosos, que também compunham aquela mesa, e que declaravam, como seu desejo e sua tarefa "enegrecer a igreja", ou "usar óculos negros para ler a Bíblia", ou ainda "imaginar o Deus cristão pretinho, pretinho, pretinho, pretinho" (2), o físico, professor, batista e militante referido queria simplesmente que sua cor negra não o marcasse (como não marca a branca), quer para impor sua exclusão, quer para a exigência de sua adesão a uma opção (religiosa, ou qualquer outra) não desejada. Era isso que aquele militante - com traços marcantes de um perfil que não seria o seu, segundo as cobranças de que se queixava - exigia ao clamar em sua fala pela fuga do gueto e pela busca da normalidade.

E o que faço eu ao colocar seu discurso como epígrafe do capítulo final onde apresento as conclusões de um trabalho dedicado ao estudo do pensamento das elites negras sobre a questão racial no Brasil e sobre a própria sociedade brasileira?

Ele está aqui porque o discurso desse militante e intelectual negro, ao por em pauta, com toda a ênfase, em 1988 - quase sessenta anos portanto depois do início da luta moderna dos negros para mudar sua situação -, a "questão da normalidade", a "questão da cidadania", sinaliza um dado, a meu ver fundamental para entender e interpretar, de um lado, o pensamento das elites negras sobre a questão racial (negra) no Brasil e sobre a própria sociedade brasileira, e, de outro, a forma brasileira de pensar/tratar o negro e sua questão. Ou seja, a ideologia racial brasileira ou o "racismo à brasileira", como chamou DaMatta, contra o que, na verdade, bradava aquele militante ao clamar pelo direito à normalidade e à cidadania.

O dado anunciado acima é o aparente paradoxo entre a invisibilidade e a visibilidade, ambas paradoxalmente impostas ao negro em nossa sociedade. Que por sua vez correspondem, respectivamente, pode-se dizer, à imposição ao negro de uma idéia de culpa, de um lado e de falta ou ausência (déficit), de outro, que o perseguem, historicamente, e que acabam por ser incorporadas tanto pelo negro como por aqueles que falam sobre ele.

E esse dado vai me possibilitar mostrar, em primeiro lugar, as imbricações entre os dois termos da mesma questão: ou seja, a ideologia racial brasileira e o pensamento das elites negras e, desse modo, as injunções desse racismo nos tipos de interpretação que essas elites vêm dando a sua própria

questão no período que estou considerando na tese. Além disso, ele permite ver porque isto tem ocorrido na forma como vimos neste trabalho. Para isso proponho então considerar esse grande discurso das elites negras - múltiplo e descontínuo como possa ser, mas também unívoco e permanente, se mudamos de ângulo - como expressão de um pensamento intelectual "negro". Neste sentido, como tradução de interpretações sociológicas que, mesmo elaboradas pelo chamado "meio negro", o que significaria "marginais" numa certa visão, e ainda que nunca pensados dessa forma (inclusive pelos próprios intérpretes negros), esse pensamento e essas interpretações se enquadram na mesma tradição do pensamento social brasileiro, no que diz respeito ao longo debate sobre raça e questão racial, o qual, pelas mais diferentes vozes e ainda que sem estar seqüentemente em pauta, perpassa, a rigor, nossa história toda (Cf. também Andrews, 1991; Skidmore, 1991; Ianni, 1991).

Considerar assim o pensamento das lideranças negras, se implica em reconhecer-lhe o status que lhe é devido, implica também, nesse sentido, em não deixá-lo de fora quando se trata da construção de nossas leituras enviesadas pela incorporação de teorias e ideologias raciais (racistas, muitas vezes). Isto porque, ainda que aparecendo, se vendo e sendo vistas como interpretações particulares - o que também não deixam de ser - negros e brancos, principalmente no caso de suas elites intelectuais e políticas (que no caso dos negros praticamente se confundem) acabam partilhando elementos das mesmas matrizes (3). Embora num dos casos quase se possa falar num diálogo de surdos, em que negros falam para brancos (e, muitas vezes, negros também) que não ouvem - o que, comparativamente falando, faz uma grande diferença.

Na fala do militante negro referida há pouco, a menção da questão da cidadania, traduzida na referência, enfaticamente acentuada, na questão da normalidade, pode servir para mostrar melhor agora o quadro maior que apenas apontei acima. Tenho para mim que a medida do acento em relação a cada questão, já nos dá bem a medida da própria questão; ou pelo menos da forma mais amplamente difundida (quer seja aceita ou não) de interpretá-la.

A questão da cidadania, da normalidade, segundo o militante, remete ao campo dos direitos do indivíduo e à luta política para atualizá-los, a partir da idéia de uma dada ordem social - democrática e burguesa -, de um pensamento social, um ethos individualista. Ocorre que nossa sociedade está fundada numa ética que junta, paradoxalmente, o autoritarismo e a relação, como tem demonstrado

insistentemente nosso mais moderno intérprete (Cf. DaMatta, 1979; 1985; 1986). Por isso, a questão do direito, da igualdade de posições (apesar da diferença reconhecida e proclamada) reinante nas sociedades que há muito tempo realizaram sua revolução individualista - os Estados Unidos sendo o modelo par excelence - (Dumont, 1985), quando posta em nossa sociedade (em que quase é possível dizer, relativizando o que afirma DaMatta, que só se poderia ser proclamado cidadão quando justamente nos desconsideram os pretensos direitos, no mundo impessoal da "rua", e até que possamos invocar nossas relações novamente), também recebe, no discurso político, o mesmo lugar que ocupa na organização da vida social. Ainda que esse discurso parta do grupo que mais realisticamente cumpre o destino traçado por nossa própria história.

Por isso, ainda que remetendo a uma lógica inclusiva, a uma visão de mundo individualizante, igualitária, moderna, a noção de cidadania é traduzida entre nós dentro de outra lógica e de outra visão - uma lógica excludente e uma visão de mundo globalizante, hierárquica, tradicional.

E é nesse sentido que, marcadas, como tenho mostrado, pela ideologia racial brasileira, as elites negras, lutando pela cidadania, cobram do negro uma adesão que é a própria inversão desse conceito - uma vez que, ao contrário de sua lógica, e de acordo com a outra, promovem a exclusão. Denunciada pelo militante (citado na epígrafe), que clama por cidadania, por normalidade.

O lugar que a questão ocupa no discurso que acabo de interpretar (mas não só nele) guarda, assim, uma espécie de analogia com a própria forma de ser de nossa sociedade. Nesta, como em outras da América Latina (Cf., para o Brasil, Skidmore, 1976; para a Argentina e Cuba, Helg, 1990; para o México, Knight, 1990; para a Venezuela, Wright, 1995), uma lógica perversa, herdada e paralelamente construída a partir das injunções de nossa história e de nossas matrizes de pensamento - o que inclui um passado colonial, escravista e uma matriz ocidental cristã-católica que nos rege até hoje - configura um conjunto de valores e uma vida social em que o ideal do embranquecimento joga com o binômio miscigenação/imigração (européia) e com a velha crença, antes tese científica, da superioridade do branco. E que, no caso particular do Brasil, tem na ambigüidade e na ambivalência suas marcas registradas, a produzir uma espécie de "ilusão do paraíso" (racial), quase só tornado distante por uma falha do "outro", no caso, o negro.

Tratar desse paradoxo do nosso racismo significa: 1) saber como ele é, ou seja, que lugar ele ocupa no ethos de nossa sociedade, na nossa cultura, informando de seu lugar nessa teia de significados, o pensamento e, evidentemente, as relações de negros e brancos; 2) saber como chegou a ser como é, o que implica, da perspectiva deste estudo, em pontuar mais uma vez ou de outro ângulo o debate sobre raça e questão racial no Brasil. Como caminho possível para isso, exploro, no próximo ítem, a questão da produção e atualização da "invisibilidade" do negro na sociedade brasileira, conjugando-a ao debate, quase diria fundador do pensamento social no Brasil, sobre raça e questão racial.

****

Em 1982, escrevendo sobre "As imagens do negro na publicidade", o sociólogo Carlos Hasenbalg, no artigo que leva aquele título, trabalha, ao modo da antropologia, com símbolos visuais e representações para lidar com uma das questões que me interessa aqui: a condição de invisibilidade como tendência imposta ao negro no Brasil. Do artigo, as "manifestações sintomáticas" (nas palavras do autor) dessa tendência:

"(...) O lugar irrisório que a historiografia destina à experiência e contribuição do negro na formação desta sociedade; a queima dos documentos relativos ao tráfico de escravos e ao regime escravista; a retirada do quesito sobre cor da população nos censos demográficos de 1900, 1920 e 1970, e a negação

obstinada de discutir a existência de qualquer problema de índole racial" (Hasenbalg, 1988: 183) (4).

Em 1996, um outro sociólogo, Octávio Ianni, com importante contribuição aos estudos sobre relações raciais, falando em uma reunião científica (no simpósio onde vários especialistas revisitavam os estudos do importante projeto da UNESCO nos anos 50 sobre a situação racial no Brasil), sem referí-lo expressamente, reclama do outro tipo de invisibilidade que me interessa sinalizar aqui. Lembrando o conhecido propósito daqueles estudos, Ianni define a idéia da democracia racial como o "mito mais cruel da classe dominante" (branca, faltou-lhe dizer), pois "exime o branco, inibe o negro", permeando ainda hoje o discurso do poder; e completa então, depois de ler dois poemas dos poetas e militantes negros Oliveira Silveira e Éle Semog:

"Eu acho que a gente começa a enfrentar a questão [do negro no Brasil], quando considerarmos a contribuição dos movimentos sociais dos negros para a inteligência brasileira".

Anotei, na ocasião do simpósio, e transcrevo acima essas observações de Ianni, porque acho que, junto com as de Hasenbalg (que, aliás, também falou na mesma ocasião) elas traduzem perfeitamente as formas principais da invisibilidade imposta ao negro na sociedade brasileira. De um lado, a que o exclui do registro formal que o país faz de si mesmo, e de sua história, de outro, e em sentido diferente, a que exclui ou ignora o registro, também formal, que o próprio negro faz dele mesmo e do país. No primeiro caso é como se o negro não existisse fisicamente; no segundo, é como se não existisse intelectualmente.

Traduzindo o que disse acima, isto significa que, junto com a exclusão no tipo de registro indicado por Hasenbalg, é possível até mais do que isso talvez. É possível simplesmente "esquecer", entre o comum das pessoas, que existiram ou existem negros neste país. Para o passado fala-se em escravos, no máximo em africanos, e no que deixaram para nossa cultura, com ênfase na culinária e no folclore - na melhor tradição de uma leitura enviesada que associa (e traduz numa hierarquia) raça e posição social, africana e escrava, no caso, com especificidade de contribuição cultural. Fala-se dos negros como alguma "coisa" que existiu um dia mas que acabou, e do que ficou, simplesmente, a "influência negra" - na música, na dança, na comida, na religião. Ou, quando muito, a referência a alguma igreja de santo preto que (os escravos) construíram e cujo valor artístico, aliás, nunca é

associado ao trabalho de suas mãos como se faz com a referência à construção em si. Para o presente, em condições normais, simplesmente não se toca no assunto; parece que todos somos, ao contrário do sonho de Luther King, negativamente daltônicos.

No que se refere à observação de Ianni, embora evidentemente ele não tenha colocado nestes termos, ela pode ser usada para sinalizar o outro tipo de invisibilidade que é imposta ao negro no Brasil. E esta, em um sentido determinado, lhe é imposta até mesmo pelos estudiosos da sua questão: a invisibilidade em relação ao papel do negro como intelectual. No caso da sociedade, de maneira geral, trata-se da crença noutro velho e surrado mito, o da superioridade versus inferioridade racial, que identifica branco com pensamento racional, com discernimento intelectual, com inteligência, e negro com emocionalidade, força física, "dons" artísticos. Estes últimos, não como algo que requer um "pensamento sobre", mas como algo inato, quase instintivo, como entre os animais. No caso dos estudiosos do negro ou das relações raciais, implica em não os reconhecerem, quer como interlocutores, que muitas vezes foram, quer como intelectuais que "investigaram", refletiram e interpretaram sociologicamente, não apenas a questão racial, mas, desse prisma, a própria sociedade brasileira. Normalmente esse reconhecimento só ocorre, quando isso se dá, se se tratar de negros que passaram, como eles, pelos rituais (ainda que mínimos) da academia (5). É justamente nesse sentido que estou usando e interpretando a meu modo a observação de Ianni sobre a contribuição não reconhecida dos movimentos negros à inteligência brasileira.

Além das "invisibilidades" já referidas, uma ocorre que é muito peculiar à nossa sociedade - parece até só ser possível nela - dada a extrema ambigüidade que a caracteriza. Trata-se de uma espécie de absorção pelo próprio negro (enquanto receptor e produtor) dessa nossa "cultura da invisibilidade" que é capaz de fazê-lo "invisível" para ele mesmo, e de tornar também assim para ele os outros negros. Além disso, em se tratando das elites ou lideranças negras, pode torná-los senão cegos, pelo menos míopes, em relação à sua própria questão.

