



Racismos

olhares plurais olhares plurais olhares pl

Estélio Gomberg (organizadores)

Ana Cristina de Souza Mandarino e

Racismos

olhares plurais olhares plurais olhares plurais



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor

Naomar Monteiro de Almeida Filho

Vice-Reitor

Francisco José Gomes Mesquita



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora

Flávia Goullart Mota Garcia Rosa

Conselho Editorial

Titulares

Ângelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Ninõ El-Hani

Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

José Teixeira Cavalcante Filho

Alberto Brum Novaes

Maria Vidal de Negreiros Camargo

Suplentes

Antônio Fernando Guerreiro de Freitas

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

Cleise Furtado Mendes

Ministério
da Saúde



LIDES
Laboratório de Investigação
em Desigualdades Sociais-UFBA

Ana Cristina de Souza Mandarinó
Estélio Gomberg
(Organizadores)

Racismos

olhares plurais olhares plurais olhares p

Salvador
Edufba
2010

©2010, *By* autores
Direitos de edição cedidos à EDUFBA.
Feito o depósito legal.

Projeto Gráfico, Editoração Eletrônica e Capa
Joenilson Lopes

Revisão
Cida Ferraz

Normalização
Normaci Correia dos Santos

Sistema de Bibliotecas – UFBA

Racismos : olhares plurais / Ana Cristina de Souza Mandarinó e Estélio Gomberg
(organizadores). - Salvador : EDUFBA, 2010.
290 p.

ISBN 978-85-232-0690-6

1. Racismo - Brasil - Aspectos sociais. 2. Negros - Brasil - Condições sociais.
3. Brasil - Relações raciais. 4. Desigualdade social. 5. Racismo - Brasil - História.
I. Mandarinó, Ana Cristina de Souza. II. Gomberg, Estélio.

CDD - 305.80981

Editora afiliada à



EDUFBA
Rua Barão de Jeremoabo, s/n, *Campus* de Ondina,
40170-115, Salvador-BA, Brasil
Tel/fax: (71) 3283-6164
www.edufba.ufba.br | edufba@ufba.br

SUMÁRIO

Apresentação

9

1
Expressões de racismo:
mudanças e continuidades

Rosa Cabecinhas

11

2
Razões Afirmativas:
pós-emancipação, pensamento social e a construção
das assimetrias raciais no Brasil

Marcelo Paixão e Flávio Gomes

45

3
Ação afirmativa no ensino superior brasileiro:
pontos para reflexão

Fúlvia Rosemberg

93

4
Macumba, loucura e criminalidade:
notícias de primeira página ou simplesmente
“coisas de negro”?

Ana Cristina de Souza Mandarinó e

Estélio Gomberg

127

5
Os racismos no esporte

Arlei Sander Damo

155

6
Direitos em luta:
denegação e reconhecimento
Maria Rosário Gonçalves de Carvalho

179

7
Mídia e racismo:
colonialidade e resquícios do colonialismo

Júlio César de Souza Tavares e

Ricardo Oliveira de Freitas

205

Sexualidade, gênero e cor em outros tempos

Elisabete Aparecida Pinto

223

Percursos sociais do samba:
de símbolo étnico ao samba de todas as cores

Adalberto Paranhos

253

APRESENTAÇÃO

Recuperar a historicidade dos fenômenos sociais – reinseri-los, enquanto práticas, no tempo e no espaço, reencontrar os caminhos pelos quais aquilo que se esboçava de maneira vaga em diversas áreas da vida social veio a se reforçar e sedimentar como um padrão de conduta – é também politizá-los, abrir a avenida da crítica. De modo semelhante, politizar os fenômenos – quebrar sua aparente naturalidade e recolocá-los no campo das decisões e escolhas práticas – é também devolvê-los para a história, ou melhor, para histórias tecidas por variados atores em um campo móvel de definições.

Enfocando as distintas modalidades de manifestação de racismo no Brasil e suas repercussões na sociedade, os textos que compõem esta coletânea oferecem-nos um quadro complexo e dinâmico do problema – que a um só tempo recoloca a história e a política no centro da análise. Os autores da presente obra, através de diferentes enfoques, contribuem de forma profícua para o debate sobre o racismo e o preconceito racial, “desempacotando” um termo por vezes usado de maneira muito vaga, para expor toda uma gama de práticas e discursos racistas vigentes em campos sociais diversos.

Os organizadores da coletânea acreditam que estabelecer canais de diálogo entre diversos organismos da sociedade – acadêmicos, governamentais e não-governamentais – é uma avenida importante na luta contra o racismo, um caminho que vale a pena ser trilhado. Neste sentido seu objetivo é duplo: analisar as manifestações de racismo e suas interfaces no Brasil e motivar o envolvimento de diversas instituições e atores sociais na superação da discriminação. Ambos os objetivos, de fato, complementam-

se: trata-se fundamentalmente de contribuir para a efetivação de uma equidade histórica.

Neste sentido, a presente coletânea situa-se perfeitamente no quadro da proposta do Laboratório de Investigação de Desigualdades Sociais – LIDES, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Com foco em atividades de formação de recursos humanos e assessoria para elaboração de diagnóstico social, desenho e avaliação de políticas e programas sociais, bem como desenvolvimento de projetos integrados de pesquisa e intervenção social, o LIDES visa funcionar como um mobilizador e estruturador de ações de cooperação entre a universidade e setores diversos da sociedade (órgãos governamentais, entidades de classe, ONGs, organizações populares e movimentos sociais). O livro “Racismos: olhares plurais” marca, sem dúvida, um início auspicioso para as atividades do Laboratório.

Salvador, fevereiro de 2010.

Miriam C. M. Rabelo
Profª. Dra. do Departamento de Sociologia e
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Coordenadora do LIDES - UFBA

1

EXPRESSÕES DE RACISMO: MUDANÇAS E CONTINUIDADES

Rosa Cabecinhas¹

1 PRECONCEITO, ETNOCENTRISMO E RACISMO

No *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea* da responsabilidade da Academia de Ciências de Lisboa (2001, p. 3062), o racismo é definido como

[...] teoria, sem base científica, fundada na crença da superioridade de certas raças humanas, que defende o direito de estas dominarem ou mesmo exterminarem as consideradas inferiores e proíbe o cruzamento da suposta raça superior com as inferiores; teoria da hierarquia racial.

São ainda referidos outros dois significados do conceito de racismo: “[...] atitude política ou opinião concordantes com essa teoria” e “intensificação do sentimento racial de um grupo étnico em relação a outro ou outros”. (ACADEMIA DE CIÊNCIAS DE LISBOA, 2001, p. 3062) Como veremos ao longo deste capítulo, estas definições de racismo são insuficientes para dar conta dos ‘novos’ racismos, uma vez que incidem em formas de expressão flagrantes de discriminação racial e não tanto nas suas manifestações mais subtis, como as que observamos hoje em dia em sociedades formalmente democráticas.

Na literatura científica é comum encontrarmos definições ambíguas de racismo, sendo raros os trabalhos em que são

especificadas as dimensões comuns e diferenciadoras entre o conceito de racismo e outros que lhe são frequentemente associados, como por exemplo, etnocentrismo, xenofobia e preconceito. Seguidamente, faremos uma breve revisão sobre como o racismo tem sido definido no seio da Psicologia Social, fazendo também breves alusões aos contributos de outras ciências sociais e humanas no entendimento deste complexo e multifacetado fenómeno. Procedemos igualmente à discussão de algumas das ambiguidades conceptuais que têm caracterizado o estudo desta temática.

Na obra pioneira sobre a natureza do preconceito, Gordon Allport (1954) traçou as linhas fundamentais para a análise do fenómeno, constituindo uma referência basilar para a investigação desenvolvida até os dias de hoje. Allport definiu o preconceito como

[...] uma atitude aversiva ou hostil face a uma pessoa pertencendo a determinado grupo, simplesmente por causa da sua pertença a esse grupo, e em que se pressupõe que esta possui as características atribuídas a esse grupo. (ALLPORT, 1954, p. 7)

De acordo com Allport, as pessoas justificam a sua hostilidade em relação a certos grupos com base em diferenças grupais percebidas, reais ou imaginárias.

Na opinião do autor, há pelo menos doze tipos de grupos em relação aos quais é frequente a expressão de preconceito: grupos baseados em raça, sexo, níveis etários, grupos étnicos, grupos linguísticos, regionais, religiosos, nacionais, ideológicos, castas, classes sociais, profissionais, níveis educacionais, grupos de interesses (por exemplo, clubes desportivos). No entanto, os grupos que são mais frequentemente vítimas de preconceito são os que se encontram numa situação socialmente desfavorecida em mais do

que uma instância de comparação, como é o caso dos ‘grupos étnicos’: por exemplo, os *judeus* podem ser vistos como uma minoria étnica, linguística ou religiosa. (ALLPORT, 1954, p. 88-89)

De entre as várias formas de preconceito, Allport debruçou-se sobretudo sobre o preconceito étnico, sendo este definido como

[...] uma antipatia baseada numa generalização defeituosa e inflexível. Pode ser sentida ou expressa. Pode ser dirigida a um grupo como um todo ou a um indivíduo porque ele é membro desse grupo. (ALLPORT, 1954, p. 9)

Nesta definição, o preconceito surge como uma atitude negativa (antipatia) que pode ser sentida (dimensão afectiva) ou expressa (dimensão comportamental), atitude essa que é fruto de generalização defeituosa e inflexível (dimensão cognitiva). A concepção do preconceito como resultante de uma actividade cognitiva defeituosa reflecte a busca de elementos universais no preconceito, aspecto salientado previamente por Walter Lippmann (1922), na obra pioneira sobre a construção da opinião pública, na qual advogava a inevitabilidade dos estereótipos sociais, dada a incapacidade humana em lidar com todas as nuances da informação social.

Na opinião de Allport (1954, p. 8), “[...] categorizar em demasia é uma das lacunas mais comuns da mente humana”. O autor chamou a atenção para o facto de que nem todas as ideias preconcebidas sobre determinado grupo se tornarem preconceitos. A diferença entre o ‘preconceito’ e um simples ‘pré-conceito’ é o seu grau de resistência à mudança: quando uma pessoa tem uma ideia preconcebida é capaz de rectificar os seus julgamentos erróneos quando confrontada com nova informação; enquanto que os preconceitos são activamente resistentes a qualquer evidência desconfirmatória, sendo que o nível de

resistência emocional tende a aumentar quando o preconceito é ameaçado.

A obra de Allport constitui um dos marcos fundamentais do estudo do preconceito e a sua herança é bem visível em muitas das definições posteriores. Algumas definições de preconceito realçam sobretudo dimensões cognitivas, outras salientam dimensões afectivas, enquanto outras remetem também para as tendências comportamentais. Por exemplo, Rupert Brown (1995, p. 8) apresenta uma definição de preconceito que engloba as três dimensões das atitudes:

[...] a adesão a atitudes ou crenças cognitivas depreciativas, a expressão de afecto negativo, ou a manifestação de comportamento hostil ou discriminatório em relação a membros de um grupo tendo em conta a sua pertença a esse grupo.

Estas três dimensões estão também presentes na definição apresentada por Jackson, Brown e Kirby (1998, p. 110):

[...] o preconceito é geralmente considerado como uma atitude ou conjunto de atitudes face a um grupo, abrangendo um conjunto de sentimentos negativos (afectos), crenças (estereótipos) e intenções (disposições comportamentais) para agir desfavoravelmente em relação a grupos ou membros de grupos.

Ambas as definições apresentadas remetem para a concepção do preconceito como uma atitude, seguindo a proposta de Allport (1954). No entanto, diversos autores consideram que o preconceito não é simplesmente uma atitude. Na opinião de Blumer (1958, p. 3),

[...] o preconceito racial traduz-se basicamente numa consciência da posição social do grupo racial mais do que num conjunto de sentimentos que os membros de um grupo racial têm face aos membros de outro grupo racial.

Posteriormente, Jones (1972) propõe uma definição que visa a articulação entre estas duas concepções, definindo o preconceito como

[...] uma atitude negativa em relação a uma pessoa ou um grupo baseada num processo de comparação social no qual o grupo de pertença é tomado como ponto de referência. A manifestação comportamental do preconceito é a discriminação [...]. (JONES, 1972, p. 3-4),

cujo objectivo é manter a posição favorável do próprio grupo. Ora, esta definição de preconceito é extremamente semelhante à que foi proposta pelo sociólogo William Graham Sumner (1906/1940) no seu trabalho pioneiro sobre etnocentrismo.

Na aceção de Sumner (1906/1940, p. 13), o etnocentrismo é “uma forma de ver em que o grupo de pertença é o centro do universo e todos os outros são avaliados tendo como referência o grupo próprio”. Segundo o autor, cada grupo cultiva o seu orgulho e vaidade próprios, exhibe ritualmente a sua superioridade, exalta os seus próprios deuses e considera com desconfiança os ‘estrangeiros’. Cada grupo pensa que os seus próprios costumes e normas são os melhores, e vê-se como o único detentor da ‘verdade’. Na opinião de Sumner, o etnocentrismo é fenómeno universal (observável em todos os povos humanos) e global (englobando componentes cognitivas, afectivas, avaliativas e comportamentais). Segundo o autor, cada grupo se definiria a si mesmo como o único representante da ‘humanidade’, excluindo os outros e elegendo o ‘nós’ como

o ‘verdadeiro Homem’, por oposição ao ‘outro’ que seria em certo grau ‘desumanizado’. (SUMNER, 1906/1940, p. 12-29)

Mas, quando falamos de ‘desumanização’ do outro, ainda estamos no domínio do etnocentrismo? Ou já entrámos no domínio do racismo? Como veremos neste capítulo, determinados grupos desenvolveram ao longo da história da humanidade ideologias que lhes permitiram legitimar o tratamento desumano infligido a outros grupos. De facto, o ‘Homem Branco’ durante os últimos séculos tem efectuado uma acção sistemática para levar outros grupos a partilhar a sua ‘definição de realidade’, na qual ele representa a ‘humanidade’, enquanto os outros são remetidos para papéis subordinados, servindo os interesses dos que se situam no topo da hierarquia simbólica. (AMÂNCIO, 1998; CABECINHAS, 2007; CHOMBART DE LUAWÉ, 1983-1984)

Entramos então no domínio da dominação simbólica: determinados grupos (dominantes) desenvolveram ideologias que lhes permitiram legitimar o tratamento ‘desumano’ dos outros grupos (dominados). Como veremos, o ‘Homem Branco’ nos últimos séculos tem efectuado uma acção sistemática para levar outros grupos a partilhar a sua ‘definição de realidade’, na qual ele representa a ‘universalidade’, enquanto os outros são remetidos para a ‘especificidade’ de determinado papel. (AMÂNCIO, 1998; CHOMBART DE LAUWE, 1983-1984)

Como tem sido demonstrado por inúmeros estudos na área da psicologia social, esse sistema de dominação simbólica pode conduzir os membros dos grupos dominados a uma visão negativa do seu próprio grupo, o que implica efeitos nefastos para a autoestima dos indivíduos. (LEWIN, 1997; PHINNEY, 1990) As consequências sobre a autoestima dependem da percepção da legitimidade da discriminação. Os membros dos grupos dominados podem interiorizar a sua suposta inferioridade, tomando como

legítima a posição dos grupos dominantes. (JOST; BANAJI, 1994) Numerosos estudos demonstram os impactos negativos da baixa autoestima na capacidade de realização acadêmica e profissional dos membros de grupos de baixo estatuto social, o que conduz preservamente à autoconfirmação da ‘profecia’ que recai sobre eles. (MERTON, 1970)

Frequentemente, os próprios alvos do racismo interiorizam a hierarquia que lhes é transmitida, o que funciona como estigma. (GOFFMAN, 1988) No entanto, quando os membros dos grupos dominados tomam consciência da arbitrariedade e ilegitimidade da discriminação, reivindicam uma identidade positiva e não sentem a sua autoestima ameaçada. (KHAN; VALA, 1999) No entanto, não deixa de ser paradoxal que mesmo quando envolvidos em lutas colectivas contra a discriminação (*Négritude*, *Black Power* etc.), recorram frequentemente a autodesignações racializadas que coincidem, frequentemente, com as usadas nos discursos racistas dando assim uma continuidade perversa ao que querem eliminar.

O racismo partilha alguns aspectos com o etnocentrismo: a *diferenciação* face ao outro, diferenciação essa que é acompanhada por uma *inferiorização* do outro. No entanto, possui aspectos distintos tanto no grau com que a ‘desumanização’ do outro é operada cognitivamente como na forma como é mantida e reforçada socialmente. (CABECINHAS, 2007)

No seio da Psicologia Social, o racismo é geralmente considerado como um tipo particular de preconceito em que os alvos da atitude negativa são pessoas de determinada ‘raça’ (*negros*, *índios* etc.). Por exemplo, Richards (1997) define o racismo da seguinte forma: “o termo racismo será usado para referir atitudes e práticas que sejam explicitamente hostis e denegritórias em relação a pessoas definidas como pertencendo a outra ‘raça’”. (RICHARDS, 1997, xi)

Outras definições, especificam que a ‘raça’ em questão é a ‘raça negra’. Por exemplo, Essed (1991) define o racismo como “cognições, acções e procedimentos que contribuem para o desenvolvimento e perpetuação de um sistema em que os Brancos dominam os Negros”. (ESSED, 1991, p. 39) Esta definição tem o interessante aspecto de salientar os aspectos estruturais do racismo: o desenvolvimento e manutenção de um sistema social, sistema esse que favorece uma ‘raça’ – os *brancos* – em detrimento de um outra – os *negros*. No entanto, tem a desvantagem de especificar quem são os agentes e quem são os alvos do racismo. De facto, frequentemente a definição de racismo é restringida ao racismo contra os *negros*, levando ao esquecimento de outras das suas vítimas (por exemplo, os *índios*).

Algumas definições salientam os aspectos ideológicos do racismo e o facto deste implicar uma hierarquização dos grupos sociais. Por exemplo, Bobo e Fox (2003, p. 319) definem o racismo como

[...] um conjunto de condições institucionais de desigualdade e uma ideologia de dominação racial, sendo esta última caracterizada por um conjunto de crenças que sustentam que o grupo racial subordinado é biológica ou culturalmente inferior ao grupo racial dominante.

A ênfase nos aspectos ideológicos e institucionais do racismo é particularmente evidente nos trabalhos desenvolvidos fora da Psicologia Social. De facto, no seio desta disciplina são frequentes os trabalhos que estudam o fenómeno numa perspectiva a-histórica e sem ter em conta as assimetrias de estatuto e de poder envolvidas. No entanto, a compreensão deste complexo fenómeno exige a convocação de diversos níveis de análise (DOISE, 1982), alguns dos quais têm sido negligenciados pela Psicologia Social.

Em contrapartida, a literatura sociológica tem enfatizado sobretudo as dimensões ideológicas e institucionais do racismo. Por exemplo, Taguieff (1997) refere que o conceito de *racismo* apresenta uma diversidade de conotações. Num sentido restrito, o racismo é definido como doutrina, dogma, ideologia ou conjunto de crenças. Num sentido mais lato, o conceito envolve também o preconceito e os comportamentos discriminatórios. Enquanto ideologia, o racismo consiste num sistema de crenças fabricado na ciência com objectivos políticos claros: legitimar um sistema social com fortes desigualdades sociais que estabelecia claramente a posição que os diferentes grupos humanos deveriam ocupar na hierarquia social, grupos esses definidos e reconhecidos a partir de características físicas que eram supostas traduzir as suas capacidades intelectuais e as suas aptidões. (TAGUIEFF, 1997; WIEVIORKA, 1995)

Ao longo da história, o racismo tem variado muito nos seus alvos (*negros, índios* etc.), nos mitos que o legitimam (inferioridade intelectual ou moral, perigosidade, incompatibilidade de culturas etc.), nos interesses que serve (exploração de mão-de-obra, manutenção da pureza racial, preservação da identidade nacional, ...) e nos modos de actuação (extermínio, perseguição, expulsão, segregação ou exclusão simbólica).

Nesse sentido, é muito difícil delimitar o conceito, sem cair em demasiadas restrições e sem o alargar demasiado. (MACHADO, 2000; MILES, 1989; TAGUIEFF, 1997) Por um lado, alargar demasiado o conceito pode contribuir para sua banalização, por outro, restringir em demasia é insuficiente para compreender a abrangência do fenómeno, sobretudo as suas manifestações actuais, mais subtis. (CABECINHAS, 2007; PETTIGREW; MEERTENS, 1995; VALA; BRITO; LOPES, 1999a)

No seio da antropologia, Van Den Berghe (1996) propôs uma das definições mais influentes de racismo:

Um conjunto de crenças que sustentam que as diferenças orgânicas geneticamente transmitidas (reais ou imaginárias) entre grupos humanos estão intrinsecamente associadas com a presença ou ausência de certas capacidades ou características socialmente relevantes, portanto tais diferenças são a base legítima para injustas distinções entre grupos socialmente definidos como raças. (VAN DEN BERGHE, 1996, p. 11)

Como salienta Pereira (2007), nesta definição está implícita a ideia de inferiorização e hierarquização entre os grupos, grupos esses que são percebidos como ‘raças’² – isto é, não se trata de ‘raças’ de facto, mas sim de um processo de racialização. É importante acrescentar que a percepção das diferenças físicas “reais ou imaginárias”³ é ela própria resultante das assimetrias de poder e de estatuto entre os grupos, já que é a existência de um padrão de referência previamente estabelecido que permite a percepção da diferença. (AMÂNCIO, 1998; DESCHAMPS, 1982) Nesse sentido, só as *minorias*⁴ são percebidas como diferentes. (VALA, 1999; WIEVIORKA, 1995)

Numa revisão sobre os conceitos de racismo e preconceito no seio da Psicologia Social, Lima (2002) sintetiza o que considera serem os seus elementos distintivos: o racismo consiste numa crença na distinção natural entre os grupos – distinção assente em *essências* percebidas como fixas e imutáveis –, enquanto que o preconceito não implica necessariamente um processo de essencialização; o racismo não existe apenas ao nível individual, mas sobretudo ao nível institucional e cultural, enquanto que o preconceito é uma atitude negativa, geralmente operacionalizada em termos de avaliações individuais sobre um determinado grupo-alvo.

O autor refere também os elementos que aproximam os dois conceitos:

Tanto o preconceito quanto racismo implicam a inferiorização do outro. Ambos têm as suas expressões ou formas de manifestação definidas em função dos contextos e normas sociais que estejam salientes no ambiente histórico onde não produzidos, pois cumprem determinadas funções sociais associadas à justificação e acomodação de relações intergrupais assimétricas. (LIMA, 2002, p. 29)

Lima define racismo como

[...] um processo de hierarquização, exclusão e discriminação contra um indivíduo ou toda uma categoria social que é definida como diferente com base numa marca física externa (real ou imaginária), a qual é resignificada em termos de uma marca cultural interna que define padrões de comportamento. (LIMA, 2002, p. 30)

Neste sentido, o racismo consiste numa “redução do cultural ao biológico, uma tentativa de fazer o primeiro depender do segundo”. (LIMA, 2002, p. 30) Como o autor salienta, o “racismo é mais do que um processo de percepção das diferenças físicas ou de ‘características culturais’, é um processo de construção e naturalização das diferenças”. (LIMA, 2002, p. 27)

Por seu turno, Cabecinhas salienta o carácter assimétrico do processo de naturalização das diferenças:

Consideramos como racista uma discriminação negativa (ao nível dos comportamentos, cognições ou emoções) quando esta se baseia numa diferença *essencial* entre o grupo de pertença e o(s) outro(s) grupo(s). Uma diferença essencial significa que é percebida como absoluta, fixa e imutável,

isto é, define fronteiras nítidas e intransponíveis entre os grupos. Esta diferenciação pode basear-se em critérios biológicos ou culturais, mas é sempre remetida para uma essência. No entanto, o carácter vinculativo dessa essência difere em função da posição relativa dos grupos: *marca* um dos grupos (grupo dominado), mas *liberta* o outro (grupo dominante), isto é, as fronteiras que delimitam os grupos são *impermeáveis* para uns e *fluídas* para outros. (LIMA, 2007, p. 72, grifos do autor)

O objetivo deste processo de naturalização é limitar a liberdade dos membros dos grupos de menor estatuto social, retremetendo-os para um conjunto de papéis específicos, de forma a manter e legitimar a posição privilegiada dos membros dos grupos dominantes. (CABECINHAS; AMÂNCIO, 2003)

Seguidamente, procedemos à contextualização do racismo do ponto de vista histórico, referindo brevemente alguns acontecimentos-chave que marcaram as relações entre grupos humanos ‘racializados’. Um dos acontecimentos-chave mais marcantes na história recente do racismo foi a Segunda Guerra Mundial. Neste sentido, dividimos entre o ‘antes’ e o ‘depois’ deste acontecimento, pois este marca o fim do ‘racismo científico’. Mas, como veremos, o fim do ‘racismo científico’ não significou o fim do racismo na sociedade. Este transformou-se e diversificou-se, o que levou alguns autores a falar de ‘racismos’ e não de ‘racismo’ para salientar a multiplicidade de manifestações. (PETTIGREW; MEERTENS, 1995; VALA, 1999) As duas secções seguintes serão dedicadas à discussão sumária do que se convencionou chamar os ‘velhos racismos’ e os ‘novos racismos’. No entanto, tal divisão não significa que se trata de racismos de natureza diferente, mas que as suas formas de expressão são diferenciadas.

2 'VELHOS' RACISMOS

Numa análise histórica do racismo nas sociedades ocidentais, Fredrickson (2002) argumenta que na Antiguidade clássica e na época medieval não havia 'consciência racial'. Na história da humanidade sempre existiram fenómenos de discriminação violenta associados à crença na superioridade de um grupo face a outros, porém a noção de 'raça' como critério para a diferenciação entre grupos humanos é relativamente recente em termos históricos (para revisões ver: BANTON, 2000; JAHODA, 1999).

Na Europa da época medieval a discriminação entre grupos era baseada sobretudo em categorias teológicas, sendo a grande clivagem entre 'cristãos' e 'não-cristãos'. Embora tratando-se de categorizações incidindo em aspectos culturais, as distinções baseadas em aspectos físicos estavam também presentes. Nas representações artísticas da época, os 'outros' surgem como seres estranhos, exóticos, resultantes da mistura de elementos humanos e animais. (JAHODA, 1999) Nas representações icónicas é comum o diabo ser negro ou estar vestido de negro, em oposição aos anjos brancos. As descrições dicotómicas entre o *branco* e o *negro*, sendo o primeiro associado a pureza e bondade e o segundo associado a impureza e maldade, ainda hoje perduram no discurso ocidental. (MATOS, 2006)

No final da Idade Média verificou-se um aumento dos contactos com populações de origens geográficas diversas. Os 'monstros' descritos na Antiguidade faziam parte das expectativas dos navegadores europeus, mas não foram encontrados nos 'novos mundos'. Pouco a pouco, a figura do 'monstro' popular foi substituída pela do 'selvagem' – ser humano semelhante ao macaco, despido, transportando um pau – simbolizando violência, lascividade, ausência de civilização, irracionalidade, imoralidade e pecado.

(JAHODA, 1999) O conceito de ‘raça’ começou então a fazer parte do pensamento europeu.

No século XVI a Europa tornou-se o ‘centro’ do mundo. Ao longo de séculos de conquistas e explorações coloniais, estabeleceu-se uma relação fortemente assimétrica com os Outros. O capitalismo e o desenvolvimento tecnológico consolidaram o domínio do Ocidente sobre as outras sociedades.

Mesmo quando a relação com os outros povos era marcada por um certo grau de atracção pelo exótico, prevaleceu a inferiorização. Por exemplo, na *carta de Pêro Vaz de Caminha sobre o achamento do Brasil*, dirigida a D. Manuel, a 1 de Maio de 1500, é evidente o encantamento suscitado pelos indígenas:

A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andavam nus, sem cobertura alguma. Não fazem o menor caso de encobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto. (CAETANO; ÁGUAS, 1987, p. 65)

No entanto, se o encantamento físico inicial é evidente, a admirável ‘inocência’ dos indígenas rapidamente se transformou em prova da sua irracionalidade e eventual ausência de ‘alma’.

Jenness (2001) argumenta que no início do período colonial, nos séculos XVI e XVIII, a justificação para a discriminação dos povos colonizados tinha por base factores de ordem cultural: o grau de civilização e a religião. Mas à medida que o colonialismo europeu se foi desenvolvendo, era necessário encontrar uma justificação para o tráfico de escravos e para o recurso massivo à exploração de mão de obra. A ideia de ‘raça’, construída na modernidade, serviu para legitimar a escravatura e tornou-se um dos pilares do sistema ideológico que susteve o colonialismo europeu.

O Iluminismo e o desenvolvimento da ciência moderna conduziram à formulação das primeiras teorias sobre a hierarquização dos seres humanos. (AMÂNCIO, 1998; JAHODA, 1999) A ciência moderna, desenvolvida nos séculos XVIII e XIX, definiu hierarquias claras que se traduziram na exclusão sistemática de vários grupos humanos aos quais não eram reconhecidas as qualidades humanas superiores – as crianças, as mulheres e os ‘selvagens’. Estas categorias surgem descritas como mais próximas da natureza do que da cultura, tendo em comum as seguintes características: curiosidade infantil, impulsividade, irritabilidade, irresponsabilidade e fraca capacidade intelectual. (CHOMBART DE LUAWÉ, 1983-1984; GUILLAUMIN, 1992)

O pensamento científico do Iluminismo tem sido apontado como a base científica para o que mais tarde viria a caracterizar o ‘racismo científico’. A noção de ‘raça’ estabelece uma ligação directa entre características físicas visíveis (fenótipo) e características profundas (genótipo), explicativas das diferentes aptidões e capacidades dos indivíduos. Esta noção apoiou-se na antropologia física clássica, que utilizava critérios morfológicos como a cor da pele, a forma craniana, a textura do cabelo, entre outros. As classificações que resultavam da aplicação desses critérios eram contraditórias e muito variáveis, mas essa variabilidade de resultados e ausência de rigor foi muitas vezes escamoteada. (GOULD, 1986)

O número de ‘raças’ humanas e a sua designação variava bastante em função das diversas teorias raciais propostas. No entanto, todas as teorias da raciologia clássica tinham em comum uma perspectiva hierarquizadora e desigualitária, isto é, a raciologia clássica sempre ordenou as ‘raças’ em “superiores e inferiores – ocupando invariavelmente os brancos o topo dessa hierarquia”. (CUNHA, 2000, p. 193-194)

A ‘ciência da classificação’ foi iniciada por Carl Linnaeus. Na sua taxonomia, com base numa multiplicidade de critérios, principalmente

de natureza fenotípica, os seres humanos foram classificados em quatro raças – *africanos*, *americanos*, *asiáticos* e *européus*. Cada uma destas raças foi caracterizada com alguns atributos específicos: por exemplo, os *africanos* foram descritos como negros, lentos de raciocínio, descontraídos e negligentes; os *americanos* como vermelhos, ávidos e combativos; os *asiáticos* como amarelos, inflexíveis, severos e avarentos; e os *européus* como belos, amáveis, inteligentes e inventivos. (LINNAEUS, 1767, p. 29)

Charles Darwin (1871) salientou a origem comum de todas as raças humanas e a superficialidade das diferenças raciais observadas. No entanto, apesar do seu esforço para combater as teorias que advogavam a origem separada das raças humanas, a sua teoria da evolução foi interpretada de formas contraditórias, servindo de inspiração para as teorias eugenistas que viriam a desenvolver-se mais tarde.