Sobre a primeira referência, é preciso dizer que, dadas as peculiaridades de nosso racismo em relação à versão americana, por exemplo, é incrivelmente possível aos negros brasileiros, ainda que pretos "retintos" de cor, pensarem-se e conduzirem-se socialmente (até que alguém lhes jogue sua cor na cara ou que de outro modo tomem consciência de sua origem) como se brancos fossem. E vale a pena dizer sobre essa espécie de "esquizofrenia", que, entre nós,

tal não se dá como nos Estados Unidos, onde negros que não têm cor nem traços da sua raça, "passam-se" por brancos sabendo que o estão fazendo - e, muitas vezes, sofrendo o medo de, a qualquer momento, serem descobertos (6). No Brasil, o que é específico, é que as pessoas podem realmente acreditar que não são negras. Por outro lado, e mais terrível ainda, é possível se pensar negro, querer valorizar o negro qua negro, "pensando" como branco.

Algumas formas dessa invisibilidade, presentes no discurso das lideranças de movimentos negros são: 1) a adesão ao ideal do embranquecimento, que dos anos trinta até os sessenta, com maior ou menor ênfase, foi tônica ou pelo menos fez parte do pensamento das elites negras - e até hoje continua a contaminar o pensamento e o desejo de boa parte dos negros e, embora não do mesmo modo, até mesmo de militantes, que, ao se "fantasiarem de negros", põem uma distância em relação aos "pretos" e, assim, como negros "pensam" e agem como brancos; 2) a ambivalência do pensamento e dos projetos das elites negras que, nos anos quarenta e cinqüenta, especialmente as que atuaram no Rio, ao mesmo tempo que criavam um teatro com atores negros, para representar o próprio drama negro, retratado nas peças, orgulhavam-se de estrear no teatro mais importante da cidade, onde, obviamente, os "pretos" só entravam (entram, até hoje) para trabalhar nos bastidores e estampavam no jornal chamado Quilombo, sem qualquer crítica, a opinião de um empresário e candidato às eleições de 1950, de que não existe problema racial no Brasil; que discutiam a questão racial em seus eventos e queriam a valorização do negro propondo seu "adestramento" nos estilos de vida das classes média e superior, e a "aposentadoria" num Museu do Negro, dos mais caros objetos de seus cultos (africanos); que, como já mostrei também, elogiavam suas realizações dizendo que "nem parecem coisas de negro"; que, enfim, absorvendo como podiam as teorias raciais, falavam da passionalidade e da teatralidade inatas do negro, e da incapacidade mental da massa negra, cujo pensamento "pré-lógico" a impossibilitava para o raciocínio abstrato; 3) e, por incrível que pareça, a pregação da "africanidade" do negro brasileiro no início dos anos oitenta, cuja tradução estético-visual (a "fantasia de negro" que já referi) aumentando a distância entre "negros" e "pretos", já posta pelos seus diferentes perfis (de classe, inclusive), resultava em que, mesmo pensando como negros, faziam o jogo do branco, e mais do que isso, sofriam de uma invisibilidade às avessas, já que vendo-se como afro-brasileiros, na verdade não se viam - como pretos que não deixavam de ser, mas nos quais não mais se reconheciam.

Tenho que falar ainda de uma forma da "síndrome da invisibilidade" que incide não sobre o negro, mas sobre a própria questão racial, e determina a miopia das elites negras que referia acima e que, para mim, se traduz em formas de ver (ou, talvez, de não ver) a questão, como as que cito a seguir. Nos anos 30, apesar do protesto negro, do clamor pelo abandono que ele sofria e das veementes acusações da "liberdade na casca do ovo" representada pela abolição, como já mostrei antes (capítulos IV e V), a idéia da culpa, ou da responsabilidade do próprio negro pela sua situação, ocupa boa parte das interpretações das lideranças, que desde trinta e até os anos cinqüenta, não se cansavam de repetir a frase atribuída a Patrocínio: "Inimigo do negro é o próprio negro". Mais eloqüência impossível.

Se as lideranças paulistas culpavam o negro e, por aí, deixavam de ver parte da questão, as do Rio, mais "sofisticadas", falavam em "questão dos contatos raciais", e até referendavam opiniões como as de Cleo Novarro, citada como uma "artista negra" brasileira criada na África, em entrevista destacada no jornal Quilombo: "O negro brasileiro é um dos homens mais felizes do mundo em matéria de racismo. Sei as discriminações veladas e ostensivas que ele tem de enfrentar para vencer, mas também conheço as do resto do mundo. Aliás convém que se diga: o nosso negro quase nada fez", completando depois, "É inacreditável que um passarinho com tanta liberdade não cante" (Ano I, Nº 2, maio de 1949, p. 11).

A referência feita me serve de mote para terminar estas observações sobre a invisibilidade da questão negra, passando agora para o último momento que examino neste estudo, e para dizer, mais uma vez, que nele tal coisa não pareceria mais possível ocorrer. Realmente por tudo que já mostrei do pensamento desse período, com o discurso inflamadamente radical, contestatório das lideranças, que bradam "sem concessões acadêmicas ou eufemismos de estilo", como diz Carvalho (1988: 35), contra a discriminação racial, a miséria, a violência contra o negro, que brecha sobraria para essa invisibilidade? Começo por dizer que, tal como em 49, como a "artista brasileira" que nos via com um olhar estrangeiro, no final dos anos 70, o mesmo discurso volta, como se vê na referência que abre destacada matéria assinada por conhecido militante negro do grupo "Afro-Latino-América":

"Perguntei sobre o que pensava do negro brasileiro a um cidadão afro-americano (que vinha estudar a situação racial em São Paulo), que me respondeu que o Brasil era o Paraíso (sic) dos negros, e que se não fosse assim o negro estava calado, diante das possíveis discriminações que sofresse".

Mas, para mostrar também que as coisas já não eram as mesmas nos arraiais da militância, é bom dizer que o entrevistador (7) não concordou com o pesquisador afro-americano e mostra que este ao fim da pesquisa passou a achar "(...) que paraíso só mesmo o bíblico (...)", e que ele

"Constatou com os próprios olhos e pele, o racismo institucionalizado de que o negro é vítima (...). Mas deixou uma crítica: foi-se, dizendo (como vimos que fez Novarro) que o negro brasileiro é muito acomodado. (...)" (Versus, No 43, 1979).

Como se vê, a invisibilidade permaneceu para os de fora, senão com outra forma, pelo menos, do mesmo modo que nos anos trinta, quarenta, cinqüenta, com o velho viés da "culpa", da falha do próprio negro - que até suas lideranças tanto tinham explorado. Explorado, mas não inventado. Posto que, como já tenho mostrado, a construção científica da "culpa" do negro busca inspiração até no mito bíblico de Cam, o filho de Noé. E, no Brasil, passa por personagens importantes e diferentes, daqui e de fora, como Ribeiro Rocha, Macedo, Veríssimo, Rodrigues, Prado e Freyre, para não ir mais longe.

No que se refere às lideranças negras daqui, a síndrome da invisibilidade pode ser colocada, se pensarmos na ênfase "classista" que, numa análise mais fina é, a rigor, apanágio do MNU. Por outro lado, se pensarmos que ele é, certamente, no caso do discurso das lideranças, a representação mais evidente do MN dos anos setenta e oitenta (Andrews, 1991; Hanchard, 1994), não estarei exagerando ao considerar esse viés como algo do âmbito maior do próprio Movimento. Esta ênfase é particularmente traduzida em certas avaliações, que, na ânsia de incluir a questão específica do negro, naquela mais geral das classes trabalhadoras, acabam por conferir um peso menor ao dado racial, e assim a impor-lhe a tendência à invisibilidade. Coisa, aliás, que fizeram certos analistas da questão racial brasileira - os melhores exemplos sendo Costa Pinto e Ianni. O primeiro, com sua idéia da diferença de apreensão e reação à situação racial brasileira, entre a classe média negra e as massas de cor, traduzida na tomada de conscientização racial e numa ação reativa na órbita de sua classe, respectivamente. Mas que, na verdade, desconsidera, em qualquer caso, o dado racial. No primeiro caso, quando critica, ironicamente, por exemplo, a ideologia da negritude, depreciada como algo, além de elitista, equivocado, como já mostrei (cap. VII). E antes de tudo porque junta todos os negros e suas reações na sua interpretação classista que trata o preconceito e a discriminação (de base racial)

como elementos da competição por posições raciais próprias do sistema capitalista (Costa Pinto, 1953).

No caso de Ianni, com sua interpretação histórico-estrutural do racismo brasileiro, que leva ao pé da letra a premissa de Marx da determinação do modo de produção sobre "os princípios, as idéias e as categorias". Para afirmar que "são as condições econômicas e políticas de organização do processo produtivo e de apropriação do produto do trabalho coletivo que tendem a comandar ou influenciar decisivamente as relações e classificações raciais", e que estas últimas, "tendem a ser subordinadas, secundárias, ou mesmo reflexas, em face dos princípios classificatórios estabelecidos pelas condições político-econômicas encaradas como estruturais" (1978: 141-142).

Até aqui falei da invisibilidade imposta (de fora) ao negro e sua questão ou (de dentro) do ponto de vista do afro-brasileiro em relação a si mesmo ou a algum aspecto da questão racial. Falo agora de outra forma de invisibilidade imposta aos negros, aquela que não os deixa serem reconhecidos como intelectuais que interpretaram (interpretam) sua própria causa e, mais do que isso, a história e a vida social brasileiras. Não vê-los como tal implica, não só em excluí-los da corrente maior do pensamento social no Brasil, mas, além de tudo, na desconsideração de um acervo, historicamente importante, formado por documentos provenientes das mais diversas fontes (jornais, revistas, anais de congressos, reuniões, depoimentos, documentação de entidades, peças de teatro, poesia, conto, romance, etc.). Nos jornais da imprensa negra, especificamente, encontra-se toda uma produção elaborada por esses intelectuais negros que os editavam, dirigiam e neles escreviam, com uma agenda que inclui um elenco variado de temas - imigração, educação, saúde e alimentação, situação da mulher, problemas urbanos, colunas de cinema, música, arte - que mostra, ainda, que as elites negras, mesmo militantes, não falavam apenas de sua própria questão. Embora, obviamente, ela fosse o tema dominante nas matérias.

A idéia de que a imprensa negra só falava da situação do negro e não tinha olhos, ouvidos e palavras para o que se passava no Brasil e no mundo é, por sinal, uma espécie de "acusação" feita a ela como uma imprensa restrita a um público negro, que não noticiava nada além de seus estreitos muros (Cf. Bastide, 1973; e especialmente Ferrara, 1986). O que não era a intenção nem o desejo das lideranças e realmente não acontecia.

Esta última autora, por exemplo, dedica um capítulo inteiro (cap. IV) de seu estudo à "África na Imprensa Negra Paulista", com 29 notícias, algumas tomando mais de uma página do texto, em 27 páginas, para dizer, ao final do capítulo, que:

"A pouca referência de África na imprensa negra explica-se, até certo ponto, pela falta de conhecimento sobre esse continente (...) e pela reiteração da idéia que o negro é brasileiro (...)" (1986: 189).

O mesmo, aliás, ocorrendo em relação à presença da sociedade brasileira, dizendo Ferrara que

"Sem noticiar fatos sócio-político-econômicos da sociedade global, notamos na imprensa negra, certa influência dos mesmos (...)" (idem: 198).

A falsidade de tal acusação fica evidente para quem leu os jornais negros desde os anos 1920 - Ferrara examina os que vão de 1915 a 1963 - e vê o noticiário, o debate mesmo, que conforme a orientação das lideranças, incluía comentários sobre a situação do negro em face da crise de 29 nos Estados Unidos, do episódio dos "negrinhos de Scottsboro" - dois negros americanos acusados injustamente de haverem estuprado uma mulher - no início dos anos 20, que a própria Ferrara noticia no caso da segunda, sobre ascensão e os episódios do governo de Mussolini na Itália, sobre a ameaça do "perigo vermelho" no Brasil e, junto com isso, da vinda de imigrantes "indesejáveis" ("amarelos", judeus e até negros), sobre a situação da mulher e da criança negras ou brancas no Brasil, sobre a situação política e mais o movimento musical, cinematográfico e teatral, brasileiro e americano, para não me estender mais. Aliás, a clássica comparação Brasil versus Estados Unidos, no tocante às suas situações raciais, tão explorada pelas ciências sociais brasileira ou não, já estava nos jornais negros, pelo menos desde 1918, nas páginas de "Getulino" (Ferrara, 1986: 92; Motta-Maués, 1995).

Se, de todo modo, a ênfase do jornal é na situação do negro dentro desse noticiário, não há o que estranhar, dada a natureza militante dessa imprensa; o que não significa que ela seja também míope.

Dizer isso é não perceber o movimento em direção contrária daquela militância para vencer justamente o "emparedamento nos muros da nacionalidade", como se dizia em 30 - e isto incluía também a desatenção de intelectuais brancos e mulatos que pouco respondiam aos convites das lideranças negras para o debate e a participação nos seus eventos (cap. V).

Mas, esse é só um lado da moeda. O outro é o da visibilidade, principalmente do negro, mas, de certo ponto de vista, da questão racial também. Verso e reverso da mesma moeda, invisibilidade & visibilidade configuram os dois eixos que ordenam nossa forma de lidar com o negro e a questão racial.

Como pode ser "invisível" um personagem que é tema e ator principal de um repertório tão extraordinariamente volumoso de provérbios, ditos populares, apelidos ("xingações"), anedotas, adivinhações, quadrinhas, trovas, historietas, nos quais este sempre aparece com as marcas negativas dos atributos que lhe conferimos? (8) De que cegueira racial estamos falando, num país em que cada pessoa conhece e conta (para ser modesta) pelo menos uma anedota, ou uma "história" de preto, como se costuma dizer? As "piadas de preto", de tão representativas nesse tipo de registro verbal, viraram uma categoria específica, assim nomeada.

Se prestarmos atenção, vamos ver que as idéias de senso comum sobre o negro que também informam essas formas de comunicação apresentam um forte conteúdo racial (no sentido da raça biológica mesmo, ainda que falando em preto e não negro) e são por demais conhecidas e utilizadas no dia-a-dia, como reforço a essa visibilidade. Ninguém duvida ou precisa explicar que idéias estão por trás quando alguém diz algo como: "isso é coisa de preto", ou, "culpada disso foi a princesa Isabel", ou, "é preto, mas é uma pessoa muito boa", ou, como me disse alguém, lamentando a única falha do marido da filha: "João é muito bom, só tem o cabelo mal com Deus, mas tem recursos, os pais são muito católicos...". Até o trabalho manual, um domínio pensado como negro, para ser bem feito, diz-se que tem de ser "serviço de branco".

Da mesma forma que o negro, parece que também não pode ser invisível uma questão que, primeiro, está no cerne de todos os itens do repertório citado, e, segundo, ocupa, historicamente, o centro de um debate que se estende, com maior ou menor ênfase, desde as cartas jesuíticas - para não falar dos "seres monstruosos" de que davam conta, antes dos olhos, os ouvidos europeus (Mello e Souza, 1986).

Deve-se dizer porém, contra toda a boa lógica, que não é nem a tese do branqueamento, já considerada até como genuinamente brasileira, e sem similares fora daqui (Skidmore, 1976), mas que partilhamos, como se sabe, com nossos irmãos da América Latina (Graham, 1990; Wright, 1995; Hanchard, 1995;

Fuente, 1995), nem a idéia da democracia racial, mito há muito desmascarado e denunciado, quer pela academia, quer pelos movimentos negros, que constituem nossa originalidade nesse campo. A peculiaridade talvez mais caracteristicamente brasileira é que é possível realmente ver e não ver, da maneira que mostrei aqui, tanto o negro como a questão racial.

Se a invisibilidade (positiva, do ponto de vista do país que se quer branco, mas negativa da perspectiva dos afro-brasileiros e de um projeto de nação realmente democrático) retira do registro oficial, apaga da história, esconde sob as mil cores de nosso gradiente, suprime ou esfuma na imagem pública, registra verbalmente no passado sua referência, se essa invisibilidade faz, enfim, com que o próprio negro se olhe no espelho e não se enxergue, nossa forma de ser, aquilo que chamamos o ethos brasileiro, operando no sentido do encompassamento, e não da exclusão, junta nesse quadro seu contrário como complemento.

Operando noutro plano, aquele da informalidade, da jocosidade, do abuso verbal - que vai do gracejo "inocente", ao insulto ou à obscenidade, no limite (Leach, 1964) -, do simbólico, enfim, a visibilidade que destinamos ao negro e à questão racial é sempre negativa, pelos parâmetros de nossa ideologia racial (que também regem o negro), e quando isso não ocorre (por conta dos mecanismos que aciona nosso racismo para garantir os ganhos do branco), o instrumento dessa outra visibilidade positiva deixa de ser negro. Como no caso dos símbolos étnicos interpretados por P. Fry (1986), que, convertidos em símbolos nacionais, "perdem" sua antiga identidade, o que retira deles mesmos e de seus também antigos produtores, não só "o poder que antes possuíam", como diz esse autor, mas, a identificação, talvez mais preciosa, no contexto, com aqueles. Ou seja, virando "brasileiros" - a feijoada e outros itens culturais dos negros - deixam todos de ser *soul food*. Portanto, de emprestar a esses atores o saldo positivo da visibilidade que ganharam.

Assim, pode ser pensada, como outro exemplo, a padroeira do Brasil, que, atuando na área encompassadora por excelência do catolicismo entre nós, apresenta um valor polissêmico extremamente rico e representativo no contexto dessa discussão. Nossa Senhora Aparecida, que também é, conforme a imagem trazida das águas, a Imaculada Conceição, apesar de se fazer negra para se apresentar a seus filhos, já trazia em si, por sua identificação, a ausência de qualquer mancha - do pecado, mas, também, da cor. Símbolo perfeito para um país

que, racialmente não branco, idealiza a brancura, é a Senhora Aparecida, cuja imagem "escurecida" era, na verdade, originalmente branca.

E mais ainda, pois, a Virgem Negra, diferentemente de suas "irmãs" de Chestokhova e Guadalupe, na nova leitura (da Igreja) se torna "moreninha", "quase preta", de "cor escura" (Neiva, 1956, apud Souza, 1996: 96), enfim, "brasileira". Assim, se no início a cor da Virgem vinculava-se a uma idéia de "redenção dos negros", no processo da construção formal do seu culto, quando se transforma, como padroeira do país, em símbolo nacional, ela se torna mãe de todos e aí, tanto a ligação primitiva, como sua cor, perdem a original referência. Como diz Souza, lembrando Geertz, é preciso "nos apercebermos de que os rituais e os simbolismos não são exteriores ao estado"; por isso, juntando a tradição mariana com o mito da democracia racial, temos "uma Virgem *quase* negra para um povo *quase* branco" (1996: 97). Ou, na linguagem do sincretismo, "Nossa Rainha, Senhora e Mãe, Saravá!" (Fernandes, 1988). Para mim, como "negra", mas "brasileira", Aparecida tem (pode ter) a cor que não se vê. Por isso a visibilidade não é simplesmente o outro lado, ela é o outro e o mesmo.

Penso que a convivência ambígua e ambivalente entre as formas de invisibilidade e visibilidade só faz sentido - por absurdo que isso possa parecer - se lembrarmos das matrizes de nossa formação histórica e cultural, de nosso processo histórico (com destaque para nossa experiência escravista e para uma espécie de "cultura da escravidão" que ainda conservamos), e para a trajetória do debate sobre raça e questão racial.

A idéia aqui, não é, evidentemente, contar a história da formação de nosso pensamento sobre raça ou sobre a questão do negro e de nosso racismo, mas pontuar um debate do qual, a partir de determinado ponto, participam as elites negras que, assim, partilham com as brancas, da construção mais ampla do pensamento social brasileiro. É assim que faz sentido todo o grande conjunto formado pelas interpretações daquelas elites que examinei neste trabalho, e que podemos tentar entender a forma como são postas e interpretadas (e certamente vividas, quando atualizadas nas situações do convívio racial) as questões que indiquei e discuti nestas conclusões.

Nesse longo e tortuoso debate, quero pontuar apenas a espécie de luta entre as idéias do ódio entre as raças e da harmonia racial, que, antes da formulação acabada do nosso mito maior neste campo, pontificou pela voz e pelos

escritos de ilustres representantes de nossas elites brancas; mostrando que, se deu no que deu, nesse terreno a história bem podia ser outra.

Imagens antagônicas de paraíso e inferno que mesmo opostas aparecem imbricadas nos discursos sobre o Brasil desde seus primeiros tempos (Holanda, 1971; Mello e Souza, 1987; Prado, 1928; Cunha, 1977/1906; Romero, 1960), relevam de, e revelam nossa forma de pensar - englobadora, mediadora, triangular, se quisermos, mas, fundamentalmente, hierarquizante. E certamente continuaram inspirando as combinações estranhas que nossa sociedade continuou a forjar e de que são exemplo as que já discuti neste trabalho (cap. II) e as que aparecem no debate referido acima. Nele se pode ver que antes de nos pensarmos como um "paraíso racial", ao longo de mais de um século, discutimos abertamente a possibilidade futura e a realidade presente do ódio entre as raças, as "naturezas" diferentes (desiguais) de brancos e negros e os prejuízos advindos da convivência próxima (muitas vezes íntima), longa e permanente entre eles.

Minhas mais antigas referências explícitas ao primeiro modelo são Manoel Ribeiro Rocha, que nos meados do século XVIII escreveu na Bahia um texto exemplar, deste ponto de vista, que chamou "Etíope Resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado", editado em Lisboa em 1758, e Joaquim Manuel de Macedo, que, mais de cem anos depois, em 1869, escreveu "As Vítimas-Algozes - Quadros da Escravidão", um conjunto de três novelas-libelos por ele consideradas "histórias verdadeiras".

Nestas duas obras pontificam, de um lado, a idéia sobre a natureza dada a pecados e vícios dos escravos e sobre a traiçoeira e determinante degradação moral que sua presença e influência produziam na família branca (9) - que com outra roupagem vão ser colocadas depois por Freyre (Cf. também para estas mesmas idéias Veríssimo, 1890; Nabuco, 1982/1883; Prado, 1928). De outro, aparece com todas as letras a questão do ódio entre as duas raças, traduzido, conforme a interpretação particular de cada autor, nos "domésticos-inimigos" de Ribeiro Rocha e nas "vítimas-algozes" de Macedo. Esses os rótulos das categorias construídas pelos dois para demonstrar, num caso, a impossibilidade da convivência harmônica e, no outro, a certeza do ódio, da vingança, do crime do escravo, em cuja interpretação a raça entrava como ingrediente principal. Macedo, discutindo já no contexto do debate sobre abolição versus emancipação, bem nos ajuda a perceber os meandros da construção mais cara do pensamento social brasileiro nessa área, porque é uma espécie de intérprete quase tardio de uma

visão que, se não vingou, esteve bem presente no pensamento e no discurso de nossas elites (mas não só delas), que discutiam o fim da escravidão, no final do século XIX (Cf. Azevedo, 1987) e, de certo modo, balançavam ainda entre inferno e paraíso. Como também fazia, entre outros, Sarmiento, discutindo o futuro da Argentina nesse contexto, nas conclusões incompletas de sua obra, sugestivamente chamada "Conflicto y armonía", ao expressar o medo da absorção dos brancos pelas outras duas raças, negros e índios (Helg, 1990: 27).

No caminho que chegaria a G. Freyre, duas figuras merecem referência pela interpretação e pela representatividade: Perdigão Malheiro e Joaquim Nabuco, ambos, embora ambiguamente, já colocando a idéia contrária. O primeiro enfatizava, em 1871, a ausência do ódio:

"Desde que, para o Brasil, vieram os negros da Costa d'África nunca houve esse desprezo pela raça africana (...)",

e um ponto chave de nossa ideologia:

"Senhores, eu conheço muitos indivíduos de pele escura que valem mais do que muitos de pele clara. Esta é a verdade" (Apud Skidmore, 1976: 39).

O segundo parecia completar esse discurso com um texto exemplar:

"A escravidão, por felicidade nossa, não azedou nunca a alma do escravo, contra o senhor, falando coletivamente, nem criou, entre as duas raças, o ódio recíproco que existe naturalmente entre opressores e oprimidos (...). A cor, no Brasil, não é, como nos Estados Unidos, um preconceito social contra cuja obstinação pouco pode o caráter, o talento, e o mérito de quem incorre nele" (idem).

Texto lapidar esse de Nabuco, ao juntar os três dados até hoje invocados: escravidão, raça, classe. Só falta, mesmo, a interpretação lapidar de Freyre, que completa a composição do quadro colocando o dado que faltava, o da relação íntima, física de senhores e escravos (seria melhor dizer escravas). Parece que era a miscigenação o elemento que não existia nas outras análises e que o autor, "descobrindo", pode formular de vez a tese da harmonia racial (10):

"A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, (...) foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação. A índia e a negra-mina a princípio, depois a

mulata, a cabrocha, a quadradona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido da democratização social do Brasil" (Freyre, 1984: ix).

Da formulação de Freyre quero reter justamente esse dado que sinalizei, porque, como um símbolo polissêmico ele "significa" em várias instâncias, e casa perfeitamente com o ponto central de nossa forma de ser, de nossa ideologia - a relação, mas a relação hierarquizada, diferenciada e diferenciadora, por assim dizer. Penso aqui num tipo de relação em que, embora possam negociar, e o tenham feito desde a escravidão (Cf. Belini, 1988; Mattoso, 1988), os parceiros não são nunca - na área de que me ocupo - "pares" entre si.

Neste sentido, e apesar de concordar em quase tudo com as interpretações de DaMatta, quando propõe um esquema triangular para pensar a sociedade brasileira no âmbito de nossas relações raciais, acho que, mesmo propondo a (boa) relativização e o equilíbrio nas análises, seu acento recai muito pesadamente na mediação, na inclusão, quase diria na diluição e no "amolecimento". Mais para Freyre, menos para Nogueira, que, antes de DaMatta, traçou seu hoje clássico esquema explicativo do racismo brasileiro.

Não chego a afirmar como Carvalho, ao dizer que:

"Apesar de uma insistência interpretativa na mediação como um elemento básico da ideologia brasileira - daí a importância que inúmeros autores, de Gilberto Freyre a Roberto da Matta, deram à miscigenação e ao sincretismo - sustento que, tanto no plano dos valores, quanto no das diferenças raciais concretas, nossa sociedade se encontra extremamente polarizada, quase tanto quanto o era nos tempos da escravidão" (1988: 36).

No caso dos valores ("transmitidos pela mídia" ou "estereótipos veiculados oralmente"), trata-se da oposição entre imagens negativas e positivas que na visão do brasileiro opõem, segundo o autor, o continente africano e Europa e Estados Unidos, respectivamente.