Uma das referências marcantes do ‘racismo científico’ foi Francis Galton, fundador de um laboratório de eugenia com vista ao aperfeiçoamento da espécie humana. Galton argumentou em defesa da eliminação progressiva dos ‘indesejáveis’ da sociedade, proibindo-lhes o casamento ou impondo a sua esterilização e, simultaneamente, tentou proteger, aperfeiçoar e multiplicar os indivíduos ‘mais aptos’, de melhor saúde física e moral. (GOULD, 1986)

Em meados do século XIX, os cientistas desenvolveram métodos de medição supostamente rigorosos (volume da caixa craniana, tempos de reacção, testes de inteligência etc.). Quaisquer que fossem os critérios utilizados pelos cientistas, os *brancos* eram sempre posicionados no topo da escala e os *negros* embaixo, ocupando os *amarelos* a posição intermédia, mas muito mais próximos dos últimos do que dos primeiros (para revisões ver: CABECINHAS, 2007; MONTAGU, 1997; RICHARDS, 1997).

No final do século XIX, as doutrinas raciais estavam extremamente divulgadas na Europa e nos Estados Unidos da América.

O determinismo biológico marcou profundamente a ciência moderna e propagou-se ao pensamento leigo, tornando-se um verdadeiro fenómeno social. Isto é, o discurso ‘científico’ da época estimulou e legitimou o discurso racista do senso comum, sendo essa herança ainda visível nos dias de hoje, apesar da descreditação científica das teorias racistas após a Segunda Guerra Mundial, como veremos na secção seguinte.

Segundo o historiador Valentim Alexandre, a ideologia dominante em Portugal durante o período colonial era extremamente etnocêntrica e desigualitária. Os trabalhos forçados, o tráfico de escravos e a escravatura eram considerados fundamentais para que as colónias africanas fossem rentáveis economicamente e a igualdade de direitos era considerada como uma simples utopia, já que os africanos não seriam capazes de evoluir sozinhos. A política colonial opressora era justificada através dos argumentos do ‘racismo científico’.

Durante o Estado Novo realizaram-se diversos congressos coloniais onde cientistas, políticos, militares e religiosos expuseram as suas teses sobre a ‘missão civilizadora’ do povo português e debateram as práticas a implementar para conseguir uma melhor adesão dos diversos povos indígenas à hegemonia dos valores portugueses. (CABECINHAS; CUNHA, 2003) Os *negros* eram vistos como ‘crianças grandes’, incapazes de dominar os seus impulsos e de tomar conta de si próprios. A imagem dos *negros* oscilava entre a atracção do exótico (o batuque, as danças, os ritmos e corpos sensuais) e a repulsa (a agressividade, a perigosidade, a feitiçaria e a sexualidade descontrolada eram algumas das características mais mencionadas). Durante este período, os *negros* eram vistos essencialmente como uma força de trabalho, mas também eram considerados como uma fonte de divertimento e entretenimento para o Homem Branco (especialmente as *mulatas...*⁵).

Após a Segunda Guerra Mundial, num contexto político e social europeu onde o princípio da ‘assimilação’ fora substituído por uma cada vez maior autonomia e mesmo independência, o *luso-tropicalismo* de Gilberto Freyre (1999) – segundo o qual os portugueses teriam uma especial aptidão para lidar com os povos dos trópicos e para a ‘miscibilidade’⁶ – transformou-se num instrumento de justificação para a afirmação da especificidade do colonialismo português. No entanto, este mito não se dissipou com o fim do império colonial em 1975, continuando a circular de forma difusa na sociedade portuguesa ainda nos dias de hoje. (ALEXANDRE, 1999; VALENTIM, 2003)

3 ‘NOVOS’ RACISMOS

Como referimos anteriormente, a Segunda Guerra Mundial constitui um acontecimento marcante na história recente do racismo, conduzindo a um ponto de viragem no posicionamento político e científico face à ‘raça’. O genocídio de milhões de ‘judeus’ e ‘ciganos’, em nome da pureza racial, alertou o mundo para os efeitos perversos do pensamento racista. Após o Holocausto poucos cientistas continuaram a defender hierarquias raciais e no mundo político diversas medidas foram tomadas no sentido de promover a igualdade entre os seres humanos.

Um dos marcos fundamentais na implementação das políticas de igualdade foi a proclamação da Declaração Universal dos Direitos do Homem⁷ pela Organização das Nações Unidas (ONU), no dia 10 de Dezembro de 1948:

Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos [...] (§1º); Todos os seres humanos podem in-

vocar os direitos e as liberdades proclamados na presente Declaração, sem distinção alguma, nomeadamente de raça⁸, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política ou outra, de origem nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação [...] (§2º).

Nas décadas de 1950 e 1960, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) promoveu amplas investigações interdisciplinares sobre a questão racial, cujos resultados foram debatidos por quatro equipas diferentes e que deram origem a quatro Declarações sobre a ‘raça’ agrupadas no livro *Le Racisme Devant la Science*. (UNESCO, 1973) Neste livro procede-se a uma desmontagem detalhada do carácter falacioso das ‘provas’ da superioridade *branca* e recomenda-se o abandono da palavra ‘raça’ no meio científico e o uso de designações consideradas menos discriminatórias, como por exemplo ‘grupo étnico’.

Desde então, o termo ‘grupo étnico’ tem sido empregue para referir grupos sociais minoritários, que são percebidos e classificados em função da sua diferenciação cultural face aos padrões estabelecidos pela cultura dominante. Todavia, o pensamento leigo acompanhou esta deslocação da ‘raça’ para os ‘grupos étnicos’, sendo as ‘práticas culturais’ percebidas como rígidas e imutáveis, e até mesmo geneticamente herdadas. (REX, 1986) Assim, frequentemente, a cultura não é entendida como algo fluido e dinâmico, mas como algo fixo análogo à ‘raça’.

Como salientámos anteriormente, apenas os grupos destituídos de poder ou de estatuto social são objecto deste processo de naturalização. Assim, o deslocamento da percepção das diferenças entre os grupos humanos, do polo das características físicas ou raciais para o polo das características culturais, permanece um processo de naturalização da diferença, isto é, a um processo de

racialização seguiu-se um processo de *etnicização*. (VALA; BRITO; LOPES, 1999)

Assim, apesar de estar cientificamente desacreditado, o mito da ‘raça’ (MONTAGU, 1997) continua a existir no pensamento leigo. O facto da hierarquização racial ter sido banida do discurso público não significa o fim do racismo. Como o argumento da desigualdade e da hierarquização racial é actualmente contra-normativo, enfatizam-se as diferenças culturais.

Na maioria dos países ocidentais, a aplicação dos princípios de igualdade contidos nas declarações e leis que se foram produzindo ao longo da segunda metade do século XX conferiu um padrão legal a esses princípios, com a especificação de punições severas para a discriminação com base em critérios raciais. Discriminar com base em supostas hierarquias raciais passou a ser, não apenas antinormativo, mas um crime grave que deve ser punido exemplarmente.

Face a estas novas normas sociais, a discriminação racial passou a ser expressa sem evocar a ideia de ‘raça’. Segundo Augoustinos e Reynolds (2001, p. 3):

o racismo contemporâneo justifica e legitima as desigualdades entre grupos, não com base na biologia ou na “cor da pele”, mas com o argumento que determinados grupos violam valores sociais fundamentais, tais como a ética do trabalho, autonomia, auto-disciplina e realização individual.

Na década de setenta, à medida que os afro-americanos conquistavam um maior protagonismo social e ocupavam lugares até aí reservados à maioria branca, na sequência do fim da segregação racial, foi crescendo nos euro-americanos um sentimento de ‘ameaça’. Estas alterações políticas e sociais levaram os cientistas sociais

a desenvolver novos conceitos com o objectivo de estabelecer uma distinção entre as expressões tradicionais e as novas formas de racismo. (GAERTNER; DOVIDIO, 1986; JONES, 1972; KATZ; HASS, 1988; MCCONAHAY, 1986; SEARS, 1988)

A renovação conceptual ocorreu inicialmente no sentido de apreender as novas expressões de racismo no seio da sociedade americana e em seguida alargou-se aos países europeus, para caracterizar as formas de racismo contemporâneas em relação aos imigrantes e minorias étnicas. (PETTIGREW; MEERTENS, 1995)

Por exemplo, Jones (1972) refere um racismo 'cultural' nos EUA. Segundo o autor, na opinião dos indivíduos preconceituosos, as minorias seriam discriminadas por razões que lhes são intrínsecas: por partilharem uma cultura que não lhes permite uma boa adaptação às exigências do sistema económico capitalista (o individualismo meritocrático, a orientação para o poder e o êxito). Isto é, uma vez que já não é politicamente correcto afirmar publicamente que os *negros* possuem capacidades intelectuais e aptidões inferiores aos *brancos*, atribuir-se-lhes a responsabilidade da discriminação de que são vítimas por não aderirem aos valores necessários para serem bem-sucedidos nas sociedades ocidentais e por supostamente não efectuarem um esforço de adaptação.

Por seu turno, Pettigrew e Meertens (1995) distinguiram duas expressões de preconceito racial nas sociedades ocidentais contemporâneas: o preconceito *flagrante* (quente e directo) e o preconceito *subtil* (frio e indirecto). A partir da II Guerra Mundial, as sociedades ocidentais desenvolveram progressivamente uma norma social contra as formas tradicionais de expressão do racismo. A relação dos indivíduos com esta norma social pode assumir três formas: rejeição, aceitação ou internalização.

Segundo os autores, os indivíduos que rejeitam a norma antirracista não se inibem de exprimir publicamente o racismo tradicional,

sendo as suas respostas claramente antinormativas (racismo flagrante). Os indivíduos que aceitam a norma não exprimem o racismo na sua forma tradicional, mas manifestam expressões mais subtis de racismo, que não violam a norma antirracista, uma vez que esta incide apenas sobre as expressões tradicionais do racismo (racismo subtil). Por sua vez, os que internalizaram a norma, rejeitam ambas as formas de racismo, uma vez que a norma antirracista se enquadra no quadro de valores igualitários mais gerais (igualitarismo). Resumindo: o racismo flagrante é claramente antinormativo; o racismo subtil corresponde à aceitação da norma, acompanhada de expressões de racismo não censuradas por esta; e igualitarismo corresponde à internalização da norma, com base em valores igualitários.

O racismo flagrante encontra-se associado à diferenciação no plano biológico (racialização) enquanto que o racismo subtil se associa à diferenciação no plano cultural (etnicização). Como salientam Vala, Brito e Lopes (1999b), o facto de ambos se encontrarem fortemente correlacionados “mostra que se está perante duas dimensões diferentes de um mesmo fenómeno”. (VALA; BRITO; LOPES, 1999b, p. 37)

Os estudos realizados por Pettigrew e Meertens (1995) envolveram amostras representativas de quatro países europeus, questionadas sobre diferentes grupos-alvo: na Inglaterra os grupos-alvo foram os ‘antilhanos’ e os ‘asiáticos’; em França os ‘norte-africanos’ e os ‘asiáticos’; na Holanda os ‘surinameses’ e os ‘turcos’; e na Alemanha os ‘turcos’. (PETTIGREW; MEERTENS, 1995) Posteriormente estes estudos foram replicados noutros países europeus que entretanto se tornaram também eles países de imigração. Por exemplo, em Portugal o grupo-alvo foram os ‘imigrantes negros’. (VALA; BRITO; LOPES, 1999a)

Em todos os países verificou-se uma maior adesão ao racismo subtil do que ao racismo flagrante, o que apoia a hipótese de que o

racismo flagrante é percebido como antinormativo, mas não o racismo subtil. Contudo, não devemos “esquecer que os dados foram recolhidos através de questionário, quer dizer, em condições que não facilitam a expressão do racismo tradicional antinormativo, e em que os respondentes têm controlo sobre as suas respostas”. (VALA; BRITO; LOPES, 1999b, p. 38) Na opinião de Vala (1999), relativamente a outras conceptualizações sobre os ‘novos racismos’, a proposta de Pettigrew e Meertens (1995) tem a vantagem de colocar claramente a análise do racismo no âmbito dos processos intergrupais e de realçar a importância das questões de ordem normativa nas novas expressões do racismo.

Nos anos noventa, os crescentes fluxos de imigração na Europa e o aumento da visibilidade da discriminação racial e étnica levaram à criação do Observatório Europeu do Racismo e da Xenofobia (EUMC), do qual Portugal se tornou membro. As políticas adoptadas em Portugal relativamente à imigração e ao combate à discriminação estão em consonância com as preconizadas pela União Europeia, embora haja consideráveis variações entre os países da união.

A partir da segunda metade da década de noventa, a problemática da imigração tem vindo a ocupar um lugar cada vez mais central na opinião pública portuguesa. O discurso ‘antirracista’ passou a assumir uma posição central no debate público e político, tendo frequentemente lugar de destaque na *agenda* mediática. (FERIN, 2003; FERIN et al., 2006)

Em 1996 foi instituído o Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (actual Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural – ACIDI) cujas funções fundamentais são “contribuir para a melhoria das condições de vida dos imigrantes em Portugal” e “combater o racismo e a xenofobia”.⁹ Posteriormente, foram criados outros organismos oficiais de luta

antidiscriminação, entre os quais se destaca a Comissão para a Igualdade e contra a Discriminação Racial em 2000.