Quanto às diferenças raciais concretas, Carvalho indica a existência, nas "esferas mais decisivamente públicas", de "algo extremamente próximo de um regime de apartheid, tal o nível elevado de segregação que exibem" (idem), citando Itamaraty, Forças Armadas, Congresso Nacional e Judiciário, como os mais segregados entre outros setores.

Entre a triangulação relacional de DaMatta e a polarização segregacionista de Carvalho, e sem querer de forma alguma propor um esquema que seja simplesmente um equilíbrio entre opostos, sustento, por minha vez que uma interpretação do racismo brasileiro, mais complexamente do que consideram os dois autores, tem que ser a leitura imbricada que junta polarização & mediação, por surrealista que isso possa parecer.

Isto porque, seguindo os pontos focais que eles usam, tanto temos funcionando uma "sociedade segregacionista", que apresenta áreas mais fortes ou mais fracas de exclusão de base racial - que Sansone, de outra perspectiva, identificou na Bahia como "áreas duras" (mercado de trabalho e da paquera) e "áreas moles" (lazer, religião) -, como temos uma "sociedade relacional". Esta última ancorada em uma prática nascida junto com o país, pelas mãos de nosso primeiro escriba, que vence as barreiras e limites que o outro eixo constrói, o que não significa destruir ou desconhecer, e permite o trânsito das pessoas enquanto tais, até o limite que o próprio princípio que rege esse outro eixo do nosso sistema impõe. E aí voltamos novamente, pois de lá na verdade não saímos, ao reino da separação e da exclusão. Nesse sentido, a força da relação reside justamente na combinação da hierarquia com igualdade, mesmo que, a rigor, isso fosse impossível.

De todo modo, pode-se dizer que até a década de 30, a idéia da ausência de conflito racial, ainda não estava totalmente sedimentada nem sua construção acabada, daí que os discursos são quase sempre ambivalentes. É como se até Freyre, a dúvida fosse maior que a certeza sobre o futuro harmônico das relações raciais no Brasil. E quando essa "certeza" chega - o que significa um grande passo no sentido da invisibilidade do negro e de sua questão -, é o momento em que ironicamente começam a se organizar e buscar visibilidade as primeiras entidades do movimento negro pós-abolição para colocar justamente o contrário.

Mas, se neste percurso, o ódio foi transmudado em harmonia (no discurso e na ideologia), as ambigüidades e ambivalências que sempre governaram nosso pensamento e nossas interpretações nesse campo continuam a existir, e agora marcando presença também no pensamento e nas interpretações das lideranças daqueles movimentos, cujo batismo se dá exatamente quando se completava nossa construção mais ambígua e mais permanente. Retorno a eles, mais uma vez, para buscar desatar ainda alguns nós deste fio condutor que, tal

como o de Ariadne, nos conduz a todos, pelos meandros deste labirinto comum, que permite que, lançando o olhar à distância, possamos ver melhor a nós mesmos.

****

Quando tomei um discurso do final dos anos oitenta, do ano do centenário da abolição da escravatura, que enfatiza, dramaticamente, a questão da busca da "normalidade", da cidadania, pretendi, exatamente, chamar atenção para este dado. Se é verdade que pode-se dizer que, mesmo sem rotular assim, era já a questão da cidadania que estava posta na fala e na luta dos negros desde que os velhos "agitadores" clamavam, nos anos de 1930, contra o "emparedamento" e pelos direitos garantidos pela nova ordem à qual queriam sua integração. Se é verdade que isto continua nos anos 40, 50, 60, com a ênfase num projeto de ascensão social que igualasse os negros aos brancos das classes média e alta, e se evidencia especialmente, a partir de 78 com o MNU investindo contra a ordem opressora que junta, perversamente, raça e classe, é verdade também que, nomeadamente, dificilmente ela tem sido posta pelo discurso negro. As coisas se passam como se, mesmo que a luta seja pelo direito à igualdade de direitos (de cidadão) os elementos que se manipula são de outra ordem.

Desse modo, mostrei que, na década de 1930, marcada pelo "protesto negro" e pelo movimento em prol da integração, o pensamento das lideranças, marcado todo por essa perspectiva assimilacionista e integracionista, absorvia também a ideologia do branqueamento e, junto com ela, as idéias da inferioridade racial, dos vícios da raça, da culpa do negro, enfim, por sua própria sorte. Diante disso, e levando em conta o apego dessas elites negras - talvez mais explicitamente do que as de outros momentos - aos valores tradicionais da honra e da vergonha, opostos e complementares entre si (11), mostrei também que sua

avaliação da questão racial era, basicamente, uma avaliação moral. Traduzida nos termos em que estou discutindo agora, isso significa, como afirmei ao analisar o projeto dessas lideranças, adesão e atualização de valores (sobriedade, previdência, moderação), hábitos pessoais (de higiene, inclusive), gostos (literários, artísticos, culinários, estéticos), estilos (de vestuário, penteado, pontificando os cabelos alisados, literalmente "a ferro e fogo"), atitudes próprias e no trato com outras pessoas (tom e altura da voz, modo de rir, termos de tratamento, horário de fazer visitas), resultando tudo isso, e mais que poderia mencionar, num repertório interminável de regras a aprender e a seguir, que reunidas formariam um conjunto digno de um Escorial; como se o problema se resolvesse com umas pinceladas de "verniz" social.

Nesta perspectiva, como afirmei antes (cap. III), a adesão ao trabalho certo e permanente, por oposição aos "vícios da raça" (alcoolismo, vadiagem, prostituição, freqüência às "gafieiras"), mais até do que "ganhar a vida", como interpreta Florestan Fernandes, e que obviamente estava no seu cálculo, significa, no meu entender, um outro ganho - aquele da honra, cuja paga é a moeda do respeito e da estima devidos, mais do que ao trabalhador, ao homem de bem. E disso davam conta os sinais exteriores - marcas positivamente significativas - que enumerei acima, certamente necessárias a quem não trazia em si mesmo distintivos sociais que o recomendassem, dados os percalços que herdavam junto com sua raça.

No que tange às lideranças que falaram pelo movimento negro entre meados dos anos 40 e quase o final dos 60, mostrei que, apesar da diferença possível entre os mesmos "velhos lutadores" que continuavam atuando em São Paulo, e as pretensamente novas elites que tentavam organizar os negros no Rio de Janeiro (já que alguns de seus representantes haviam tido seu batismo na militância naquela cidade), a tônica da sua leitura passava por uma avaliação cultural ou intelectual da questão negra, e por uma projeto "elitista", quanto podia ser um projeto formulado por negros no Brasil. Sem esquecer de "bater na velha tecla" da questão moral e da educação - culpa, honra, vergonha, e mais valores e estilos a aprender e a seguir -, as lideranças paulistas partilhavam com as "cariocas" da idéia da constituição, para elas já em curso, de "uma elite negra pensante e dirigente", uma "intelligentzia negra", para pensar por ela e conduzir sua gente - chegava-se em 30 a falar até, pelas vozes mais reacionárias da Frente Negra, em um Führer negro.

Se o modelo mais tradicional das lideranças de São Paulo emprestava um certo ar *blasé* ao seu discurso, garantia-lhe, por isso mesmo, talvez, o olhar atento à situação desigual ainda imposta ao negro, e até, a sensibilidade para detectar o "isolamento" experimentado pelos que pareciam ter conseguido ser aceitos no "mundo dos brancos" ao realizar seu projeto de ascensão individual. As do Rio, pretensamente mais modernas e intelectualizadas, acabavam fazendo uma leitura psicologizante (segundo sua tradução) e enviesada da questão, tomando por recalques e complexos a serem extirpados com uso de técnicas de sócio-drama, de duvidoso gosto "científico", o drama real da massa negra, por elas vista através do signo do despreparo e da deficiência de mentalidade, para o que emprestavam de Lévi-Bhrül a teoria do pré-logismo que este aplicava aos povos primitivos, o que casava com a origem africana (primitiva) do negro. Acrecentavam portanto essas lideranças ao discurso da culpa, o da carência ou do déficit.

Novamente explicações, da ordem do simbólico, pois quando se tenta colocar as outras faces da questão e discutí-la, como nos congressos que o TEN organizou, tudo parece se enquadrar e se resolver com ajuda da leitura referida acima (capítulos VI e VII). Além disso, tendo um projeto mais elitista - no que aliás e noutro sentido são suplantadas pelas elites que atuavam nos anos 60 em cidades do interior paulista, especialmente Campinas e cujo projeto alcançou êxito onde o do TEN fracassara - essas lideranças todas aderem a, atualizam em si mesmas e propagam empenhadamente no seu discurso e nas promoções que faziam, um elenco diversificado de signos de status - sinais diacríticos, a marcá-los como "negros finos", como se dizia em "Hífen", jornal da imprensa negra em Campinas. No Rio, os signos de status desejados, invocavam, além disso, de um lado, o espaço acadêmico, de outro, a chamada "sociedade", através da reprodução (como e quanto era possível) de seus mais característicos rituais - Congressos, Semanas, Conferências; Concursos, Desfiles de Rainhas, Bailes, etc.

A adoção desses símbolos de status tinha uma razão de ser mais profunda - ela era como que a ponta do iceberg, a parte visível do projeto de mudança interior do negro, que começava pela adoção de padrões de comportamento e estilos de vida das classes média e superior da sociedade (os brancos, portanto). A adesão a este projeto, na sua expressão mais acabada, pode ter sido realizada mais tarde, como já indiquei, no início dos anos 60, quando o movimento no Rio já havia esfriado, pelas elites negras campinenses. Estas, com seu intenso movimento social (no sentido que costumam dar à expressão os

chamados colunistas sociais) de bailes (com mais de 15 tipos), festas (uma categoria diferente de bailes), saraus, convescotes, excursões, desfiles, concursos (de vários tipos de "misses", rainhas, "Pérolas Negras"), exposições, salões, etc., estavam a indicar como é possível um grupo extremamente discriminado, como eram (são) os negros (especialmente considerando a conhecida tradição do racismo sem disfarces praticado em Campinas), produzir para uma parcela mínima da sua gente, uma condição, um estilo de vida iguais aos do branco de mesmo nível, num mundo à parte, que parecia se bastar a si próprio.

E os anos 70/80? Será que a retomada das organizações de movimento negro - com seu projeto e seu discurso afinados com os de outros grupos que surgiam na cena política como atores sociais nomeados especificamente (como negros, mulheres, índios, homossexuais) e conjuntamente (como minorias sociais), pondo todos na ordem do dia a questão da igualdade de direitos de cidadania - permite uma interpretação como a que venho fazendo aqui para os outros momentos, no que tange ao discurso ou o pensamento das lideranças negras? Isso sem falar no contexto mundial em que outras lutas, outros discursos, lhes serviam de inspiração e espelho - afro-americanos e africanos sendo os exemplos mais caros.

Devo lembrar que o discurso das lideranças dos anos 70/80 tem como marca diferencial, em relação ao das que atuaram nos outros momentos já considerados, a contestação drástica da ordem social que discrimina e oprime o negro, efetivada, enfaticamente, com a denúncia aberta do racismo (velado ou explícito em atos de discriminação e violência racial, como os que provocaram a saída às ruas em 78), e da opressão, que junta raça e classe como um par inseparável (cap. VIII). Mas devo lembrar, também, que o outro ponto, que afinal acaba ficando como a marca registrada do Movimento Negro, é a pregação da "volta às raízes", já que a denúncia do racismo, embora sem toda a ênfase e o radicalismo já assinalados, não estivera ausente no discurso dos outros momentos. Esta é uma valorização das origens africanas do negro, concretamente traduzida através da adoção de um conjunto de símbolos pensados como africanos (no sentido homogeneizador de uma África - "Mãe-África" - miticamente reconstruída) para compor a nova imagem/identidade do negro brasileiro. Vai-se até mais longe, pois este projeto, que é, obviamente, das elites negras, deve chegar a um alcance muito maior, atualizando uma nova definição da própria identidade nacional, uma vez que na leitura dessas mesmas elites o Brasil é um país negro pela composição

racial de seu povo, onde o contingente africano, no passado, foi sobre-representado, e pelo percentual de negros (os pretos e pardos do censo) na população. Designados, agora, pela militância, todos como afro-brasileiros, seguindo, mais uma vez, classificação e terminologia dos negros americanos.

Se, como disse acima, a marca do movimento nos anos 70/80 (mesmo considerando que as lideranças desse momento fazem uma avaliação basicamente política da questão, como já mostrei neste estudo) acaba sendo a valorização de símbolos étnicos (Zumbi e Palmares como uma espécie de reinvenção da África no Brasil), a construção de identidades, a composição de imagens e estilos (afros), a invocação dos deuses africanos (e de seu axé), a proclamação da negritude, enfim, parece que o mesmo modelo volta a se impor, ainda que se tenha o resgate da figura paradigmática de Zumbi, a inspirar a luta pela liberdade de construção de uma sociedade igualitária, autenticamente democrática - interpretação militante de Palmares. Por que digo isto, se, como mostrei antes, o discurso sobre a exploração de classe (um brado contra a marginalização, a miséria, o desemprego e o sub-emprego, a falta de moradia) ocupa um grande espaço em toda a documentação do período - o negro sendo o mais oprimido de todos os oprimidos - configurando até uma interpretação em que muitas vezes quase se esquece que é a informação racial incluída na classe que confere ao negro aquele "troféu"? Este é justamente o dado. Tomando em conta os dois eixos do pensamento negro (denúncia do racismo/proclamação da africanidade), lembrando a forma como se desdobram no discurso (miséria e violência/cultura e identidade), e vendo a trajetória desse pensamento e desse discurso - o que significa, num certo sentido, do próprio movimento -, chegamos a essa espécie de discurso paradigmático de 88 (que serve aqui de epígrafe) e à discussão posta por ele, para dizer que ao marcar, mais uma vez, seu pensamento, suas interpretações, com os signos da expressividade mais que da instrumentalidade, as lideranças negras desta fase mais recente, com todo o seu perfil militante "moderno", tendem a repetir a mesma história secularmente aprendida por todos e que, a partir de algum momento, as elites negras também ajudam a construir e atualizam elas mesmas. Por tudo que ficou dito é que é possível, dando um "salto" para o final dos anos 80, permanecer, de algum modo, entre os 30, e os 40/50/60, posto que permanece o Brasil.

Para entender isso é preciso retomar a questão da imbricação entre os eixos principais que governam nosso pensamento, nossas atitudes e nossas relações no âmbito racial, constituído por dois pares de termos - aquele formado

pela invisibilidade (positiva) & visibilidade (negativa), e aquele formado pela honra & vergonha. Se minha interpretação estiver certa, penso que é a partir desta imbricação, onde se encontram e se refletem nossas matrizes culturais e históricas, que podemos interpretar, por outro lado (e pelo mesmo, aliás) o perfil geral do pensamento das elites negras e suas próprias imbricações, por vezes difíceis de admitir, com o pensamento social construído e legitimado pelas elites brancas. E compreender como, lideranças de um movimento de negros "para adquerir (sic) e reivindicar direitos", como se pregava desde os idos da década de 30, podem produzir um projeto e um discurso que, mesmo considerando as especificidades de cada momento de sua expressão, privilegiam no seu conjunto as formas expressivas, simbólicas, portanto, tradicionais, hierárquicas. O que nos leva de volta ao discurso da normalidade e da cidadania.

Ao longo de toda a reflexão para este trabalho procurei um dado que ajudasse a compreensão de tudo isso, já que mesmo sabendo que a escravidão não tem poder explicativo para o que ocorre no presente, sabemos também que as marcas da forma como existiu entre nós (disseminada em todo o país e entre todos, já que até negros chegavam a possuir escravos), e dos mais de 400 anos de sua longa duração, de alguma forma permanecem no plano mais sedimentado do ethos brasileiro, ajudando daí o racismo no cotidiano das relações entre negros e brancos, como uma ética e uma etiqueta peculiares.

Quero chamar atenção, assim, para o que vejo como uma "cultura da escravidão", no sentido de presença nesse ethos brasileiro que uma sociedade de passado escravista como a nossa - mas onde a mudança de regime não foi acompanhada por uma revolução individualista, moderna, e que se rege, além disso por uma matriz cultural judáico-cristã - consegue preservar, de alguma forma, o que nos faz a todos, incluindo os próprios, lidar com os negros e pensar a seu respeito como alguém hierarquicamente (porque "naturalmente") diferente. E faz com que sejamos regidos por uma ética que, diferentemente do que se dá com os Estados Unidos (nosso eterno espelho), onde negros e brancos são "iguais mas diferentes", não admite a igualdade, seja lá qual for: nem formal, nem jurídica, nem no plano das relações cotidianas. Embora não esteja esquecendo com isso das expressões historicamente concretas do racismo, desde nossa formação, começando, por exemplo, com a mais antiga legislação de cunho racial - as "leis da pureza de sangue" que da Espanha passaram a Portugal, desde o século XIII (Carneiro, 1988) - e chegando hoje às estatísticas da desigualdade racial e à necessidade de uma lei

para punir os crimes raciais no presente. Que convive, aliás, com o surrealismo de uma situação em que os crimes comprovados só têm vítimas.

Mesmo assim, penso que isto não tem por trás somente nosso "maligno e crônico racismo", como o rotulou há pouco tempo Hasenbalg, em declaração a uma revista americana (Newsweek, nov., 1993. Minha tradução). Junto com isso, ou dentro disso, como um componente seu, parece estar a diferença pensada como existente e atualizada entre pessoas não só com status, mas de condições desiguais; talvez, mais do que isso, entre pessoas e não-pessoas, no sentido que o sociólogo americano Erwing Goffman confere ao último termo.

Gostaria, pois, de terminar estas minhas reflexões pensando nesta proposta de Goffman, para equacioná-la com nosso estranho jogo da invisibilidade/visibilidade e com as idéias da honra e sua contrapartida a vergonha. Esta última pensada não apenas no sentido contrário ao da noção de honra - na verdade uma tradução de desonra (do inglês *honour* versus *shame*, como mostra R. C. de Oliveira, 1994) - mas com esta e outra expressão que me parece mais cara a nossa cultura e que é atualizada modelarmente pelo negro (embora possa sê-lo por outros "desiguais").

Em sua conhecida obra, o autor usa a metáfora do teatro para falar das personagens que as pessoas constroem de si mesmas para apresentar aos outros, como papéis numa "representação". Da sua argumentação me interessa reter uma categoria, a que ele chama de "papéis discrepantes" ou "divergentes", e, dentre estes, o da "não-pessoa". Para Goffman "Os indivíduos que desempenham este papel estão presentes durante a interação , mas, sob certo aspecto, não assumem o papel nem de atores nem de platéia, nem pretendem ser (como os delatores, o 'farol' e o olheiro) o que não são" (1975: 141).

Entre os exemplos de Goffman para essa categoria estão o empregado doméstico (para ele o "tipo clássico" da não-pessoa), os muito jovens, os muito velhos e os doentes. Apesar de, numa longa citação, dar como referência empírica desse "tipo clássico", o escravo, o autor não o refere pela sua raça mas pela condição social. Não vejo porém, melhor imagem para encarnar o negro em nossa sociedade do que essa.

Se pensarmos a partir da idéia da combinação entre invisibilidade/visibilidade, tal como propus aqui, o negro é a própria "não-pessoa" de Goffman; só que em vez de jogar como ele com atores sociais em situações da vida

cotidiana, jogo com isso sim, mas pensando nessas situações de forma ampliada no sentido da própria forma de considerar e lidar com o negro na sociedade brasileira. Como alguém que, como descreve o autor para um de seus exemplos: "Espera-se que esteja presente", mas que "de algum modo é definido tanto pelos atores quanto pela platéia como alguém que não está aí" (idem: ib.) (12).

Esta idéia instigante de Goffman ajuda a pensar o negro como alguém "que é e não é", "que vemos e não vemos", "que está e não está", e até "que se vê e não se vê", o que além de retratar sua situação, casa, perfeitamente, com a forma de ser, ou com a lógica do pensamento brasileiro. Este, sem abandonar a crença fundamental presente em suas heranças ibéricas das "leis da pureza de sangue", que separam definitivamente puros e impuros (ou infectos) - significativamente elaboradas no mesmo momento da "invenção" do purgatório (Le Goff, 1981) (13) -, constrói, mais tarde, dentro já desta outra lógica, com a miscigenação, a idéia da mistura entre puros e impuros, que conservam sua condição e seu lugar na bizarra "confraternização" (de raças) que realiza. Para traduzir desta forma a tese freyreana da democracia racial, pois, voltando a Goffman, é aí que, virando "preto", aquele que era negro (e foi antes africano), torna-se "não pessoa".

Olhando a longa gestação desta idéia, vamos ver que, tivesse vencido a que postulava o ódio entre as raças, radicada na posição escrava do negro, teríamos uma visibilidade negativa, mas definida. Ocorre que, antes, havia um projeto de nação regido pela tese do branqueamento, que tornava impossível tal visibilidade, tal como coloquei acima, porque ela contaminaria a imagem positiva (branca) que se tentava, como mostra Graham, até na contra-mão da história, construir para o Brasil. Este autor diz que, mesmo estando desacreditadas as teorias do racismo científico:

"(...) In the 1920s, the Brazilian elite maintained its explicit faith in the whitening process. Since faith could no longer be couched in the language of racial superiority and inferiority, it was described as a process of 'ethnic integration', which was (as had been said since the 1890s) miraculously resolving Brazil's racial problems. As the hope for whitening remained constant, confidence in its inevitabily grew" (Graham, 1990: 27).

Na verdade, por ser impossível de se realizar como desejavam seus inventores, pela existência da grande massa negra intensamente miscigenada. Não condizendo, por outro lado, com o ethos brasileiro já mencionado, precisávamos de

outra invenção. Este o grande insight de Freyre, último elo desta longa corrente para a invenção do "paraíso": combinar o descarte do negro com a lógica do pensamento brasileiro.

A idéia que vence é a expressão mais acabada, por isso mais permanente, da ambigüidade e da ambivalência, já que a figura paradigmática não é mais o negro (africano), mas o mestiço/mulato (brasileiro), que não mais se opõe (pelo ódio) ao branco, do qual não é o termo contrário, mas que forma com ele e o mulato o esquema triangular que faltava. Dissolvendo-se, como se fosse, no mulato, o negro (que já era o preto) passa à invisibilidade. A qual, na forma já mostrada aqui, é positiva em relação ao país, nos termos de sua ideologia racial, mas é negativa em relação ao negro; e a visibilidade que lhe resta é talvez mais negativa ainda. De uma forma ou de outra, como quando era escravo, continua sendo nesse sentido "não-pessoa".

Por isso, como nos diz a epígrafe que encima estas conclusões, a luta pela cidadania é a luta pela normalidade, o que significa, não só o direito a qualquer opção, mas reverter o jogo historicamente posto da invisibilidade & visibilidade e aparecer na história e na vida social normalmente - se ver e ser visto sem as marcas de qualquer estigma.

Não é isso que ocorre ainda e, nesse sentido, são as marcas que lutam para eliminar que muitas vezes estão presentes e interferem nas diferentes leituras que fazem as elites negras a respeito de sua própria questão. Se pensarmos, porém, que não conseguimos todos fugir das garras da ideologia racial, secularmente forjada e perversamente reproduzida ainda hoje, a qual de alguma forma e em alguma medida todos partilhamos, e se pensarmos também que um "racismo crônico e maligno", como chamou Hasenbalg, ainda nos governa, permeando de alto a baixo nossa sociedade toda, temos que admitir que, no Brasil, a sociedade é racista. Ou, pelo menos, "racializada". O que significa que o eixo central de nosso pensamento, de nossa interpretação de nós mesmos, continua sendo a raça. Tanto em relação à sociedade brasileira mais ampla, como a cada um de nós em particular. Não se fala de Brasil sem mencionar cor ou mistura de raças. Não se fala dos negros sem referir-lhes a cor; aliás, preocupação primeira, quando nascem ou casam os filhos no Brasil. E, neste sentido, queiramos ou não, brancos, morenos, pardos, mulatos, pretos e inclusive negros, também. Ou, pelo menos, preconceituosos. Apesar da posição no mínimo discordante da militância negra, é impossível, não apenas do ponto de vista lógico, como da perspectiva sociológica,

que uma sociedade possua um racismo absorvido ou exercido mesmo apenas por metade de seus membros. Um sistema em que todos os brancos são racistas e todos os negros são vítimas desse racismo.

Como sempre, a vida social é mais complexa. A possibilidade mais concreta de discriminação é ou tem sido historicamente do branco, mas o uso de estereótipos e os juízos de valor dirigem-se de todos (brancos e não brancos) para quem, numa situação social determinada, é referido (no sentido de uma identificação, não propriamente uma identidade) como preto.

Nessa perspectiva, afinal, é que se pode compreender e interpretar as ambigüidades que, como vimos, também fazem parte do discurso negro e as leituras enviesadas nesse sentido das lideranças a respeito da sua própria questão. Além disso, tal quase o branco em relação ao negro, vai o olhar que dirigem essas elites aos "irmãos de cor" que buscam defender e representar. O que, como se sabe, não era algo particular seu. Comparativamente falando, essa percepção elitista das lideranças negras em relação às chamadas massas de cor é um dado comum a todas elas, o que inclui as da América Latina, Estados Unidos e África do Sul. Outra coisa não fizeram eminentes líderes de movimento negro nos Estados Unidos como por exemplo W. E. Du Bois, considerado profundamente elitista em relação às massas negras a quem se dirigia seu projeto educacional de ascensão. Do mesmo modo ocorre com as elites negras da África do Sul, socializadas e intelectualmente preparadas em escolas missionárias européias, diante da massa "inculta", tribal, que deveriam dirigir. Assim pensavam e agiam os intelectuais afro-cubanos mais próximos da "Creole elite", que da "class of color", como nos diz Helg (1990).

É nesse sentido que se colocam: a acusação aos "trânsfugas" e "Judas da raça" pelas velhas lideranças de 30, dirigindo-se aos que abandonavam a luta para persistir no "erro" e no "vício", envergonhando os que dedicavam a vida ao "soerguimento da raça"; a idéia, enfaticamente apresentada, das elites do TEN, de que até ali não se fizera nada pelo negro e da diferença de mentalidade da massa negra, marcada também pelos "atavismos da raça", e ainda a velha questão da escravidão moral que continuava a atingir o negro, segundo as lideranças paulistas, todas atuantes nos anos 40/50. Nos anos 70/80, apesar da posição diferente da militância (com uma nítida percepção da ideologia racial brasileira e do lugar que esta sociedade destina ao negro), vamos encontrar, paradoxalmente, o mesmo discurso acusatório. Só que agora fala-se em "lobos bravos", em "elitistas" e "teóricos" que fazem "pose", para referir as lideranças distanciadas dos outros

negros. Além disso, na sua investida radical contra as datas, os heróis e os símbolos da opressão racial, acabam atingindo e afastando seus próprios irmãos negros, cujas leituras destes heróis e destes símbolos não coincidem com as suas - o 13 de maio e a mãe-preta são os exemplos principais aqui.