O discurso político oficial é um discurso antidiscriminação e de incentivo à integração das minorias na sociedade portuguesa, no entanto, tal como se verifica noutros países europeus, a discriminação racial persiste, quer ao nível dos comportamentos individuais como ao nível das instituições. (MACHADO, 2006; MARQUES, 2007)

Jorge Vala e colaboradores realizaram um estudo pioneiro que permitiu aferir e evidenciar as novas formas de racismo em Portugal. Os autores analisaram as atitudes dos portugueses ‘brancos’, residentes na área da Grande Lisboa, face aos imigrantes ‘negros’ em Portugal. Os resultados obtidos em Portugal em relação aos ‘negros’ foram semelhantes aos encontrados noutros países europeus em relação a diferentes grupos-alvo, demonstrando que:

As crenças racistas se organizam em Portugal de forma semelhante à de outros países europeus; que os factores que estão na sua génese não são, significativamente, diferentes daqueles que subjazem ao racismo subtil ou flagrante noutros países. (VALA; BRITO; LOPES, 1999a, p. 55)

Assim, os portugueses parecem ter interiorizado a norma antirracista vigente na sociedade, o que os impede de exprimir publicamente formas de discriminação flagrantes, que contrariem claramente essa norma. No entanto, as suas respostas revelam formas de discriminação mais subtis que, não contrariando claramente a norma antirracista, não deixam de ser formas de discriminação. Assim, como afirma Vala (1999, p. 7), é possível “[...] descortinar fortes continuidades do fenómeno do racismo entre contextos sociais muito diversificados”. Estes resultados colocam em causa o mito luso-tropicalista

segundo o qual os portugueses seriam menos racistas do que os outros povos europeus.

Este padrão de resultados foi posteriormente replicado e aprofundado num estudo que realizámos em diversas zonas do país. (CABECINHAS, 2007) Nesse estudo averiguámos as percepções e as atitudes dos portugueses face a seis grupos-alvo, cinco definidos a partir da nacionalidade (angolanos, cabo-verdianos, guineenses, moçambicanos e são-tomenses) e um a partir da cor da pele (imigrantes negros). Os níveis de racismo não variaram significativamente em função das cinco nacionalidades africanas, mas variaram em função do tipo de categorização. Nas subescalas de racismo subtil, verificaram-se menores níveis de discriminação para o grupo-alvo ‘negros’ do que para cada um dos grupos africanos, mas não houve qualquer efeito do tipo de categorização nas subescalas de racismo flagrante. O facto de se terem observado diferenças em função do tipo de categorização nas medidas mais ‘veladas’ de discriminação, mas não nas medidas mais ‘evidentes’, reforça uma interpretação normativa destes resultados. Na nossa opinião, as diferenças observadas em função do tipo de categorização devem-se ao facto da designação ‘negros’ ser reconhecida como activando respostas conotadas com ‘racismo’. Estando os inquiridos cientes das normas sociais em vigor contra a discriminação baseada na cor da pele é provável que a inibição provocada pela designação ‘negros’ seja mais forte do que a desencadeada pelas designações nacionais. Ora, essa inibição será tanto mais forte quanto maior for a ‘validade facial’ das medidas de discriminação. Assim, as medidas de racismo flagrante são automaticamente reconhecidas como ‘discriminatórias’, activando de imediato a norma antidiscriminação. Nas medidas mais subtis de discriminação, a activação dessa norma é facilitada pela designação ‘negros’.

Realizámos ainda um conjunto de estudos sobre os estereótipos dos portugueses sobre os imigrantes africanos residentes em

Portugal, em função de três dimensões de análise: o conteúdo, a valência e o grau de variabilidade. Ao nível dos conteúdos dos estereótipos, verifica-se igualmente a herança das velhas dicotomias coloniais. Os estudos demonstraram que os ‘novos estereótipos’ são aparentemente mais positivos, mas escondem uma constância da ideologia que subtilmente perdura: as dimensões mais valorizadas nas sociedades ocidentais (autonomia, individualidade, competência, responsabilidade) são atribuídas ao grupo dominante, mas continuam a ser negadas aos imigrantes africanos, cuja representação permanece com forte ligação à ‘natureza’. (AMÂNCIO, 1998; CABECINHAS, 2007; DESCHAMPS et al., 2005)

As dimensões de conteúdo estruturantes dos estereótipos são a instrumentalidade e a competência para o grupo dominante e a expressividade e o exotismo para os grupos minoritários. As representações raciais durante o período colonial continuam a estruturar o pensamento sobre *nós* e os *outros*, embora recorrendo a uma linguagem mais subtil.

Como vimos ao longo deste capítulo, as expressões de racismo estão extremamente dependentes do contexto histórico e social. Actualmente, nas sociedades ocidentais assiste-se à permanência de fenómenos racistas, mas estes são cada vez menos justificados pela percepção de diferenças raciais e cada vez mais pela percepção de diferenças culturais ou religiosas. Verifica-se uma grande ambiguidade nas expressões de racismo, que surgem quase sempre dissimuladas. Os resultados de diversos estudos recentes mostram que o racismo sofreu uma metamorfose nas suas formas de expressão, mas não desapareceu. As expressões públicas de racismo mudaram muito nas últimas décadas, mas as grandes clivagens entre grupos humanos permanecem. A cor da pele continua a ‘marcar’ os indivíduos e a determinar oportunidades desiguais.

NOTAS

- ¹ Doutora em Ciências da Comunicação, Universidade do Minho/Portugal e Professora Auxiliar do Departamento de Ciências da Comunicação, Universidade do Minho/Portugal.
- ² Neste capítulo quando nos referimos a ‘raças’ e a ‘grupos étnicos’ estamos a referir-nos a grupos racializados ou etnicizados.
- ³ É precisamente porque as diferenças físicas nem sempre são pertinentes para as classificações raciais que, ao longo da história, grupos discriminados foram obrigados a usar sinais distintivos, como sucedeu, por exemplo, com os judeus durante o nazismo.
- ⁴ O uso contemporâneo do termo *minoría* reveste-se de uma grande ambivalência. Este termo tanto pode designar simplesmente uma minoria quantitativa (isto é, em estatuto numérico) como uma minoria qualitativa (isto é, em estatuto social, prestígio ou poder). Por exemplo, na grande maioria dos casos os *imigrantes* são grupos duplamente minoritários (em termos quantitativos e qualitativos). Outros grupos constituem minorias qualitativas apesar de serem maiorias quantitativas: o caso dos ‘negros’ durante o regime de *apartheid* na África do Sul, por exemplo. De igual modo podemos observar minorias quantitativas que são maiorias qualitativas: por exemplo, as elites políticas. (LORENZI-CIOLDI, 2002)
- ⁵ Na célebre obra *Casa Grande e Senzala*, Gilberto Freyre refere: “[...] a mulher mulata tem sido a preferida dos portugueses para o amor, pelo menos para o amor físico. [...] Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar”. (FREYRE, 1999, p. 85)
- ⁶ “Quanto à miscibilidade, nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto os portugueses. Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia da ação colonizadora. A miscibilidade, mais do que a mobilidade, foi o processo pelo qual os portugueses compensaram-se da deficiência em massa ou volume humano para a colonização em larga escala e sobre áreas extensíssimas”. (FREYRE, 1999, p. 84)
- ⁷ Embora esta Declaração tenha sido ratificada por 159 países, a realidade tem ficado sempre aquém das palavras. Dez anos depois desta declaração, instalou-se oficialmente o regime de *apartheid* na África do Sul (1958-1991) e nos

Estados Unidos da América, só em 1964, foi aprovado o *Act of Civic Rights*, depois de intensas lutas e manifestações pela igualdade de direitos.

⁸ De notar que ‘raça’ aparece sem aspas. De facto, o uso de aspas para referir a ‘raça’ só se começou a vulgarizar nas ciências sociais nos anos oitenta.

⁹ Disponível em: <www.acidi.gov.pt>.

REFERÊNCIAS

ACADEMIA DE CIÊNCIAS DE LISBOA. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Lisboa: Verbo, 2001.

ALEXANDRE, V. O Império e a idéia de raça (séculos XIX e XX). In: VALA, J. (Org.). *Novos racismos: perspectivas comparativas*. Oeiras: Celta, 1999. p. 133-144.

ALLPORT, G. W. *The nature of prejudice*. Cambridge, MA: Addison-Wesley, 1954.

AMÂNCIO, L. Sexismo e racismo: dois exemplos de exclusão do ‘Outro’. In: ARAÚJO, H. G. de.; SANTOS, M.; SEIXAS, P. C. (Org.). *Nós e os outros: a exclusão social em Portugal e na Europa*. Porto: S.P.A.E., 1998. p. 79-88.

AUGOUSTINOS, M.; REYNOLDS, K. J. (Ed.). *Understanding prejudice, racism, and social conflict*. London: Sage, 2001.

BANTON, M. Race: as a classification. In: CASHMORE, E. et al. (Org.). *Dictionary of race and ethnic relations*. 4th. Londres: Routledge, 1996. p. 294-296.

BLUMER, H. Race prejudice as a sense of group position. *Pacific Sociological Review*, v. 1, n. 1, p. 3-7, 1958.

BROWN, R. *Prejudice: its social psychology*. Oxford: Blackwell, 1995.

BURGUIÈRE, A.; GREW, R. (Ed.). *The construction of Minorities: cases for comparison across time and around the world*. Michigan: University of Michigan, 2001.

CABECINHAS, R. *Preto e branco: a naturalização da discriminação racial*. Porto: Campo das Letras, 2007.

CABECINHAS, R.; AMÂNCIO, L. A naturalização da diferença: representações sobre raça e grupo étnico. In: JORNADA INTERNACIONAL SOBRE REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, 3., 2003, Rio de Janeiro. *Actas...* Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro: *Maison des Sciences de l'Homme*, 2003. p. 982-1007.

CABECINHAS, R.; CUNHA, L. Colonialismo, identidade nacional e representações do 'negro'. *Estudos do Século XX*, n. 3, p. 157-184, 2003.

CAETANO, M. P.; ÁGUAS, N. *Carta de Pêro Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*. Mem Martins: Europa-América, 1987.

CHOMBART DE LUAWÉ, M. J. La représentation des catégories sociales dominées, rôle social, intériorisation. *Bulletin de Psychologie*, n. 37, p. 877-886, 1983-1984.

CUNHA, M. I. A natureza da 'raça'. *Cadernos do Noroeste*, n. 13, p. 191-203, 2000. Sociedade e Cultura 2.

DESCHAMPS, J. C. Social identity and relations of power between groups. In: TAJFEL, H. (Ed.). *Social identity and intergroup relations*. Cambridge: Cambridge University, 1982. p. 85-98.

_____. et al. Intergroup relations, racism and attribution of natural and cultural traits. *Psicología Política*, n. 30, p. 27-39, 2005.

DOISE, W. *L'Explication en psychologie sociale*. Paris: Universitaire de France, 1982.

ESSED, P. *Understanding everyday racism: an interdisciplinary theory*. Newbury Park: Sage, 1991.

FENTON, S. *Ethnicity: racism, class and culture*. Hong Kong: Rowman e Littlefield, 1999.

FERIN, I. Imagens da imigração em Portugal. *Media & Jornalismo*, v. 1, n. 2, p. 71-87, 2003.

_____. et al. *Media, imigração e minorias étnicas II*. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2006.

FREDRICKSON, G. M. *Racism: a short history*. Princeton: University, 2002.

FREYRE, G. *Casa grande e senzala*. 34. ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.

GAERTNER, S. L.; DOVIDIO, J. F. The aversive form of racism. In: DOVIDIO, J. F.; GAERTNER, S. (Ed.). *Prejudice, discrimination, and racism*. Nova Iorque: Academic, 1986. p. 61-89.

GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

GOULD, S. J. *O polegar do panda: reflexões sobre a história natural*. Lisboa: Gradiva, 1986.

GUILLAUMIN, C. *Sexe, race et pratique du pouvoir: l'idée de nature*. Paris: Côté-femmes, 1992.

HAMILTON, D. L. ; GUIFFORD, R. K. Illusory correlation in interpersonal perception: a cognitive basis of stereotypic judgments. *Journal of Experimental Social Psychology*, n. 12, p. 392-407, 1976.

JACKSON, J. S.; BROWN, K. T.; KIRBY, D. C. International perspectives on prejudice and racism. In: EBERHARDT, J. L.; FISKE, S. T. (Ed.). *Confronting racism: the problem and the response*. Thousand Oaks: Sage, 1998. p. 101-135.

JAHODA, G. *Images of savages: ancient roots of modern prejudice in Western culture*. London: Routledge, 1999.

JENNESS, D. Origins of the myth of race. In: CASHMORE, E.; JENNINGS, J. (Ed.). *Racism: essential readings*. Thousand Oaks: Sage, 2001. p. 304-310.

JONES, J. M. *Prejudice and racism*. New York: McGraw-Hill, 1972.

JOST, J. T.; BANAJI, M. R. The role of stereotyping in system-justification and the production of false consciousness. *British Journal of Social Psychology*, v. 33, n. 1, p. 1-27, 1994.

KATZ, D.; BRALY, K. W. Racial stereotypes of one hundred college students. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, v. 28, p. 280-290, 1933.

_____. Racial prejudice and racial stereotypes. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, n. 30, p. 175-193, 1935.

KATZ, I.; HASS, R. G. Racial ambivalence and American value conflict: correlational and priming studies of dual cognitive structures. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 55, p. 893-905, 1988.

KHAN, S.; VALA, J. *Jovens 'negros' imigrantes num processo de aculturação*. 1999. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto Superior da Ciência do Trabalho e da Empresa, Lisboa, 1999.

LEWIN, K. *Resolving social conflicts e field theory in social science*. Washington: APA, 1997.

LIMA, L. Atitudes: Estrutura e mudança. In: VALA, J.; MONTEIRO, M. B. (Coord.). *Psicologia social*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

LIMA, M. E. *Normas sociais e racismo: efeitos do individualismo meritocrático e do igualitarismo na infra-humanização dos negros*. 2002. Tese (Doutorado) - Instituto Superior da Ciência do Trabalho e da Empresa, Lisboa.

LIMA, M. E.; VALA, J. Sucesso social, branqueamento e racismo. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 20, n. 1, p. 11-19, 2004.

LINNAEUS, Carolus. *Systema naturae*. 1767. Disponível em: <<http://books.google.com>>. Acesso em: 2 nov. 2009.

LIPPMANN, W. *Public opinion*. Nova Iorque: Free, 1922.

LORENZI-CIOLDI, F. *Les Représentations des groupes dominants et dominés*. Grenoble: Universitaires de Grenoble, 2002. (Collections et agrégats)

MACHADO, F. L. Os novos nomes do racismo: Especificação ou inflação conceptual? *Sociologia, Problemas e Práticas*, v. 33, p. 9-44, 2000.

_____. Novos portugueses? Parâmetros sociais da identidade nacional dos jovens descendentes de imigrantes africanos. In: SILVA, M. C. (Ed.). *Nação e estado: entre o global e o local*. Porto: Afrontamento, 2006.

MARQUES, J. F. *Do 'não racismo' português aos dois racismos dos portugueses*. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 2007.

MATOS, P. F. *As cores do império: Representações raciais no império colonial Português*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

MCCONAHAY, J. B. Modern racism, ambivalence, and the modern racism scale. In: DOVIDIO, J. F.; GAERTNER, S. L. (Ed.). *Prejudice, discrimination, and racism*. Nova Iorque: Academic, 1986. p. 91-125.

MERTON, R. Contribuições à teoria do comportamento do grupo de referência. In: _____. *Sociologia: teoria e estrutura*. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

MILES, R. *Racism*. Nova Iorque: Routledge, 1989.

MONTAGU, A. *Man's most dangerous myth: the fallacy of race*. 6. ed. Londres: Sage, 1997.