O que está por trás, informando tudo isso? Além do que já foi dito logo acima, de novo, se não a invisibilidade, pelo menos uma miopia do negro em relação a ele mesmo. Juntando nossa ideologia racial (racista), que também visita, mesmo sem ser convidada, o pensamento das elites negras, com essa miopia - além, obviamente das injunções constantes dos embates que a luta organizada dos negros tem enfrentado, nos mais de 60 anos de sua existência -, é possível indicar, ao final destas considerações, como isto se coloca no que concerne à trajetória dos projetos, das propostas das elites negras e da relação entre elas e os outros negros.

Levando isto em conta, a oposição crucial fica entre 30 e 70/80. Nos anos 30, a combinação entre a postura integracionista e assimilacionista, a adesão ao branqueamento, a leitura "realista" e pragmática traduzida nas propostas minimamente viáveis para o "novo negro" - cujo modelo, como mostrei (cap. V), era a classe trabalhadora, naquela São Paulo que começava a crescer - e a posição não apenas de identificação, mas de proximidade real (social) entre essas primeiras lideranças de entidades negras organizadas e a grande massa negra garantia não apenas uma participação nunca mais alcançada, como, do mesmo modo, tornava mínima a distância entre as elites e a massa. O que se traduzia também na convergência dos projetos só tornada possível nesse primeiro momento.

Nos anos 40/50 - o único momento em que o projeto das elites negras era declaradamente de ascensão social -, a posição vacilante entre o branqueamento, ao qual se aderia, e a negritude que, de alguma forma, já se proclamava, a mudança de posição que, mesmo tímida, já se colocava, e a postura declaradamente elitista das lideranças (especialmente as que atuavam no Rio), além da visão preconceituosa que dirigiam aos negros que pretendiam atingir com seu projeto, reserva-lhes um lugar ambíguo, como sua leitura (capítulos VI e VII). É nesse momento que um discurso duramente preconceituoso em relação ao negro (dentro de uma visão equivocada, sobre raça e atributos raciais) insiste no "abandono de costumes bárbaros", na superação de "recalques e complexos", no modelo de um negro, como diziam, com as "virtudes mestiças de nossa sociedade".

Com elas começa um processo de distanciamento intelectual e social entre negros e negros (ou negros e pretos) que se atualizará exemplarmente no momento seguinte.

Os anos 70/80 assistem à mudança mais radical na leitura, projetos e propostas das novas lideranças do agora chamado Movimento Negro. Sem indecisões, elas investem como e quanto é possível contra a ordem à qual as mais antigas pregavam integração e denunciam nas praças em altos brados o racismo e a discriminação, pondo, desse modo, na ordem do dia, a situação de desigualdade vivida pelo negro (cap. VIII). No entanto, o processo iniciado vinte a trinta anos atrás, com as lideranças do TEN (Rio) e da ANB (São Paulo), agora se acentua, e assistimos o crescimento da distância entre essas novas elites e a massa negra (Andrews, 1991), cuja tendência tem sido aumentar sempre.

Se a questão racial persistia, se as lideranças lutavam, sem os velhos ranços, contra o preconceito e a opressão, por que a distância? Devo dizer que, além da diferença efetiva de posição social entre elite e massa, tanto no que concerne à questão da diferença de classe, como de preparo intelectual formal (J. R. dos Santos, 1988; Hasenbalg e Silva, 1995), o que já configura uma situação muito específica, penso que uma questão crucial que se coloca neste particular é a da diferença, difícil de transpor, entre projetos.

Em 30 as lideranças eram mais "pragmáticas", queriam simplesmente o que podiam alcançar, ou almejar - ser como brancos da classe trabalhadora; lutavam por se classificar (14), na verdade, para deixar a posição de outsiders. Se porém nos anos 30 elite e massa negra, praticamente igualadas no perfil, apresentavam absoluta coincidência em seus projetos, longe estamos disso agora. Se em 30 elite e massa negra estavam muito próximas, pelo perfil e pela posição social, em 70/80 a militância estava longe da "comunidade afro-brasileira", que só existia neste sentido no seu próprio discurso.

Fazendo parte das camadas médias urbanas, intelectualizadas e, de qualquer modo, melhor posicionadas socialmente, essa elite negra não fala mais em integração ou ascensão, mas atualiza o discurso da falta, do déficit às avessas. Pois não é do negro em si que fala, mas da sociedade (classe dominante) em relação a ele. Além disso, com sua proclamação da negritude (propondo a cada um "tornar-se negro") e da africanidade, em que além de negro, deve-se parecer negro nesta tradução, com todos os signos desta imagem, que elas próprias atualizam, essas lideranças dos movimentos negros dos anos 70/80 acabam ficando muito

distantes da grande maioria dos negros (que nem assim se reconhecem), mais próximas do modelo típico das elites negras de qualquer tempo e lugar onde atuaram. O que torna difícil a luta conjunta que almejam e pregam, quase sempre sem eco. Neste sentido, e pensando na especificidade da situação racial brasileira, pode-se dizer, acompanhando o discurso e a luta política em que estão em jogo, não só as lideranças cujo pensamento interpretei neste trabalho, mas também os outros negros (às vezes o preto, o crioulo, o moreno e mais identificações que se queira usar de nosso extenso repertório), que o que temos, por mais que proclamem negro este país, é realmente um movimento negro, não ainda um movimento de negros. Situação que o contraponto a seguir nos ajuda a ver mais amplamente e, certamente, relativizar.

****

Chamo atenção assim que, mesmo sem o propósito de assumir uma perspectiva comparada, este trabalho teve que lidar, muitas vezes, para perseguir seus objetivos, com a necessidade de estabelecer pelo menos um contraponto entre o pensamento das elites negras brasileiras e aquele das dos Estados Unidos e da África.

Desse modo, retomo agora o contraponto para sinalizar, como observei na Introdução, através de alguns dados, a similaridade extremamente significativa que é possível encontrar no discurso racial produzido pelas elites negras nos três contextos indicados. Tomando, para mostrá-la, elementos da excelente história comparativa que Fredrickson faz em "Black Liberation" (1995), pretendo apenas indicar, com isso, para o bem e para o mal, que, ainda que forjadas a partir de outros referenciais e pregadas em outro contexto, as idéias postuladas pelas elites negras brasileiras da africanidade e de uma espécie de "unidade" das populações africanas e seus descendentes em toda parte - resumidas num âmbito na chamada "diáspora negra" -, não estão longe de ser *verdadeiras*.

Sem esquecer a semelhança evidente na situação de emergência e no perfil dessas elites negras, nem aquela dos processos históricos em que surgiram - marcados pelo signo do racismo e da escravidão -, assinale-se a convergência entre elas, em três níveis: o primeiro, ligado a seu próprio perfil; o segundo, à relação entre elas e as massas negras; e o terceiro relacionado com sua postura frente à ordem que buscam enfrentar na luta.

No primeiro caso, mesmo contando com as diferentes condições dos polos de sua emergência e até com a diferença de capital educacional e econômico acumulado (no que as brasileiras saem certamente perdendo), guardadas essas distâncias todas, as elites negras, nos três casos, apresentam-se com o perfil de uma:

"black educated elite or middle class that had absorbed many elements of European or Euro-American culture" (Fredrickson, 1995: 7).

Se, no caso do Brasil, para essas primeiras lideranças que surgiam, isto significava adesão à tese (racialista e racista) do branqueamento e, nos Estados Unidos e na África do Sul, a ênfase era na civilização, como marca de humanidade traduzida no binômio cristianização & educação, a tradução que, a partir daí, fazem todas para compor suas imagens, é, basicamente, a mesma.

A busca da respeitabilidade, a ênfase integracionista/assimilacionista, a valorização da educação e da poupança, mais até do que a participação política (tendência que, no Brasil, vai até os anos 60), são todos traços fortes, essenciais no desenho do perfil das lideranças negras entre nós e nos outros dois espaços.

Partindo de certo modo das mesmas idéias do "déficit" e da culpa negros, as elites americanas, abolicionistas e proto-nacionalistas, parecem estar falando pelas brasileiras, dos anos 30, 40 e 50 (15), quando exortam

"their fellow African-Americans to educate themselves, acquire property, and adopt strict, puritanical moral standards",

na idéia de que

"the only way to conquer prejudice was to raise the standards of the group as a whole, thus removing the stigma of inferiority from all blacks" (Fredrickson, 1995: 27).

No mesmo diapasão seguia Booker T. Washington, educador negro americano, criador dos famosos Tuskegee Institute, estabelecimentos de ensino

industrial dedicados aos negros, figura elogiadíssima e destacadamente noticiada nos jornais negros paulistas das décadas de 20 e 30, cuja ênfase na competência e qualificação relevava, segundo Fredrickson, da idéia corrente de que "prejudice and discrimination were a response to poverty and immorality" (1995: 35), a raça sendo, assim, uma variável dependente.

Para Washington:

"The individual or race that owns the property, pays these taxes, possesses the intelligence and substantial character, is the one which is going to exercise the greatest control of government, wether he lives in the North or wether he lives in the South" (Apud Fredrickson, 1995: 34).

Mais explícito era, nos anos 20 e 30, o diálogo com Garvey (o qual já referi neste trabalho, Caps. IV e V), particularmente no tocante à pregação da união de todos os negros e da valorização da educação inspirada, por sua vez, na cruzada do próprio Booker T. Washington, que perguntava, em seu "Up From Slavery":

"I asked, 'Where is the black man's Government?' 'Where is his King and his Kingdom?' 'Where is his President, his country and his ambassador, his army, his navy, his man of big affairs?' I could not find them, and then I declared, 'I will help to make them.'" (Apud Fredrickson, 1995: 153).

Com outros termos, estas eram as perguntas que faziam as lideranças da Frente Negra, em suas reclamações esperançosas, com a perspectiva acenada com a troca de grupos no poder, pela chamada Revolução de 30.

No que diz respeito ao segundo ponto, a similaridade pode ser estendida, com algumas ressalvas, às lideranças negras brasileiras de todos os momentos examinados aqui. Neste caso, o dado mais característico e mais problemático, parece, é a distância (muito menor se falamos das primeiras lideranças do movimento negro em São Paulo) entre elites e massa negra, calcada na posição social e nas diferenças de percepção e interpretação da questão racial. Num contexto histórico comum, de dominação de base racial, é intrigante ver que, em toda parte, reproduzindo a desigualdade branco versus negro, as elites de cor criaram outra, separando negros de negros.

No Brasil, nos Estados Unidos e na África do Sul, a existência de uma distância social e ideológica, entre elites e massas negras, tem sido um problema comum e uma dificuldade para a mobilização conjunta de base racial.

Em toda parte, no caso dessas elites, seu papel não tem sido "to articulate the actual feelings and grievances of the masses", mas, principalmente, "to elevate the masses so that they would have the proper feelings and understand their true and legitimate grievances." (Fredrickson, 1995: 25).

Muito semelhantes entre si, as primeiras lideranças negras dos Estados Unidos e da África do Sul diferiam, apenas, porque, no caso das segundas, na sua percepção das massas, elas consideram (como os brancos) a existência de um "primitivismo africano" que não está presente, pelo menos da mesma forma, entre as elites negras americanas. Neste sentido, aproximam-se as sul-africanas das brasileiras, as quais, até os anos 40 e 50, produziram peças exemplares de um discurso que tratava explicitamente disso.

A diferença de percepção tinha a ver com a diferença de posição e de atributos "civilizados" da população negra dos Estados Unidos, que favorecia essa leitura diferente das elites americanas. Sabe-se que, desde o início deste século, a maioria dos negros americanos era letrada, uma grande proporção deles possuía propriedade privada e a maior parte havia aderido ao cristianismo. Em contraposição, apenas uma minoria de africanos possuía um ou alguns desses atributos.

Por outro lado, o investimento no mesmo modelo encarnado já pelo negro americano juntava, sem o saberem, elites negras brasileiras e sul-africanas, em sua tendência à emulação de uns e à absorção (negativa) da ideologia de outros:

"to point to African-Americans as models of black progress. But they were also aware of the intense white racism aroused by the general enfranchisement of southern blacks, which was now threatening the achivement of equal rights in the United States" (Fredrickson, 1995: 48).

No terceiro e último aspecto citado aqui para este contraponto, o da posição das elites frente à ordem vigente, de novo as aproximações se colocam. Primeiro para o caso da visão conservadora e integracionista das primeiras lideranças, tanto afro-americanas como sul-africanas (também as brasileiras, digo eu), das quais pode-se dizer que:

"Their formal objection to the status quo, therefore, was to its exclusiveness - its explicit or implicit use of racial tests or color bars - and not to what were regarded as its essencial or intrinsic characteristics" (Fredrickson, 1995: 22).

Em segundo lugar, para as elites negras que, nos três contextos (nos anos 60 e 70), na luta por direitos civis ou por libertação e no resgate de suas raízes africanas, colocaram-se por vezes radicalmente contra a ordem, querendo, mais que um lugar nela para o negro, a mão do negro na sua construção. Ainda que o projeto de integração, mesmo a essa ordem não transformada, acabe sempre estando presente.

Um paralelo importante, neste caso, pode ser entre o Movimento Negro, com o clamor das lideranças brasileiras nos anos 70/80 pela assunção da identidade negra, invocada a partir das raízes africanas, numa proposta de re-interpretação e de re-significação dessas raízes e dessa própria identidade, e os movimentos Black Power nos Estados Unidos e, até certo ponto, com o Black Consciousness na África do Sul. Ambos pregando a espécie de "racismo anti-racista" de que fala Jean Paul Sartre, o que significa, neste contexto, que:

"They accepted the racial identity constructed for them by white oppressors and turned it against its creators by using it as a basis of solidarity and struggle against white domination" (Fredrickson, 1995: 278).

E, no caso do primeiro (Black Power), muito marcante nos Estados Unidos e no Brasil, com seu slogan "Black is beautiful" e sua ênfase na valorização e atualização de uma estética negro-africana.

Sem esquecer as especificidades que marcam, aqui e alhures, as traduções em torno desta identidade e destas raízes, não se pode deixar de enfatizar também que, aqui como lá, a ordem social opressora era sempre contestada (ainda que, no caso americano, boa dose de reformismo possa ser achada).

Desse modo, neste último ponto e para o último momento, o contraponto, a identificação é, principalmente, com os africanos e suas lutas de libertação, como vimos aqui (Cap. VIII). E, nestas, os ecos dos movimentos e dos "sonhos" de liberdade e de igualdade voltam a ser, de algum modo, postos. O que permite ao nosso autor dizer:

"This reversal of the comparative perspective of a few years ago - where it was possible to argue that African-American progress might be a model for black South Africans, but one that would be very difficult for them to emulate - may turn out to be valid" (Fredrickson, 1995: 320).

NOTAS DO CAPÍTULO IX

(1) Trata-se do Congresso Internacional sobre Escravidão, realizado na Universidade de São Paulo, em junho de 1988.

(2) Essas referências foram usadas em trabalho anterior, onde analiso, juntamente com o já citado, outro evento importante dedicado à discussão da questão racial no Brasil, ocorrido em 1968, no Rio de Janeiro (Motta-Maués 1991).

(3) Além do caso do discurso das elites negras no Brasil, já tantas vezes mostrado neste estudo (capítulos VI e VIII, especialmente), a referência melhor, como tem sido apontado, parece ser a dos intelectuais antilhanos que construíram a tese da Negritude.

(4) Das manifestações elencadas por Hasenbalg, apenas a última precisa ser relativizada hoje, por razões já discutidas aqui (cap. VIII). Devo dizer também que o artigo referido foi republicado depois, em "Estrutura Social, Mobilidade e Raça", livro organizado pelo autor e por Nelson do Valle Silva, do qual vai a citação (Hasenbalg e Silva, 1988).

(5) Com exceção de Florestan Fernandes, que, embora não lhes reconheça taxativamente esse estatuto, faz questão de ressaltar a contribuição dos líderes dos "movimentos sociais dos negros" nas discussões que ele (e Bastide também) promoveu em sua pesquisa pioneira (Fernandes, 1977; 1978), os outros esquecem que o discurso que a documentação que os movimentos negros produziram revela, constitui, além de manifestação de militância política, também uma interpretação sociológica da questão racial no Brasil e até fora daqui.

(6) Este fenômeno do passing que ocorre no sistema americano é bem conhecido de todos e tem sido bastante explorado no teatro e no cinema, onde o clássico "Imitação da Vida" é um bom exemplo. Sintomaticamente, no Brasil, o tema correspondente - e pouco explorado - é o do casamento interracial que não dá certo. Utilizado, aliás, na peça de teatro "Sortilégio - Mistério Negro", escrita por

Abdias do Nascimento para o TEN e em cuja encenação ele fez também o papel principal: o do negro que ascende e casa com a branca que não o quer.

(7) Trata-se do conhecido intelectual e militante negro Joel Rufino dos Santos, que coloca a entrevista encimando o texto de página inteira onde faz uma espécie de retrospectiva da atuação dos movimentos negros no Brasil a partir da análise da situação do negro desde a abolição.

(8) O que, aliás, ao que parece, compartilhamos com outros países da América Latina, conforme nos mostra, com riqueza impressionante de detalhes, Wright (1996), tratando do racismo na Venezuela. Para referências importantes a esse repertório, no Brasil, cf. especialmente Fernandes (1972, cap. X).

(9) Aliás, essa idéia do escravo como "inimigo natural e rancoroso de seu senhor", como dizia Macedo, ou da vingança escrava, era algo muito presente no imaginário das elites brasileiras e aparece, por exemplo, em Joaquim Nabuco, n'O Abolicionismo, quando, ao referir-se à proliferação da "raça negra" em nossa população, diz que "Foi essa a primeira vingança das vítimas"; a outra sendo, certamente, que assim como multiplicavam-se as crias dos ventres escravos, também "os vícios do sangue Africano acabavam por entrar na circulação geral do país" (Apud Azevedo, 1987: 97).

(10) Embora talvez sem tanta ênfase na harmonia, é bom dizer que, 40 anos antes de Freyre (na década de 1890), Gil Fortoul discutia com otimismo a mistura racial na Venezuela, ajudando, assim, as elites a "aceitar o status de *café con leche* de sua sociedade" (Wright, 1995: 157).

(11) Para uma discussão instigante dessas categorias, tomando por pretexto a idéia da honra acadêmica, remeto o leitor ao artigo de Roberto Cardoso de Oliveira, publicado no Anuário Antropológico/92, onde este mostra, citando Baroja (1970), como, particularmente a primeira, "está associada às idéias de respeito, estima e prestígio", o que casa perfeitamente com as preocupações daquelas elites negras (Cardoso de Oliveira, 1994).

(12) Helg usa a expressão "invisible minority" para se referir aos afro-argentinos, no contexto do debate sobre miscigenação e imigração naquele país no final do século XIX, tratando da saída de cena (social) dos negros (1990: 43).

(13) Lembro que este elemento reforça a lógica ternária do catolicismo (em oposição àquela binária do protestantismo) e, portanto, informa também nosso

ethos e a lógica do nosso próprio pensamento, como se pode ver na discussão que faço aqui. Chamo atenção para o fato de que DaMatta, ao construir seu esquema triangular, não refere este elemento, certamente por conta de ser esta uma referência posterior a sua conhecida análise.

(14) Sobre isso chamo atenção que DaMatta observa em uma nota de rodapé de seu "Carnavais, Malandros e Heróis", que "a palavra 'desclassificação' tem conotações sociais terríveis no Brasil. Dizer que alguém é 'desclassificado' significa que ele é um 'indivíduo', um desgarrado, alguém sem 'classe', sem grupo, sem princípios; em suma, um marginal" (1979: 98, grifo meu, MAMM).

(15) Embora, a rigor, a diferença desse perfil, no caso, só seja dada pelas lideranças negras já dos anos 70/80 que em tudo diferiam das anteriores (Cf. Rufino dos Santos, 1988; Andrews, 1991; Hanchard. 1994).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDREWS, George R. Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988. Madison, 1991 a.

_____. O protesto político negro em São Paulo - 1888-1988. Estudos Afro-Asiáticos 21: 27-48, 1991 b.

_____. Desigualdade racial no Brasil e nos Estados Unidos: uma comparação estatística. Estudos Afro-Asiáticos 22: 47-83, 1992.

_____. América afro-latina: o final do século XX. Estudos Afro-Asiáticos 25: 7-24, 1993.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquem. Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

ARENDT, Hannah. Origens do Totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

AZEVEDO, Thales de. As Elites de Cor - Um estudo de ascensão social. São Paulo: Nacional, 1955.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. Onda Negra, Medo Branco: O negro no imaginário das elites do século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BAIRROS, Luiza. Pecados no "paraíso racial": o negro na força de trabalho da Bahia, 1950-1980. *In* REIS, João José (org.): Escravidão e Invenção da Liberdade: Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BAKHTIN, Mikhail. Marxismo e Filosofia da Linguagem. São Paulo: Hucitec, 1995, 7ª ed. (Ed. original, 1929).

BANTON, Michael. A Idéia de Raça. Lisboa: Edições 70, 1979.

BARBOSA, Irene Maria F.. Socialização e Relações Raciais: Um estudo de família negra em Campinas. São Paulo: FFLCH - USP, 1983.

BARCELOS, L. C.; CUNHA, O. M. G. da; e ARAÚJO, T. C. N. Escravidão e Relações Raciais: Cadastro da produção intelectual (1970/1990). Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 1991.

BARTH, Fredrik (ed.). Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference. Oslo: Universitats Forlaget, Bergen. London: George Allen & Unwin, 1969.

BASTIDE, Roger. Estudos Afro-Brasileiros, São Paulo: Perspectiva, 1973 (1953).

BASTIDE, Roger e F. FERNANDES. Brancos e Negros em São Paulo. Coleção Brasiliana, 305. São Paulo: Nacional, 1971.

BASTIDE, Roger e P. VAN DEN BERGHE. Stereotype, norms and interracial behavior in São Paulo, Brazil. American Sociological Review 22: 689-94, 1957.

BELLINI, Ligia. Por amor e por interesse: a relação senhor-escravo em cartas de alforria. *In* REIS, João José (org.): Escravidão & Invenção da Liberdade. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 73-86.

BERND, Zilá. Negritude e Literatura na América Latina. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Processo de Assimilação dos Terena. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1960.

_____. O Índio e o Mundo dos Brancos: A situação dos Tukuna do alto Solimões. São Paulo: DIFEL, 1964.

_____. Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. A honra acadêmica (ou da condição de emérito). Anuário Antropológico/92, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994, p. 33-48.

CARDOSO, Fernando Henrique. Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional: O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

_____ e O. IANNI. Cor e Mobilidade Social em Florianópolis (aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil Meridional). Coleção Brasiliana, 307. São Paulo: Nacional, 1960.

CARNEIRO, Maria Luiza T.. Preconceito Racial - Portugal e Brasil Colônia. São Paulo: Brasiliense, 1988 a.

_____. O Anti-Semitismo na Era Vargas (1930-1945). São Paulo: Brasiliense, 1988 b.

CARVALHO, José Jorge de. Mestiçagem e segregação. Humanidades, Brasília: UnB, 17: 34-39, 1988.

CASTRO, Moacir Werneck de. Um carioca irremediável, Jornal do Brasil, Caderno B, Rio de Janeiro, Domingo, 24 de agosto de 1997, p. 7.

CHALHOUB, Sidney. Trabalho, Lar e Botequim. O cotidiano dos trabalhadores do Rio de Janeiro da Belle Époque. São Paulo: Brasiliense, 1987.

COHEN, Abner. The lessons of ethnicity. *In* A COHEN (org.): Urban Ethnicity. London: Tavistok, 1974.

COSTA, Maria Cecília S. da. A cor que não se vê e a cor que se tem: a criança preferencial na adoção em camadas médias. Estudos Afro-Asiáticos 21: 109-118, 1991.

COSTA PINTO, L. A. da. O Negro no Rio de Janeiro. São Paulo: Nacional, 1954.

COUCEIRO, Solange. Bibliografia sobre o negro brasileiro. Centro de Estudos Africanos, Universidade de São Paulo, 2ª ed., 1974.

COX, Oliver C.. Cast, Class and Race. New York: Monthly Review Press, 1970 (1948).

CUNHA, Euclydes da. Os Sertões. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1956.

CUNHA, Manuela C. da. Negros, Estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DAMATTA, Roberto. Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. Relativizando: Uma introdução à Antropologia Social. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. A Casa e a Rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. Explorações: Ensaios de sociologia interpretativa. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

_____. O que faz o brasil, Brasil? Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

DANTAS, Beatriz Góis. Vovó Nagô, Papai Branco: Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DEGLER, Carl N.. Nem Preto nem Branco - Escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Labor, 1971.

DUMONT, Louis. Homo Hierarchicus. Paris: Gallimard, 1967.

_____. O Individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

EVANS-PRITCHARD, E. E.. Antropologia Social da Religião. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

FANON, Frantz. Peau Noire, Masques Blancs. Paris: Seuil, 1952.

FERNANDES, Florestan. Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica. São Paulo: Nacional.

_____. Educação e Sociedade no Brasil. São Paulo: Dominus/EDUSP, 1966.

_____. O Negro no Mundo dos Brancos. São Paulo: DIFEL, 1972.

_____. Circuito Fechado. Quatro ensaios sobre o "poder institucional". São Paulo: HUCITEC, 1977 (1976).

_____. A Integração do Negro na Sociedade de Classes. São Paulo: Ática, 2 volumes, 1978 (1964, 1966).

FERNANDES, Rubem Cesar. Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá! *In* SACHS, V. (org.): Brasil & EUA: Religião e identidade nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FERRARA, Miriam Nicolau. A Imprensa Negra Paulista (1915-1963). São Paulo: FFLCH - USP, 1986.

FRAZIER, E. Franklin. Black Bourgeoisie. New York: Collier Books, 1966.

FREDRICKSON, George M.. Black Liberation: A Comparative History of Black Ideologies in the United States and South Africa. New York - Oxford: Oxford University Press, 1995.

FREYRE, Gilberto. Interpretação do Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947.

_____. Ordem & Progresso. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

_____. Casa Grande e Senzala. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

_____. Sobrados e Mucambos. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968.

FRY, Peter. Para Inglês Ver: Identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1986 (1982).