PEREIRA, C. R. *Preconceito, normas sociais e justificações na discriminação: o modelo da discriminação justificada*. 2007. Tese (Doutorado) - Instituto Superior da Ciência do Trabalho e da Empresa, Lisboa.

PETTIGREW, T. F.; MEERTENS, R. W. Subtle and blatant prejudice in Western Europe. *European Journal of Social Psychology*, v. 25, p. 57-75, 1995.

PHINNEY, J. S. Ethnic identity in adolescents and adults: Review of research. *Psychological Bulletin*, v. 108, p. 499- 514, 1990.

REX, J. *Raça e etnia*. Lisboa: Estampa, 1986.

RICHARDS, G. *'Race', racism and psychology: towards a reflexive history*. Nova Iorque: Routledge, 1997.

SEARS, D. O. Symbolic racism. In: KATZ, P. A.; TAYLOR, D. A. (Ed.). *Eliminating racism: profiles in controversy*. New York: Plenum, 1988.

SUMNER, W. G. *Folkways: A study of the social importance of usages, manners, customs mores, and morals*. Nova Iorque: Ginn and Company, 1906/1940.

TAGUIEFF, P. A. *Le racisme : un exposé pour comprendre : un essai pour réfléchir*. Paris: Flammarion, 1997.

UNESCO. *Le racisme devant la science*. Paris: Gallimard, 1973.

VALA, J. (Org.). *Novos racismos: perspectivas comparativas*. Oeiras: Celta, 1999.

VALA, J.; BRITO, R.; LOPES, D. *Expressões dos racismos em Portugal*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 1999a.

_____. O racismo flagrante e o racismo subtil em Portugal. In: VALA, J. (Org.). *Novos racismos: perspectivas comparativas*. Oeiras: Celta, 1999b.

_____. A construção social da diferença: racialização e etnização das minorias. In: VALA, J. (Org.). *Novos racismos: perspectivas comparativas*. Oeiras: Celta, 1999.

VALENTIM, J. P. *Identidade e lusofonia das representações sociais de portuguesas e de africanos*. 2003. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Universidade de Coimbra.

VAN DER BERGHE, P. L. Race: as a synonym. In: CASHMORE, E. et al. (Org.). *Dictionary of race and ethnic relations*. 4th ed. Londres: Routledge, 1996.

WIEVIORKA, M. (Org.). *Racismo e modernidade*. Lisboa: Bertrand, 1995.

2

RAZÕES AFIRMATIVAS: PÓS-EMANCIPAÇÃO, PENSAMENTO SOCIAL E A CONSTRUÇÃO DAS ASSIMETRIAS RACIAIS NO BRASIL

Marcelo Paixão

Flávio Gomes¹

1 INTRODUÇÃO

A perspectiva de adoção das ações afirmativas em prol da população afrodescendente brasileira vem causando grande polêmica. Para os detratores desta proposta, tais medidas poderiam desde comprometer o princípio do mérito no acesso aos espaços públicos via concursos, a, no limite, colocar em xeque a unidade e a identidade nacionais. No mesmo sentido, para outros tantos, este tema é alheio à nossa realidade pátria, ingenuamente pacífica no plano das relações entre pessoas de grupos raciais distintos. Portanto, seria como se essa questão – problematização do baixo perfil da inserção social das pessoas negras em nossa sociedade – fizesse parte de um universo estranho às nossas melhores tradições sociais, políticas e culturais.

Desde o começo, podemos apontar que o ponto de vista dos autores do presente artigo caminha na direção contrária daquele modo de interpretação crítica às ações afirmativas. Assim, no presente artigo, ensaiamos uma reflexão sobre pós-emancipação, cidadania e políticas públicas, colocando em tela as desigualdades raciais e as narrativas envolventes. Será que o tema das relações raciais é propriamente uma novidade em nosso meio? Seria

correto dizer que no processo de construção do moderno projeto de *Estado-Nação* essa questão esteve ausente? Ou, por outro lado, em estando efetivamente presente no debate – conquanto de formas muitas vezes ocultas – que tipos de utopias ou ideários acabaram sendo mobilizados pelos pensadores das elites brasileiras, de tal modo a tornar, atualmente, o óbvio – isto é, a realidade das assimetrias raciais –, algo tão difícil de entender?

Motivados por essas questões iniciais, em uma tentativa de reflexão sobre algumas daquelas indagações, o presente artigo caminhará por mais seis partes, além desta introdução. Na segunda seção, a reflexão, mobilizando algumas ilustrativas passagens recolhidas pela pesquisa historiográfica, se centrará no debate sobre o significado das relações raciais no contexto posterior à abolição da escravatura, especialmente no início do século XX. Na terceira e quarta partes, estaremos mobilizando algumas passagens do pensamento social brasileiro, de extração culturalista, visando um melhor entendimento do papel que o debate sobre relações raciais exercia no interior daquela tradição. Nestes momentos também nos mobiliza o tema do moderno projeto de construção do *Estado-Nação* brasileiro e as possíveis consequências, ou sequelas, que tal matriz, uma vez levada a termo, poderia acarretar em termos das assimetrias sociorraciais em nosso País. Na sexta parte, são tecidas considerações sobre o modelo contemporâneo de classificação de cor ou raça no Brasil, incluindo a metafísica questão sobre, afinal, como se poderia identificar quem seria branco ou negro no Brasil? Finalmente, na conclusão, avançamos algumas reflexões sobre o significado das políticas de ações afirmativas para os afrodescendentes em termos de um novo projeto, alternativo, de país fundado em parâmetros democráticos e equitativos no plano social.

2 RAÇA NO CONTEXTO PÓS-ABOLIÇÃO: ALGUMAS PASSAGENS

A escravidão marcou a sociedade brasileira de várias formas. Foram quase 400 anos de trabalho compulsório com indígenas e africanos. Como apontara Joaquim Nabuco, no seu clássico, *O Abolicionismo*, “a escravidão procurou, por todos os meios, confundir-se com o país, e, na imaginação de muita gente, o conseguiu”. (NABUCO, 1999, p. 234) O fim da escravidão para várias sociedades nas Américas começou nas primeiras décadas do século XIX. O Brasil – que recebeu cerca de 40% de todos os africanos escravizados enviados para as Américas – foi o último País a abolir a escravidão. No alvorecer do século XX, setores das elites, intelectuais, cientistas e literatos já falavam da escravidão como coisa de um passado muito distante. (CUNHA, 2007) A ideia era apagar a “mancha” da escravidão e eliminar a memória das lutas abolicionistas oitocentistas. Escravos e libertos eram transformados em “negros” e “pretos” numa perspectiva racial de classificação estigmatizante das novas hierarquias sociais do século XX. A abolição não foi acompanhada de políticas públicas que garantissem terras, educação e direitos civis plenos aos descendentes de escravos e libertos. Pelo contrário, políticas públicas urbanas e higienistas refundaram as diferenças sob novas bases sociais e étnicas. Até a década de 1930, o *13 de maio* era feriado nacional e com festas cívicas, além de comemorações populares. Apesar da manutenção de faces da desigualdade, descendentes de escravos e mesmo libertos comemoravam – se não a cidadania plena – a liberdade conquistada com a Lei Áurea. O passado não era muito distante. Mesmo hoje não seria difícil encontrar pessoas de mais de 90 anos de idade, filhos diretos de escravos nascidos antes 1871, quando uma lei decretou o ventre livre para mães cativas. Caso seus pais tivessem também alcançado idade semelhante, teriam falado como foi ser escravo até os 20 anos de idade.

Podemos mesmo até fazer um cálculo, uma simulação. Um homem ou uma mulher hoje com 70 anos. Quem poderia ser? Um neto de escravos, filho de uma filha de libertos egressos do *13 de maio*. Se não, vejamos: alguém com 70 anos hoje teria nascido em 1938. Quando ele nasceu, sua mãe tinha 40 anos, portanto ela nasceu em 1898. Seu avô morreu aos 90 anos, quando ele tinha 18 anos de idade. Portanto, quando os seus avós morreram, era o ano de 1956. Portanto, nasceram por volta de 1866. Cinco anos antes da Lei do Ventre Livre de 1871. Assim seus avós podem ter sido escravos até os 22 anos de idade. Ou seja, a geração de pardos e pretos mais idosa, alcançada hoje nos censos modernos e abrangentes do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) pode ser filha e é predominantemente neta de ex-escravos do 13 de maio de 1888.

O fato é que ainda conhecemos pouco sobre o pós-emancipação no Brasil. O que representaram – em áreas rurais e urbanas – as primeiras décadas da liberdade para milhares de homens e mulheres – e seus filhos, netos e sobrinhos – que conheceram a escravidão? A propósito – cerca de três a quatro anos atrás – da exibição do capítulo final de uma telenovela (“Sinhá Moça”), é possível conectar reflexões sobre as expectativas da emancipação no Brasil e ao mesmo tempo as narrativas cristalizadas em manuais de história e sociologia. Na cena final apareciam duas gigantescas filas – paralelas e em sentidos contrários – uma de chegada à fazenda (no período pós 1888) era de imigrantes europeus que rumavam em direção ao trabalho livre, supostamente racional e capitalista. Todos brancos. Na fila de saída, surgiam ex-escravos e libertos negros, ao mesmo tempo expulsos, indesejados, ingratos ou obtusos que rumariam para as cidades a procura de emprego. Imagem caricata – muitos diriam – mas também indicativa de como a *intelligentsia* (literatos e intelectuais) percebeu o que muitos estudos chamariam de “transição”. (EINBERG, 1977; PAPALI, 2003; PENA, 2000)

Caricaturas ou não, tais imagens indicam projetos de *nação* no ontem e no hoje, ainda sólidos. Os mitos dos imigrantes radicais, inventando a história do trabalho e do progresso ou a sua inversão: milhares de negros analfabetos, miseráveis, despreparados, a indicar problemas sociais no futuro. Desqualificavam-se assim possibilidades de pensar experiências e expectativas do pós-emanipação, articulando fronteiras econômicas e agrárias abertas e a migração de microssociedades camponesas (roceiros, líberos, negros e mestiços). A história foi silenciada em narrativas. Um mar de progresso e civilização afogaria aqueles – supostamente – despreparados socialmente. Ou seja, silenciou-se fundamentalmente a história. Mas como este passado foi inventado?

No início de 1929, o periódico carioca *O Jornal* apresentava em suas páginas uma “preciosidade suburbana” de 114 anos: “um preto velho, curvado sobre um cacete nodoso, typo impressionante, que raramente se vê em nossa capital”. O homem havia procurado aquela redação no intuito de pedir ajuda para comprar uma passagem para a Barra do Piraí, onde iria visitar seu neto, mas, diante do olhar de espanto dos jornalistas, decidiu sentar para conversar e contar suas histórias do tempo em que era escravo: “Eu nasci em São João Del Rey, quando ainda estava no Brasil o sr. dom João, pai do primeiro imperador. Era molecote e pertencia ao sr. capitão Manoel Lopes de Siqueira”. Teria sido vendido para o coronel Ignácio Pereira Nunes, dono da fazenda da Cachoeira, em Paraíba do Sul. Ali labutava quando estourou a Revolução Liberal de 1842. Trabalhava tanto na lavoura como nas tropas que cruzavam o Vale do Paraíba, despejando café no porto do Rio de Janeiro. O ex-escravo chamava-se Hipólito Xavier Ribeiro e era morador do morro da Cachoeirinha, na Serra dos Pretos Forros (localizada entre os atuais bairros de Lins de Vasconcelos e Cabuçu, na zona norte do Rio de Janeiro). Ao longo de sua vida testemu-

nhou importantes acontecimentos da história do Brasil, entre os quais a Guerra do Paraguai, da qual participou:

– Quando o Imperador mandou chamar os moços brancos para servir na tropa de linha, nunca vi tanto rancho em biboca da serra, tanto rapaz fino barbudo que nem bicho escondido no mato [...] O recrutamento esquentou a cada fazendeiro. Para segurar o filho, agarrando a saia da mamãe, entregava os escravos. Entregava chorando porque um negro naquele tempo dava dinheiro. Eu fui num corpo de voluntários quase no fim da guerra, mas ainda entrei em combate em Mato Grosso. (Hipólito Xavier Ribeiro, 114 anos)

Terminado o conflito, Hipólito presenciaria outro fato marcante de nossa história: a abolição da escravidão, com a assinatura da Lei Áurea no dia 13 de maio de 1888. Ele ainda se lembrava bem dos festejos – “um batuque barulhento sapateado de pé no chão, um cateretê daqueles, correu de dia e de noite” – mas a recapitulação do passado foi interrompida pela dura realidade do presente. Quando já havia reunido uma plateia na redação que ouvia atentamente as suas histórias, o antigo escravo decretou: “se eu fosse contar tudo o que sei... não acabava hoje”. Queria mesmo era ajuda para comprar a passagem, pois “o tempo de hoje está pior do que no tempo do imposto do vintém” e “cadê dinheiro?”, e “a pé não chego lá, de trem não posso ir”. E foi-se embora. Um dos jornalistas que ouviu o relato descreveu o velho negro em sua crônica: “não obstante a sua idade avançada, apresenta aspecto sadio. É um preto alto, espadaúdo, ainda com esforço consegue-se empertigar com entusiasmo. Fala com pausa, como a inquirir o pensamento”. O relato de Hipólito Xavier Ribeiro, registrado mais de 40 anos após a assinatura da Lei Áurea, é um símbolo da me-

mória construída no Brasil em torno da Abolição. No discurso das elites, a escravidão deveria aparecer como resquício de um passado a ser derrotado, distante, velho e quase nunca alcançado pela memória. Um passado, se não exótico, quase surreal, como o próprio negro Hipólito.

Por que essa tentativa de apagar o passado? Por um lado, era preciso fazer vistas grossas às promessas, não cumpridas, de indenização pelos escravos libertos feitas aos fazendeiros. Por outro, era necessário colocar panos quentes nas expectativas de acesso à terra e autonomia nutridas pelos libertos e pela população negra em geral nas cidades e no interior. Numa carta enviada a familiares em Valença, em abril de 1889, uma tal Pequetita Barcelos já se referia ao 13 de maio como o “malfadado dia”, afirmando que os libertos preparavam “balas para os republicanos” e que só pensavam em “política e raça”. O contexto era o temor da *Guarda Negra*, da propaganda republicana e de uma suposta retaliação política. Enquanto a população negra adulta podia ser apelidada como os “13 de maio”; fazendeiros insatisfeitos eram chamados de “republicanos do 14 de maio”, ou seja, aqueles que aderiram à campanha republicana e se tornaram críticos ferrenhos da monarquia, justamente após a Abolição imediata e sem indenização. O esforço para esquecer um passado incômodo também foi acompanhado pela construção de uma memória seletiva do processo de emancipação, que apresentava a Lei Áurea como uma dádiva concedida pela romântica figura da princesa Isabel, amparada pela ação apenas dos abolicionistas brancos e dos parlamentares da época. Essa imagem idealizada do 13 de maio produziu uma série de silêncios sobre as batalhas pela Abolição, marcada pela edição de jornais que reivindicavam o fim da escravidão, fugas coletivas, participação da classe trabalhadora organizada em associações, *meetings* abolicionistas, refregas nas ruas etc. Tentava-se, assim, desmobilizar

os cenários, desqualificar os personagens, enfraquecer a força política e os desdobramentos da Abolição, remetendo a escravidão e os ex-escravos para um passado por demais distante.