_____. Peter Fry em Zimbábue. Comunicões do ISER 33: 5-12, 1989.

_____. Politicamente correto num lugar, incorreto noutro? (Relações raciais no Brasil, nos Estados Unidos, em Moçambique e no Zimbábue). Estudos Afro-Asiáticos 21: 167-178, 1991.

GENOVESE, Eugene. A Terra Prometida: O mundo que os escravos criaram. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988/1974.

GIACOMINI, Sonia Maria. Ser escravo no Brasil. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, 15: 145-170, junho de 1988.

GLAZER, Daniel. Dynamics of Ethnic Identification. American Sociological Review 23 (1), 1958.

GLAZER, Natan e D. P. MOYNIHAN. Ethnicity: Theory and experience. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

GOFFMAN, Erwing. A Representação do Eu na Vida Cotidiana. Petrópolis: Vozes, 1975.

GONZALES, Lélia e C. A. HASENBALG. Lugar de Negro. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GRAÇA ARANHA, J. P. de. Canaã. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s.d. (1901).

GRAHAM, Richard. The Idea of Race in Latin America, 1870-1940. Austin: University of Texas Press, 1990.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. O problema do negro na sociologia brasileira. Cadernos do Nosso Tempo 2: 189-220, janeiro a junho de 1954.

_____. Introdução Crítica à Sociologia Brasileira. Rio de Janeiro: Editorial Andes, 1957.

HANCHARD, Michael G.. Raça, hegemonia e subordinação na cultura popular. Estudos Afro-Asiáticos 21: 5-26, 1991.

_____. Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988. Princeton, 1994.

_____. Fazendo a exceção: narrativas de igualdade racial no México e em Cuba. Estudos Afro-Asiáticos 28: 203-218, 1995.

HARRIS, Marvin. Les relations raciales à Minas Velhas, communauté rurale de la region montaigneuse de Brésil Central. *In* C. WAGLEY (org.): Races et Classes dans le Brésil Rural. Paris: UNESCO, 1952, p. 51-85.

HASENBALG, Carlos A.. Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. O negro na publicidade. *In* GONZALES, Lélia & C. A. HASENBALG. Lugar de Negro. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982, p. 103-115.

_____. Notas sobre a pesquisa das desigualdades raciais e bibliografia selecionada. *In* LOVELL, Peggy A. (org.): Desigualdade Racial no Brasil Contemporâneo. Belo Horizonte: CEDEPLAR - FACE - UFMG, 1990, p. 263-280.

HASENBALG, Carlos A. e N. do V. SILVA. Estrutura Social, Mobilidade e Raça. São Paulo: Vértice; Rio de Janeiro: IUPERJ, 1988.

_____. Notas sobre miscigenação racial no Brasil. Estudos Afro-Asiáticos 16: 188-197, 1989.

_____. Raça e oportunidades educacionais no Brasil. Estudos Afro-Asiáticos 18: 73-92, 1990.

_____. Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil. Estudos Afro-Asiáticos 25: 141-160, 1993.

HELG, Aline. Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, policies, and popular reation. *In* GRAHAM, R. (org.): The Idea of Race in Latin America, 1870-1940. Austin: University of Texas Press, 1990, p. 37-70.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971/1936.

IANNI, Octávio. Escravidão e Racismo. São Paulo: HUCITEC, 1978.

_____. A questão racial no Brasil. *In* LOVELL, P. A. (org.): Desigualdade Racial no Brasil Contemporâneo. Belo Horizonte: MGSP Editores, 1991, p. 15-34.

KNIGHT, Alan. Racism, revolution, and *Indigenismo*: Mexico, 1910-1940. *In* GRAHAM, R. (org.): The Idea of Race in Latin America, 1870-1940. Austin: University of Texas Press, 1990, p. 71-114.

LEACH, Edmund. Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse. *In* VOGT and LESSA (eds.): Reader in Comparative Religion. Harper and Row, 1964.

LE GOFF, Jacques. La Naissance du Purgatoire. Paris: Gallimard, 1981.

LEITE, José Correia e R. J. MOREIRA. Movimentos sociais no meio negro, s. d. (ms.)

MACEDO, Joaquim Manuel de. As Vítimas-Algozes - Quadros da Escravidão. Rio de Janeiro: Scipione/Fundação Casa de Rui Barbosa, 1991.

MACIEL, Cleber da S.. Discriminações Raciais: Negros em Campinas (1888-1921). Campinas: UNICAMP, 1987.

MALHEIRO, Perdigão. A Escravidão no Brasil, 1871.

MALINOWSKI, Bronislaw. Os Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1978.

MATTOSO, Kátia. Ser Escravo no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MELLO E SOUSA, Laura de. O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MEMMI, Albert. Retrato do Colonizado Precedido do Retrato do Colonizador. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

MITCHELL, Michael. Racial Conciousness and the Political Attitudes and Behavior of Blacks in São Paulo, Brazil. Ph.D. diss., University of Michigan, 1977.

MOREIRA LEITE, Dante. O Caráter Nacional Brasileiro; História de uma ideologia. São Paulo: Pioneira, 1969.

MOTTA, Carlos Guilherme. Ideologia da Cultura Brasileira. São Paulo: Ática, 1977.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica. "Mãe-Preta" & "Mulata": Reconstituindo imagens da mulher negra. Cadernos do CFCH 12: 29-43. Belém: UFPA, 1987.

_____. Questão negra/Projeto branco? ou o Pensamento negro no país do branqueamento. *In* CONSORTE, J. G. e M. R. da COSTA (org.): Religião, Política e Identidade, série Cadernos PUC 33, São Paulo: EDUC, 1988, p. 12-25.

_____. É tempo de negro: o centenário e as notícias na imprensa. Cadernos do CFCH 18: 45-68, Belém: UFPA, 1988.

_____. Entre o branqueamento e a negritude: o Teatro Experimental do Negro e o debate da questão racial. Dionysos 28: Rio de Janeiro, MINC FUNDACEN, 1988.

_____. 1968/1988 - Negro & negritude na berlinda: percorrendo caminhos de um debate. Cadernos do CFCH 21: 68-83. Belém: UFPA, 1990.

_____. Da branca senhora ao negro herói: a trajetória de um discurso racial. Estudos Afro-Asiáticos 21: 119-130, 1991.

_____. Adivinhe quem não veio ao Congresso? Raça e cidadania na imprensa negra paulista. *In* QUINTAS, F. (org.): O Negro: Identidade e cidadania. Recife: FUNDAJ e Fundação Ford, 1995, p. 140-154.

MOURA, Clóvis. Organizações Negras, *In* SINGER, P. e V. C. BRANT (orgs.): São Paulo: O povo em movimento. São Paulo, 1980.

_____. Brasil, Raízes do Protesto Negro. São Paulo: Global, 1983.

MÜLLER, Ricardo G.. Identidade e cidadania: O Teatro Experimental do Negro. IX Encontro Anual da ANPOCS, 1985.

NABUCO, Joaquim. O Abolicionismo. Rio de Janeiro: Vozes, 1977.

NASCIMENTO, Abdias (org.). Relações de Raça no Brasil. Biblioteca do Instituto Nacional do Negro. Rio de Janeiro: Edições Quilombo, 1950.

_____. Dramas para Negros e Prólogo para Brancos - Antologia do teatro negro-brasileiro. Rio de Janeiro: Teatro Experimental do Negro, 1961.

_____. O Genocídio do Negro Brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. Sortilégio II: Mistério negro de Zumbi redivivo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979 (1961).

_____. O Quilombismo - Documentos de uma militância Pan-Africanista. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. Sitiado em Lagos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

_____. O Negro Revoltado. Rio de Janeiro, 1982.

NASCIMENTO, Elisa Larkim. Pan-Africanismo na América do Sul: Emergência de uma rebelião negra. Petrópolis: Vozes, 1981.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem - sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas. São Paulo, Vol. I, p. 409-434, 1955.

_____. Tanto Preto Quanto Branco: Estudo de relações raciais. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. O caboclo e o brabo. Encontros com a Civilização Brasileira, 11: 101-140, 1979.

OLIVEIRA, L. H.; R. M. PORCARO; T. C. ARAÚJO COSTA. O Lugar do Negro na Força de Trabalho. Rio de Janeiro: IBGE, 1985.

PINTO, Regina P.. Movimento negro e etnicidade. Estudos Afro-Asiáticos 19: 109-124, 1990.

_____. Movimento negro e educação do negro: a ênfase na identidade. Cadernos de Pesquisa, Fundação Carlos Chagas 86: 25-38, 1993.

POLIAKOV, L.. O Mito Ariano. São Paulo: Perspectiva/EDUSP, 1974.

PRADO, Paulo. Retrato do Brasil. São Paulo: Duprat Mayença, 1928.

RAMOS, Arthur. Os Contatos Raciais e Culturais. Rio de Janeiro, 1962.

REIS, João José. Rebelião Escrava no Brasil: A história do levante dos Malês (1835). São Paulo: Brasiliense, 1986.

RIBEIRO, Fernando Rosa. O que é ser negro ou africano, afinal de contas? Estudos Afro-Asiáticos 27: 203-211, abril de 1995.

RIBEIRO, Joaquim. Objetivos do Museu do Negro. *In* NASCIMENTO, A. Relações de Raça no Brasil. Rio de Janeiro: Quilombo, 1950, p. 51-66.

ROCHA, Manoel Ribeiro. Etíope Resgatado. Petrópolis: Vozes, 1992.

RODRIGUES, Raimundo Nina. As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil. São Paulo: Nacional, 1938 (1894).

_____. Os Africanos no Brasil. São Paulo: Nacional, 1977 (1905).

RODRIGUES ALVES, Sebastião. Ecologia do Negro Brasileiro. Rio de Janeiro, 1982.

ROMERO, Sylvio. História da Literatura Brasileira. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1888.

SANSONE, Livio. Cor, classe e modernidade em duas áreas da Bahia (algumas primeiras impressões). Estudos Afro-Asiáticos 23: 143-173, 1992.

SANTOS, Joel Rufino dos. IPCN e Cacique de Ramos: dois exemplos de movimento negro na cidade do Rio de Janeiro. Comunicações do ISER 28: 5-20, 1988.

_____. O Que é Racismo. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense,

SANTOS, Paulo Roberto. Instituições Afro-Brasileiras. Rio de Janeiro, 1988 (mimeo.).

SARTRE, Jean Paul. Reflexões sobre o Racismo. São Paulo: DIFEL, 1968.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Retrato em Branco e Negro: Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. O Espetáculo das Raças: Cientistas, instituições e questão social no Brasil (1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEYFERTH, Giralda. Nacionalidade e Identidade Étnica. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1981.

SILVA, Carlos Benedito Rodrigues da. Da Terra das Primaveras à Ilha do Amor: Reggae, lazer e identidade cultural. São Luís: EDUFMA, 1995.

SILVA, Nelson do Valle. Estabilidade temporal e diferenças regionais no casamento interracial. Estudos Afro-Asiáticos 21: 49-60, 1991 a.

_____. Cor e processo de realização sócio-econômica. *In* HASENBALG, C. A. & N. V. SILVA. Estrutura Social, Mobilização e Raça. São Paulo: Vértice; Rio de Janeiro: IUPERJ, 1991 b, p. 144-163.

SKIDMORE, Thomas E. . Preto no Branco: Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____. Racial ideas and social policy in Brazil, 1870-1940. *In* GRAHAM, R. (org.): The Idea of Race in Latin America, 1870-1940. Austin: University of Texas Press, 1990, p. 7-36.

_____. Raça e classe no Brasil: perspectiva histórica. *In* LOVELL, P. A. (org.): Desigualdade Racial no Brasil Contemporâneo. Belo Horizonte: MGSP Editores, 1991, p. 35-50.

SOUZA, Juliana Beatriz A. de. Mãe negra de um povo mestiço: devoção a Nossa Senhora Aparecida e identidade nacional. Estudos Afro-Asiáticos 29: 85-102, março de 1996.

SÜSSEKIND, Flora. As vítimas-algozes e o *imaginário do medo*. *In* MACEDO, J. M. As Vítimas-Algozes - Quadros da Escravidão. Rio de Janeiro: Scipione/Fundação Casa de Rui Barbosa, 1991.

VALENTE, Ana Lúcia E. F. Política e Relações Raciais: Os negros e as eleições paulistas de 1982. São Paulo: FFLCH/USP.

VERÍSSIMO, José. A Educação Nacional, 1890.

_____. Estudos Amazônicos. Coleção Amazônica, Série José Veríssimo. Belém: Universidade Federal do Pará, 1970 (1865, 1898, 1916).

VIANNA, F. J. Oliveira. Populações Meridionais do Brasil. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1973.

WAGLEY, Charles. Les relations raciales dans une communauté rurale de l'Amazonie. *In* Races et Classes dans le Brésil Rural. Paris: UNESCO, 1952.

WEST, Cornel. Questão de Raça. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

WRIGHT, Winthrop R. Imagens negras num mundo branco: aspectos sociopolíticos do racismo no século XX na Venezuela. Estudos Afro-Asiáticos, 28: 155-170, outubro de 1995.

JORNAIS:

A Voz da Raça

Alvorada

Árvore das Palavras

Chibata

Correio d'Ébano

Folha de São Paulo

Hífen

Jornegro

Níger

Nosso Jornal

O Clarim da Alvorada

O Menelick

O Mutirão

O Novo Horizonte

O Progresso

Quilombo

SINBA

Versus

REVISTAS:

Cadernos Brasileiros

Newsweek

Revista da Semana

Revista do MNU

Senzala