3 PENSANDO A RAÇA OU EMANCIPANDO AS ELITES

O debate atual sobre as políticas de ações afirmativas para a população negra acendeu uma controvérsia, de certo modo esquecida, em nosso País, acerca do modo pelo qual o tema da raça foi sendo incorporado no moderno projeto de *Estado-Nação*. De um lado, recuperando o contexto pós-abolição, a contradição entre um país que se entendia como tendo praticado um modelo de escravidão benigna, mas em constante tensão sobre a reação dos antigos escravizados, colocados em uma nova condição de homens livres, entretanto, portadores de uma situação de cidadania parcial e, muito provavelmente, ansiosos por uma profunda distribuição de ativos econômicos, políticos e sociais. Por outro, no decorrer de todo o século XX, as angústias das elites eurodescendentes acerca do futuro do País associaram-se a uma interpretação dos males decorrentes de uma suposta *tara étnica inicial* e o seu legado em termos de uma virtual incapacidade de desenvolvimento econômico e social de um povo com origens supostamente tão medíocres. Assim, por discrepantes que tenham sido os momentos históricos ou as interpretações, o fato é que em cada um destes cenários é possível encontrar uma persistente questão: qual a influência que os descendentes dos antigos africanos escravizados, e mais secundariamente dos indígenas, teriam na constituição do povo brasileiro e, por conseguinte, sobre o Brasil, enquanto nação?

O processo de emancipação e pós-emancipação no Brasil – e mesmo numa perspectiva comparativa com outras sociedades –

necessita ser revisitado, redimensionando cronologias, expectativas e agentes. Menos com a lógica das etapas e com o *gradualismo* consagrado por uma historiografia que cristalizou o pensamento de Joaquim Nabuco e outros abolicionistas. Houve impasses, tensões e desdobramentos. O controle maior não foi da história e sim sobre a memória. As lutas e as percepções em torno dela foram apagadas, substituídas por narrativas sobre dádivas e gratidão. Fossem nas discussões parlamentares, nos embates nas ruas dos centros urbanos ou nas senzalas havia muita expectativa sobre a liberdade e os seus significados. *Raça* e *Nação* estavam presentes nos debates oitocentistas, embora as narrativas historiográficas tenham silenciado sobre isso. Desde a independência, havia tensões raciais principalmente para *homens de cor* livres sobre o contorno da cidadania. Mesmo os debates sobre o fim do tráfico e depois da legislação antiescravista foram marcados com as expectativas de controle, autonomia e cidadania, reunindo desde parlamentares, políticos, literatos, fazendeiros, escravos e libertos. A ideia de *Nação* no Brasil do século XIX foi ganhando forma conectada entre políticas de domínio e a ideologia da *racialização*. Temores, reescravização, políticas públicas de recenseamentos misturavam-se entre práticas e representações sobre trabalho, gênero, família e hierarquias sociais. Mas esta não foi só uma história de vítimas e algozes. É fundamental recuperar as experiências e suas dimensões complexas, para além dos projetos das elites, políticas públicas e história intelectual de um suposto pensamento social brasileiro hegemônico. E o legado destas experiências? E os sentidos de liberdade no século XIX? Como sugere Holt (2002, 2005), talvez o que estava em jogo não era a “liberdade para quem” e sim a “liberdade para o quê”. Como analisar a construção – juntamente com a ideia de nação no Brasil – da “ideologia da desracialização”. Qual? Formas discursivas, silêncios, narrativas e práticas de impe-

dimento à plena cidadania que não usavam necessariamente argumentos raciais, mas excluía em termos raciais. Assim foram algumas políticas públicas higienistas no final do século XIX. Também se criava – num laboratório social de práticas, representações, desejos e sentimentos – os sentidos das hierarquias e classificações sociais marcadas pelas ideias de raça e identidades. O sistema de classificação racial do século XIX – com variáveis, mudanças e projetos – não foi criado num vácuo histórico.

Certa imagem de *paraíso racial* não foi criada por um laboratório de maquiavelismos elitistas. Desde o século XIX, viajantes estrangeiros chamavam a atenção para a miscigenação, principalmente em cidades como Rio de Janeiro e Salvador. Mesmo os abolicionistas norte-americanos, na década de 1840, pautavam a sua propaganda antiescravista, reafirmando a crueldade da escravidão nos EUA, diferente do suposto paternalismo senhorial e das relações harmoniosas entre brancos e negros no Brasil. (AZEVEDO, 2003) Mas o que era ser “branco” no Brasil? Quais eram os sistemas de classificações raciais, passando por “mulato”, “trigueiro”, “bode”, “cabra” até chegar ao “pardo”, transformado em categoria do mais importante recenseamento populacional, em 1872? (BARICKMAN, 1999; LIMA, I., 2003; SLENES, 1976) Um bom exemplo é um caso de injúrias verbais com conotação racial na cidade de São Luís, 1865.² A reclamação partiu de Manoel do Nascimento Mendes dos Reis. Um brasileiro, morador na rua Madre de Deus. Foi injuriado? Não apenas isto. O insulto principal foi contra sua mãe, Cândida Rosa da Conceição Borges. E por isso fez chegar uma queixa ao Chefe de Polícia. Bradava contra a preta forra Rosa, conhecida na cidade por “Fere-fogo”. Teria insultado sua mãe e “toda a sua família com nomes injuriosos chamando a mãe do queixoso de negra escrava e as suas filhas de bestas, ladras, vacas e outros nomes indecorosos e infamantes que a decência faz calar”. Manoel também reclamou ter

sido atacado, pois foi diretamente injuriado “com os nomes de ladrão, negro, filho da puta, vil e desgraçado”. No seu protesto, que logo se transformou num denso processo que contaria com a intervenção de advogados e curadores, Manoel descreveu sua tentativa de prender a preta Rosa. Não houve a imediata prisão desta, mas gerou-se um processo crime de injúrias verbais. A preta Rosa forra alegou ao depor que foi injuriada de “prostituta, rixosa, depravada, perdida e outros epítetos afrontosos”.

Surgiram ataques, argumentos jurídicos e defesas. A acusação, de início, centrou-se mais na desqualificação da preta forra Rosa, do que a ênfase propriamente no suposto delito cometido por ela. Alegava-se que havia “rixas” diárias e que a dita preta Rosa era “mulher de vida e costumes depravados, repreensíveis e reprovados pelas leis do país e pela sã moral”. Apareceram outras desqualificações que falavam de orgias e devassidões da acusada. Por que tanta indignação ou mesmo intolerância? A principal ênfase dada pelo advogado de acusação era a de crime de injúria contra a reputação de seu cliente. Avaliava: “todos nós temos na sociedade uma posição que adquirimos pelos nossos esforços e pela nossa conduta, e desta depende a reputação e a consideração”. Mas o que de tão grave teria sido injuriado Manoel do Nascimento Mendes dos Reis? Ele ou sua mãe? Vaca, ladrão, filho da puta, vil, desgraçado? Ou o indignava o fato de terem sido chamados (ambos) de negros escravos e cabras? Seguir-se-ia aí uma disputa retórica entre os advogados de defesa e acusação deste caso que chegou aos tribunais. Num primeiro *round*, argumentava o advogado da acusação:

– Se alguém, pois com animo de injuriar apelidar-nos de cabra termo de desprezo empregado contra a gente de cor parda e que lembra o antagonismo de raças, não pode de-

fender-se apelante para o fato de sermos mulatos, por que admitindo mesmo que fossemos mulatos isto não dá direito a que se empregue contra nós epítetos afrontosos e no intuito de se nos ferir e injuriar.

Nós? Mulatos? Quem seriam? O reclamante Manuel do Nascimento? Sua mãe? Ou todos, inclusive o advogado de acusação por ele comissionado. Seguiria ainda com mais os seguintes argumentos:

– [...] ele próprio [Curador defendendo a preta Rosa] reconhece nas suas razões que as cores não devem servir para distinções pessoais. Por isso mesmo [...] é que se não deve empregar contra aquele que não é branco epíteto desprezível como o de cabra na opinião pública reputado injuriosos [...] Quando os índios nesta Capitania e na do Pará, eram escravos, apelidavam-nos – negros – termo que servia para designar a condição aviltante a que haviam sido reduzidos; apenas porém se publicou a lei de sua liberdade, Proibiu-se expressamente que se continuasse a denominá-los negros, ainda quando andassem ao serviço dos particulares. Se no tempo do governo absoluto estas denominações odiosas para diferenciar as raças eram proibidas, como admiti-las hoje que todo o cidadão é igual perante a lei? Também não é exato que a mãe do apelado fosse escrava, e a apelante quando procurou injuriá-la lembrou de chamá-la escrava por que pretendia também expô-la ao desprezo público.

A resposta do Curador veio ligeira. Não tentou desqualificar o autor da acusação, mas sim a própria acusação. De início, alegou que o apelado (Manoel do Nascimento) não deveria considerar o termo

“cabra” como injúria, uma vez que este era usado para pessoas de cor parda (“se o apelado fosse de cor branca”) e ele não era branco.

– E que tanto no caso em questão a qualificação de cabra não é injuriosa, que a apelante [a preta Rosa] disse que cabras como o apelado [Manoel do Nascimento] eram suas filhas e isto pelo fato de tê-las tido de homem branco ou mais claro que elas, pelo que saíram pardas como é o apelado.

Uma parte desta disputa estava mais na classificação racial (sugerida pelas cores) e menos pela origem. A outra estava na questão da classificação da condição social, no caso a escravidão. Disse primeiro o Curador:

– [...] a referência à antiga condição da mãe do apelado também nenhuma injúria envolve sendo evidente que a apelante [preta Rosa] a invoca para fazer sentir ao apelado [Manoel do Nascimento] que a [...] mãe dele também foi escrava.

Mas o advogado de acusação contra-argumentou:

– Também não é exato que a mãe do apelado fosse escrava, e a apelante quando procurou injuriá-la lembrou de chamá-la escrava por que pretendia também expô-la ao desprezo público. A mãe do apelado pede seu direito a ser acatada, pois vive recatada, tem filhos que ocupam postos na Guarda Nacional, lugares de professor público e duas filhas casadas com empregados públicos.

Antes mesmo de ser interrogada, a preta Rosa viu desfilar uma série de inimigos (alguns declarados) com depoimentos desfavo-

ráveis a sua pessoa. Como foi o caso de Carlota Maria da Conceição que teria ouvido na ocasião a preta Rosa ter dito para Manoel do Nascimento: “ – [...] cabra como tu, tenho eu em minha casa e são as minhas filhas, e da qualidade de sua mãe era ela querelada, visto como a dita sua mãe tinha sido escrava de Leandro de tal”. Quando teve a oportunidade de dar a sua versão, a preta Rosa alegou que além de ter sido injuriada foi vítima de tentativa de agressão por parte de Manoel do Nascimento. Este em companhia de outro irmão tentou agredi-la com “uma mão de pilão” e um “pau de vassoura”, assim como a apelidou de “negra”,

– [...] apelido que foi repetido pela mãe do queixoso [Manoel do Nascimento] ao que respondeu ela interrogada que ela era negra tão boa como a mãe do queixoso, e que seus filhos eram também como o queixoso e seus irmãos, sendo que a mãe do queixoso tinha sido liberta na pia, assim como ela interrogada fora liberta.

É fundamental reconhecer o cotidiano (urbano e rural), as expectativas de setores sociais de libertos e daqueles considerados “mestiços”, assim como as políticas públicas. Como viviam os libertos nas cidades e nas zonas rurais no século XIX, antes de 1870? Quem eram os homens livres pobres? Seus rostos, origens e expectativas?³ Talvez aí saíssemos das armadilhas históricas e historiográficas, avaliando num só Brasil, a existência de cenários sociais escravistas e aqueles com escravos apenas. A posse e a propriedade escrava definiam as diferenças entre os livres, mas também começavam a se definir horizontes de hierarquias sociais, nos quais a raça, a cor e a origem social faziam diferenças nas classificações de classe, prestígio e mobilidade social.⁴ (KLEIN, 1978; LIMA, C., 1997, 2001) Enfim, a engenharia da identidade nacio-

nal se fez entre marcadores raciais e seus diálogos com as hierarquias sociais ao longo do século XIX, alcançando a metade do século XX. “Branços” e “negros”, para além de escravos, livres e libertos não foram apenas invenções sociais. Foram categorias redefinidas entre as expectativas de cidadania e distinção social. Parafrazeando uma suposta frase de Marx de que todo negro é um negro (no sentido africano) e que em apenas em algumas situações ele se tornava um escravo, é possível dizer que a Abolição – e as teses higienistas, o darwinismo social e outras teorias raciais envolventes – inventaram o “negro”. (CORRÊA, 2000) A não existência de uma desigualdade jurídica com o fim da escravidão e os estigmas associados provocou novas narrativas sobre distinção e identidade: o negro. É cor, é raça e é também um lugar. Um lugar social. Da subordinação, da não-igualdade. Daí a pergunta de ontem pode ser perfeitamente feita hoje: onde estão os negros no Brasil?

Vários outros argumentos históricos são levantados – entre distorções e manipulações – como o fato de haver escravidão e tráfico controlados pelas próprias sociedades africanas desde o século XVI e mesmo as possibilidades de libertos conseguirem alforria e comprarem escravos em várias sociedades escravistas nas Américas. (LUNA; COSTA, 1980) Os argumentos sobre escravidão e tráfico escamoteiam questões fundamentais para o debate sobre cidadania e discriminação racial no Brasil: o processo histórico de pós-emancipação e as políticas públicas – republicanas – de negação aos afrodescendentes de direitos de cidadania.⁵ Foram assim as políticas de erradicação de epidemias por higienistas ou mesmo as transformações da legislação eleitoral no final do século XIX. (CHALLHOUB, 1996; GRAHAM, 1990) É bem conhecida a montagem de uma ideologia da desracialização no século XIX, qual seja, silenciava-se sobre a raça e cada vez mais se excluía em termos raciais. Tal prática não se tornou incompatível

com as narrativas da miscigenação. Mistura e discriminação – em termos raciais – sempre andaram juntas no caso brasileiro. A raça não era evocada – já exaltavam Nabuco e outros abolicionistas – mas as tensões raciais preocupavam sobremaneira. Mesmo na montagem do Estado Nacional, a questão racial aparecia ausente dos debates, mas não das tensões – em termos raciais no sentido das expectativas de cidadania – que reverberavam nas ruas, parlamentos, palácios e pasquins. O debate sobre participação política no período de pós-independência foi profundamente marcado por tensões, com expectativas de libertos e *homens de cor* livres. (FLORY, 1977; REIS, 1989)

Em outras sociedades pós-coloniais não foi diferente, especialmente em Cuba. (ZEUSKE; ASSUNÇÃO, 1998; KIPLE, 1976) Sob silêncios estrondosos os projetos de nação eram apresentados, escolhas feitas e políticas governamentais desenhadas. Outros exemplos aparecem na literatura do século XIX onde o tema aparece cifrado entre pilhérias, dramas e caricaturas. Desde o debate do fim do tráfico, passando pelas propostas imigrantistas, a questão racial ressurgia em termos dialógicos com os projetos de nação. Quem eram os cidadãos, suas origens sociais e étnicas? Quais os limites desta cidadania em termos de imagens de raça e nacionalidade? Nação para quem? Cidadania para o quê? E já havia – portanto não se trata apenas de um problema contemporâneo – um debate sobre o sistema de classificação racial do século XIX. E há evidências tanto de interesses deliberados da elite imperial pela imigração europeia no sudeste, em detrimento da população das “províncias do norte” (sempre associada a mestiçagem e desordens), como da oposição sistemática aos recenseamentos por parte da população livre pobre, que evitava controle e temia a reescravização.⁶ (AZEVEDO, 2004; RODRIGUES, 2000)

4 A REFLEXÃO SOBRE RELAÇÕES RACIAIS NA AGENDA CULTURALISTA

No Brasil, ao longo da primeira metade do século XX, o pensamento antropológico foi um tanto mobilizado instrumentalmente, por nossa elite política e intelectual, a favor do desenvolvimento econômico nacional e a construção do *nation-building* brasileiro. (PEIRANO, 1981) Para que possamos entender como esse processo foi sendo construído é razoável que resgatemos os argumentos originais de alguns pensadores da matriz culturalista brasileira. O fato é que passado o secular período do escravismo, entre os anos 1890 e 1920, a elite brasileira, em termos ideológicos, debateu-se com a angústia quanto às origens genéticas mestiças de nosso povo e de sua capacidade de servir de base para o tão sonhado desenvolvimento econômico, político e cultural. Em outras palavras, balizados na interpretação racialista, posta as origens mestiçadas do povo brasileiro, seríamos definitivamente incapazes para o desenvolvimento e o progresso. Roberto da DaMatta apontou que, até a década de 1930, década em que foi publicado *Casa-Grande e Senzala*, “[...] se falava do Brasil através de uma linguagem paramédica”. (FREYRE, 1987)

Portanto, a linguagem paramédica usada para o entendimento dos problemas brasileiros, dialogava justamente com o paradigma originado no campo da antropologia física na Europa da segunda metade do século XIX, mas que, até o final da Segunda Guerra Mundial, ainda guardava certa primazia no interior das teorias sociais. (CHOR MAIOR, 1997) Um dos principais nomes dessa perspectiva em nosso País veio a ser o do médico maranhense, radicado na Bahia, Raimundo Nina Rodrigues. Esse autor, cuja obra foi especialmente influente no período posterior à Abolição, teoricamente influenciado pela matriz discursiva

hegemônica no ambiente intelectual europeu de meados do século XIX, passou a aplicar de forma sistemática o conhecimento do *racionalismo científico*⁷ aos estudos da medicina social, da medicina legal, da criminologia e o estudo da cultura negra.⁸ O aporte racista acredita que exista uma nítida diferenciação entre os seres humanos de aparências físicas distintas, agrupando-os em subespécies do *homo-sapiens*. Desse modo, essa corrente entende que, em conformidade com cada raça, é possível definir o caráter, a personalidade, bem como os atributos morais e culturais de cada indivíduo e de suas respectivas coletividades. Por esse motivo, no interior desta forma de percepção da realidade, haveria uma radical associação entre raça, etnia e cultura. Ou seja, os padrões culturais eram considerados função da etnia/raça e essa determinava, como lei de bronze, o modo de ser de cada indivíduo pertencente aos distintos grupos raciais. Estas raças, por sua vez, seriam hierarquizáveis de modo que, para cada estágio cultural e civilizatório alcançado por um povo, isto poderia ser visto como índice de sua capacidade mental, moral e física. A tradição social darwinista, assumida por Nina Rodrigues, tende a perceber as relações entre as raças com base em um natural processo de competição pelo usufruto dos recursos naturais. Assim, de acordo com este aporte, neste processo competitivo, a raça superior, ou seja, a branca, sairia vitoriosa, o que lhe permitiria o comando sobre as demais.⁹ (CÔRREA, 2000; SCHWARCZ, 1993)

De acordo com essa concepção, as raças, caso mantidas separadas, não representariam um necessário fator de atraso, tendo em vista que, ao longo do tempo, no processo de competição natural, essas tenderiam a serem postas sob controle ou eliminadas. Mas, para que isso pudesse ocorrer, seria necessário que estes estoques remanescessem apartados, nos locais mais apropriados às suas distintas naturezas. Segundo este mesmo ideário, o tipo híbrido seria

naturalmente degenerado e inconfiável, incorporando a pior das qualidades das raças das duas pessoas que o teriam gerado.

Dada a pronunciada taxa de mestiçagem presente no seio da população brasileira, Nina Rodrigues nutria grande pessimismo em relação ao futuro de nosso País. Tal processo, ao olhar do médico maranhense, faria com que estoques raciais inferiores contaminassem o sangue europeu que corria nas veias dos brasileiros brancos. A população brasileira, então, estaria fadada à inevitável degenerescência biológica, moral e psicológica. Assim, ao longo da segunda metade do século XIX e até a primeira década do XX, os estudos dos médicos ligados à tradição de Nina Rodrigues deixaram de se voltar estritamente para as doenças nelas mesmas, passando a se direcionar para aquilo que julgavam ser os seus vetores, ou seja, os indivíduos das raças de baixo escol genético, especialmente os erráticos mestiços.

Por este motivo, a proposta de Nina Rodrigues trilhou no sentido de aproximar a medicina da criminologia, naquilo que veio a formar o campo da medicina legal. E dada a importância desse personagem no interior dos estudos criminológicos em nosso País não se deve desdenhar a influência que o mesmo teve no seio de nossa elite. Tal como observou Schwarcz (1993, p. 211):

[...] (e)ra por meio da medicina legal que se comprovava a especificidade da situação ou as possibilidades de “uma sciencia brasileira” que se detivesse nos casos de degeneração racial. Os exemplos de embriaguez, alienação, epilepsia, violência ou amoralidade passavam a comprovar os modelos darwinistas sociais em sua condenação do cruzamento, em seu alerta à “imperfeição da hereditariedade mista”.

Ao longo do século XX, as interpretações sobre as múltiplas diferenças entre os seres humanos passaram por uma importante

transição. Assim, as explicações que recorriam às determinações bio-lógicas foram sendo paulatinamente substituídas no plano teórico por vetores psicológicos e culturais. Na tradição culturalista brasileira, um dos mais íclitos autores representantes dessa nova concepção veio a ser o médico e antropólogo alagoano Arthur Ramos.

Ao longo da história, o nome de Arthur Ramos ficou indelevelmente ligado à chamada *Escola Nina Rodrigues* de estudos sobre os padrões culturais dos negros. De todo modo, é importante salientar que Ramos, na análise dos males que afligiam a população brasileira, ao contrário do médico maranhense, propôs a mudança do conceito de raça para cultura, como matriz explicativa básica do nosso modo de ser coletivo:

[...] (s)e substituímos na obra de Nina Rodrigues, os termos biológicos de RAÇA E MESTIÇAMENTO pelas noções de CULTURA E ACULTURAÇÃO, as suas concepções adquirirão completa e perfeita atualidade. (RAMOS, [1962], p. 57)

Analisando-se de forma comparada ao aporte de Nina Rodrigues, podemos encontrar alguns avanços na perspectiva de Arthur Ramos. O principal: ter relido os problemas nacionais à luz do referencial cultural e não mais biológico. Assim, ao contrário das mazelas provenientes dos genes, que seriam supostamente eternos, os provenientes da cultura seriam alteráveis mediante processos que gerassem a mudança de antigos hábitos sociais herdados. De todo modo, denegando fortemente o caráter progressista de sua interpretação, na leitura de Arthur Ramos, a via por excelência para a modernidade por parte de nosso País passava pela chave da aculturação. Qual o problema desse tipo de leitura?

Ramos, operando com um conceito de cultura ancorado nos instrumentos teóricos do psicólogo francês Levy Bruhl, considerava que as coletividades indígenas e, especialmente, negras, seriam portadoras de uma mentalidade pré-lógica. Ou seja, a influência cultural herdada dos aportes culturais não europeus gerava uma permanente incapacidade coletiva para a ação estratégica voltada à obtenção de finalidades:

[...] (a) nossa mentalidade coletiva não está ainda preparada para compreender a verdadeira noção de causalidade. Acha-se impregnada de elementos místicos pré-lógicos, herdados na maior parte da magia e da religião negro-fetichistas, transportadas da África para cá. (RAMOS, 1988, p. 297)

Dessa forma de entendimento podemos depreender que, enquanto povo, portaríamos uma enorme incapacidade de incorporarmos coletivamente o modo cartesiano, lógico dedutivo, de pensamento. Dito em outras palavras, se para Nina Rodrigues o problema nacional brasileiro residiria em nossas origens raciais e no cruzamento entre essas, para Arthur Ramos, o óbice ao nosso progresso estaria reportado às formas culturais originais (pré-lógicas) de formação de nosso povo, provenientes dos *stocks* negros e indígenas (e mestiços resultantes), ainda marcantes no nosso modo de ser. Por conseguinte, a via por excelência para o progresso deveria passar pela radical reconstrução dos nossos hábitos coletivos, tidos como refratários ao progresso econômico e político. Assim, considerava-se que os indelévels traços formadores de nossos hábitos, originários das culturas inferiores, negras e indígenas, seriam desprezíveis nessa eventual futura formação. Em suma, caso persistíssemos em ser o que sempre teríamos sido (lascivos, lúdicos, fetichistas), estaríamos impossibilitados para o desenvolvimento. Portanto, a mestiçagem somente poderia ser deixada de ser vista

como um problema dentro da chave aculturativa, onde ocorreria a plena incorporação do modo de ser tipicamente racional do mundo ocidental.

5 MAIS RACIAL QUE DEMOCRÁTICO: MISCIGENAÇÃO E CULTURALISMO

Antônio Cândido apontou que *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Hollanda, e *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Júnior, formaram a tríade fundamental que alimentou o sopro de radicalismo intelectual que eclodiu no período posterior à Revolução de 1930. Deste modo, segundo o autor, para todas as pessoas de sua geração:

[...] os três autores citados foram trazendo elementos de uma visão do Brasil que parecia adequar-se ao nosso ponto de vista. Traziam a denúncia do preconceito de raça, a valorização do elemento de cor, a crítica dos fundamentos “patriarcais” e agrários, o discernimento de condições econômicas, a desmistificação da retórica liberal. (CÂNDIDO, 1995, p. 11)

Tendo em vista tão significativo relato, não há motivos para duvidarmos da importância da matriz culturalista, em especial, de Gilberto Freyre, na constituição do moderno projeto de país. Portanto, não há como se entender esse último aspecto sem que entremos no mérito das principais formulações do sócio-antropólogo pernambucano. Além do antropólogo alemão Franz Boas, a grande inspiração do sociólogo pernambucano fora o jurista

sergipano Sílvio Romero, este contemporâneo de Nina Rodrigues. Assim como a Escola Nina Rodrigues fora reivindicada por Arthur Ramos, a Escola do Recife, de Sílvio Romero, igualmente o foi por Gilberto Freyre. Na verdade, se desconsiderarmos as más apreciações do literato sergipano contra os indígenas e os negros, explicitamente citados como geneticamente inferiores aos brancos, talvez possamos afirmar que a obra de Freyre seja tão somente um aprofundamento da obra de Romero.

Segundo Sílvio Romero, com o fim do tráfico de escravos, com a progressiva extinção dos silvícolas e com a mestiçagem, os brancos, estoque racial mais forte, progressivamente prevaleceriam demograficamente no Brasil. E justamente aqui reside a diferença de Romero, e, mais tarde, Freyre, em relação aos autores que viam a mestiçagem apenas como danação (genética e/ou cultural). Segundo Romero, o processo caldeador seria de fundamental importância para a adaptação aos trópicos dos descendentes de europeus. Assim, o processo civilizatório brasileiro teria como vencedores os brancos mestiçados e, justamente por isso, preparados, genética e culturalmente, para suportarem os rigores do meio tropical. Nos seus *Estudos sobre a poesia popular no Brasil*, o literato sergipano apontava com as seguintes considerações essa sua visão de Brasil:

[...] a obra de transformações das raças entre nós ainda está longe de completa e de ter dado todos os seus resultados. Ainda existem os três povos distintos em face uns dos outros; ainda existem brancos, índios e negros puros. Só nos séculos que nos hão de seguir a assimilação se completará. (ROMERO, 1977)

Daí prossegue o pensador da realidade brasileira:

O que se diz das raças deve-se repetir nas crenças e tradições. A extinção do tráfico africano cortando-nos um grande manancial de misérias, limitou a concorrência preta; a extinção gradual do caboclo vai também concentrando a fonte índia; o branco deve ficar dentro em pouco com a preponderância absoluta no número, como já a tem nas idéias.¹⁰ (ROMERO, 1977)

Na interpretação de Romero, portanto, os eurodescendentes brasileiros, sem perder seus atributos originais incorporariam o legado dos outros grupos raciais, absorvendo suas melhores qualidades. Lograriam combinar a potencialidade intelectual e moral dos caucasianos e a resistência física dos ameríndios e dos negros. Do mesmo modo, os brasileiros brancos, necessariamente mestiçados, igualmente herdariam e depurariam a tradição cultural desses dois últimos contingentes, utilizando-a como um meio de construção de sua própria identidade. Essa visão de Romero foi fundamentalmente seguida pela obra de Freyre.¹¹

De todo modo, há um caráter inovador no culturalismo de Freyre, seja em relação à obra de Arthur Ramos, seja mesmo em relação ao seu antigo mestre, Sílvio Romero. A inovação reside no fato de ter valorizado as matrizes genéticas e os hábitos culturais originários que formavam o povo brasileiro (resultantes daquilo que, para Paulo Prado, formavam três raças tristes: lusitanos, indígenas e negros). Dessa forma, antes que o repúdio ou a vergonha, o brasileiro deveria se orgulhar de suas origens. Com a força de expressão que lhe é peculiar, Gilberto Freyre (1987), em *Casa Grande e Senzala*, afirmou que “todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro traz na alma, quando não na alma e no corpo a sombra ou pelo menos a pinta do indígena ou do negro”. Dessa interpretação podemos compreender o modo pelo qual Freyre entendia o passado

brasileiro, mas também o seu futuro. O passado colonial brasileiro guardaria consigo as mazelas derivadas da má alimentação, do familismo, do compadrismo e mesmo da violência sádica (gosto de mandar dar surras, a depravação sexual, o sadismo contra os moles escravos e demais subordinados) praticada pelos senhores brancos. Mas, por outro lado, no discurso daquele autor, o passado colonial brasileiro – pela plasticidade, mobilidade e miscibilidade dos portugueses, além das licenciosidades permitidas pelo catolicismo tal como já vinha sendo praticado em Portugal – nos teria legado zonas de intimidade (mesmo que frequentemente violentas e sádicas), entre escravizadores e escravizados, que as demais experiências colonizadoras de origem holandesa ou inglesa não teriam admitido. Do ponto de vista das relações raciais, haveria, por parte dos senhores brancos, antes o gosto pelo domínio – especialmente o sexual –, do que a repulsa racial. Assim, além da miscigenação, que continha consigo a redução das distâncias sociais entre os extremos da pirâmide social, mormente pela via da mestiçagem, a civilização brasileira teria incorporado importantes aspectos sincréticos no plano racial e cultural. De qualquer maneira, não há margem para dúvidas quanto ao fato de que, nesta leitura, as assimetrias raciais – com os brancos no topo, os mestiços ocupando escalões intermediários e os negros a base da pirâmide social – fazem parte essencial e intrínseca do próprio modelo. Ou seja, mesmo as supostas maiores proximidades entre dominadores e dominados no plano subjetivo somente fariam sentido com a preservação destas assimetrias. Sem ela, ou seja, sem hierarquias sociais e raciais, o próprio quadro desenhado perderia, e perde totalmente o seu significado. Tal como dizia, mais uma vez Nabuco (1999), em seu *O Abolicionismo*: “A bondade dos senhores não passa de resignação dos escravos”.¹²

Não obstante, o culturalismo de Freyre, valorizando a especificidade cultural brasileira e a mestiçagem, acabou tendo um

papel estratégico em termos da construção de um ambiente ideológico e cultural propício ao desenvolvimento econômico e institucional do Brasil, tal como vinha se dando desde a década de 1930. A interpretação culturalista trazia para o projeto desenvolvimentista duas contribuições no plano ideológico: i) o legado lusitano ancestral, à medida que favoreceria o contato entre raças diferentes, suavizaria o processo de modernização do País, em termos de seus eventuais impactos sociais, permitindo com que no Brasil nossa modernidade pudesse se dar sem a presença de conflitos raciais abertos; ii) a miscigenação racial e cultural forjaria um povo homogêneo, com características próprias, lembrando-se ser este um dos principais condicionantes para a formação de um projeto moderno de nação.

Deste modo, o modelo desenvolvimentista acabou sendo forjado utilizando como motor ideológico o próprio mito da democracia racial. Ou seja, o ideário mítico da mestiçagem, ou da morenidade, produto sincrético da fusão das três raças originárias formadoras do povo brasileiro, acabou sendo utilizado instrumentalmente pelas elites brasileiras como um instrumento mobilizador do desenvolvimento e do progresso. Nesse sentido, tendo em vista o debate sobre as ações afirmativas nos dias atuais, parece que os autores mais fortemente vinculados à uma concepção desenvolvimentista elegeram as reivindicações do movimento negro como especialmente impróprias para o contexto nacional. A grande questão, por conseguinte, passa a ser: tal fórmula, postos os abismos sociorraciais existentes, pode ser considerada progressista nos dias atuais? Em sendo assim, não deixa de ser interessante reportar as idealizações existentes do padrão brasileiro de relações raciais, supostamente tão democrático, ao próprio modelo de desenvolvimento que adotamos em nosso País, a partir dos anos 1930 (e que se aprofundou a partir de 1964).

6 UMA QUESTÃO METAFÍSICA: QUEM SÃO OS NEGROS NO BRASIL?

Primeiramente, nos permitamos uma reflexão sobre uma questão metafísica, mas de vital importância em todo esse debate: afinal quem são os negros e os brancos em nosso País? Como é que podemos ousar nominar alguém de branco ou negro, se os estudos mais recentes, provenientes do campo da genética, mostram justamente que raças biológicas inexistem? (PENA et al., 2000) Como é que conseguiremos defini-los com essa elevada taxa de mestiçagem presente no nosso povo?

Começando pelos estudos provenientes do campo da genética, não existem motivos para discordância quanto ao fato de que realmente as raças, enquanto realidade biológica, são entes inexistentes. Por conseguinte, na contramão dos antigos autores racistas da segunda metade do século XIX, as aptidões físicas, mentais e psíquicas de cada pessoa não podem ser determinadas por motivos raciais. Contudo, essa concordância está longe de esgotar a problemática ora tratada. Assim, se é bem verdade que as diferenças genéticas existentes entre pessoas de procedências distintas são mínimas, por outra via, tal fato não deve implicar no desconhecimento de que esses mesmos indivíduos de origens diversificadas sejam efetivamente diferentes do ponto de vista físico. Isto é, se é bem verdade que raças não existem, as aparências físicas entre grupos de seres humanos efetivamente existem. Desse modo, os diversos tipos de seres humanos possuem vários tipos de cabelo, tonalidades de cor de pele, alturas, formatos faciais e de olhos, entre outras características que são transmissíveis intergeracionalmente.¹³

Portanto, se é bem verdade que raça inexistente enquanto realidade biológica, do ponto de vista da estrutura física corpórea de cada pessoa (ou grupo de pessoas), tais diferenciações efetivamente exis-

tem. Que ao longo da história da humanidade, especialmente nos últimos 500 anos, tais formas tenham servido para a constituição das ideologias e mistificações mais estapafúrdias, com trágicas sequelas para os grupos e indivíduos identificados pelos mais fortes como *inferiores*, isso não pode implicar que essa mesma história seja irreal. Em suma, raças não existem, mas os tipos físicos, com toda a carga de valoração hierarquizadora que eles contêm, sim. Inequivocamente, essas formas mentais de associações estão ancoradas no interior de uma ideologia racial, ou racializada, mais ou menos explícita ou implícita. Somente dentro desses parâmetros é que podemos compreender essa, de resto, estranha associação psicológica entre cores de pele e tipos de rosto com distintas capacidades físicas, psíquicas e intelectuais. Por isso, posto que a realidade biológica das raças é uma inverdade, identificamos esses diferentes tipos físicos como sendo *marcas raciais*, essas palpáveis. Plenamente identificáveis. (GUIMARÃES, 1999; PAIXÃO, 2005)

No Brasil vigora uma modalidade de preconceito racial fundamentado em critérios de classificação que são balizados nos fenótipos raciais dos indivíduos, ou às suas marcas raciais. O uso do termo *marcas raciais*, aqui utilizado, obedece a uma derivação da clássica tipologia do sociólogo Oracy Nogueira, que definiu a modalidade de preconceito racial vigente no Brasil como de “*marca*”. Tal forma seria diferente das formas assumidas pelo preconceito racial na sociedade norte-americana ou sul-africana, que seriam de *origem*, muito embora, como já mencionado, nunca se deva exagerar na avaliação do tamanho dessas diferenças, tendo em vista que mesmo naqueles países as chances de mobilidade social ascendente tendem a ser maiores para os que possuem marcas raciais africanas menos intensas. De todo modo, a conceituação de Nogueira pode guardar dualidades interpretativas, mormente no que tange à associação do preconceito de marca ao preconceito de

cor. Assim, preferimos utilizar um conceito derivado que seria preconceito sobre e contra as marcas raciais dos negros. Ou seja, o racismo à brasileira se fundaria em critérios de aparência (que vai muito além da cor, relacionando-se com o conjunto de traços faciais e corporais), estando inequivocamente relacionado a uma ideologia racial implícita e não menos nefasta. Somente dentro desse parâmetro é que podemos entender os motivos pelos quais as pessoas portadoras das diferentes marcas raciais, apenas por portarem esses atributos, são classificadas e valoradas socialmente, sendo tal processo classificatório decisivo em termos de sua probabilidade de mobilidade social.¹⁴

Tal compreensão não significa aceitar acriticamente o ideário que entende que o contínuo dos fenótipos dos brasileiros cria uma incontável possibilidade classificatória, de modo a tornar tudo em uma grande confusão de formas e cores. Antes, tão somente o que se reconhece é que os mestiços de tez mais clara, mesmo os que portem visível ou reconhecida ascendência pessoal não europeia, poderão ter possibilidades de ascensão social semelhantes aos brancos não miscigenados e serem aceitos enquanto pessoas brancas. Ou reconstituindo o termo original de Carl Degler (1976), em nosso País há uma efetiva válvula de escape para os mestiços claros (ou morenos-claros). Já para os demais (falando de forma genérica, os que se autodeclaram pretos e pardos aos pesquisadores das pesquisas demográficas oficiais), tais probabilidades de mobilidade social tenderão a ser fundamentalmente menores, comparativamente aos mais claros, independentemente da intensidade das respectivas marcas raciais. Essa assertiva não implica em afirmar que exista no Brasil uma nítida ou rígida linha de cor, mas, sim, que a partir de um determinado ponto – de difícil exata mensuração, mas inequivocamente existente –, gerado pela combinação de aspectos físicos, locais e situacionais, a possibilidade de sucesso, no plano educacional, profis-

sional e pessoal, de uma pessoa portadora de marcas raciais mais intensivamente negroides tenderá a se reduzir correspondentemente.

Essa compreensão igualmente não implica na ignorância quanto ao fato de que, atualmente, a maioria das pessoas negras não se reconhece enquanto tal. A esse respeito cabe salientar que, ao contrário de determinadas interpretações, que tendem a enxergar nessas dificuldades o próprio sucesso da democracia racial à brasileira, no nosso entendimento, tais formas de autoclassificação representam o próprio sucesso do tipo de racismo que se pratica no Brasil. Ou seja, o peso da opressão que se abate sobre os negros é intenso o suficiente para fazer com que muitos negros prefiram não se reconhecer enquanto tais, preferindo identificar-se com denominações que, pretensamente, lhes poderiam abrir caminhos de mobilidade e realização social e pessoal, no interior de uma sociedade notadamente intolerante aos negros. Assim, se a maior dificuldade dos negros em se assumirem como tais pudesse representar algum índice de nossa democracia racial, o que dizer dos brancos que não apresentam a menor dificuldade para assumirem sua identidade? Por qual motivo então existiria tamanha discrepância em termos das probabilidades de assunção de sua própria forma física entre pessoas de tez mais clara e mais escura?

Destarte, no âmbito dessa reflexão, pouco adianta, em termos dos processos de inserção social, para uma pessoa, identificada pela sociedade como sendo parte de um contingente usualmente discriminado, se recusar a se reconhecer enquanto tal, se os agentes discriminadores, dominantes na sociedade, insistem em heteroclassificá-la desse modo. Esse parece ser o caso dos que se autodeclararam pardos no Brasil. De fato, é um direito que cabe a cada um, que se vê dessa forma, que se expresse desse modo. Mas, por outra via, é necessário apontar que tais mecanismos não alteram fundamentalmente sua situação de vida que, em grande me-

da, tende a se aproximar das condições vigentes entre as pessoas de tez mais escura, que se autodeclaram pretas nas pesquisas demográficas oficiais. Com isso, a unificação de pretos e pardos, dentro de um único epíteto: negros, não pode ser entendida como uma violação do princípio do direito à própria identidade. Isso porquê nesse caso, essa identidade é imposta, se não tanto pelos militantes ou pesquisadores vinculados ao movimento negro, mas, sim, pela sociedade, racista, envolvente.

Ademais, para os autores que imaginam que a via da mestiçagem possa ser uma causa eficiente no sentido da produção da igualdade racial, cremos que algumas considerações adicionais precisam ser feitas.

Quando o pensamento culturalista moderno consagrou o princípio da mestiçagem, evidentemente o mesmo acabaria valorizando o legado das três raças formadoras do povo de nosso País. Entretanto, essa consagração não diz tudo acerca dos papéis sociais que cada um dos brasileiros teria no país do futuro. Já tivemos a oportunidade de mencionar que em nosso País existem critérios locais de classificação racial, distintos, por exemplo, dos norte-americanos. Todavia, isso não deve ser visto como sinônimo de que não existam sistemas de classificações raciais em nosso País e que os mesmos não obedeçam critérios de hierarquias em termos dos correspondentes prestígios sociais atribuídos. E nessa diferença reside todo o problema. Portanto, em existindo pessoas classificáveis como brancas, negras e mestiças (ora, mais claras, sendo enquadradas como brancas sociais, ora, mais escuras, sendo enquadradas como negras sociais), o que se trata é justamente saber o papel social que cada uma delas desempenhará.

Levando-se em consideração o modelo desenvolvimentista brasileiro, calcado em um mito fundador que justifica e naturaliza as assimetrias raciais – elemento fundamental do próprio edifício mítico

da democracia racial – nada mais natural que o modelo econômico, forjado nos anos gloriosos de crescimento vertiginoso de nossa economia no século passado, tenha conseguido gerar, ao longo de 50 anos, justamente o que estava previsto, sem trocadilho, em seu próprio DNA: preservação e aprofundamento de abismos sociorraciais.

Assim, postos os marcos ideológicos hegemônicos neste plano, o fato é que acabou ocorrendo uma lamentável dissociação entre, de um lado, progresso e modernidade, e, de outro, populações afrodescendentes e indígenas, como se esses grupos estivessem condenados por sua própria natureza. Afinal, como pretensos portadores de uma mentalidade não cartesiana, pré-lógica, estariam confinados aos espaços sociais, ocupações profissionais e pontos subdesenvolvidos do território, estagnados socioeconomicamente e simplórios nos planos cultural, religioso e simbólico. Aqui, neste último caso, suas contribuições somente seriam consideradas válidas quando filtradas pelo crivo branqueador da cultura de classe média (vide a relação existente entre o samba de raiz e a bossa-nova). Já os brancos e mestiços mais claros, estes sim portadores de uma mentalidade cartesiana, e capazes de agir estratégico, estariam automaticamente associados ao progresso econômico, ao dinamismo sociocultural, em suma, ao Brasil do futuro. Dito de outro modo: capitalismo = branqueamento e cultura europeia (ou eurodescendente). Destarte, a presença negra – ao contrário do século XIX onde, salvo os limites próprios do País naqueles idos, era factível encontrar pessoas deste grupo nas mais diversas esferas do pensamento cultural, artístico, político e científico – acabaria sendo o antônimo de universidades, laboratórios de pesquisa, grandes empresas, alta cultura e qualquer outro espaço que denotasse boas condições socioeconômicas e prestígio social.

Apesar de os possuímos aos montes, nem sequer precisamos de indicadores sociais para comprovar esta assertiva. Deixemo-

nos levar pela menina de nossos olhos, que tal evidência se apresenta nítida pelas ruas e demais espaços sociais (universidades, mídia, cadeias etc) existentes em nosso País.

Como, então, podemos pensar em um novo projeto de país que prescindisse da democracia em sua variante racial, antes se embasando na democracia e no projeto republicano, em seu aspecto substantivo, no qual as marcas físicas deixariam de ser causa eficiente no processo de realização profissional, política e pessoal das diversas pessoas? Assim, a crítica da ideologia da mestiçagem não remete propriamente à visível pluralidade de origens que forma o povo brasileiro. Antes, a objeção reside na forma pela qual este fato é incorporado pelas mentalizações dos setores dominantes que, dessa maneira, encontram mecanismos para a ocultação e a preservação das injustiças sociorraciais presentes em nosso meio.

De todo modo, qual a implicação desses modelos, quando o argumento se volta para aspectos estruturais como desenvolvimento e desigualdades sociais? Se é bem verdade que as estratégias do poder público no Brasil raramente assumiram uma perspectiva abertamente racista, por outro lado, os efeitos de suas ações não deixaram de apresentar efeitos bastante perversos do ponto de vista das disparidades raciais. Essas práticas do poder público, autores como Fernanda Lopes classificam de racismo institucional. (LOPES, 2005) Tal processo assumiu pelo menos as seguintes formas: i) escolha desigual, por parte das autoridades competentes, das áreas habitadas primordialmente por brancos e negros para fins de investimentos em serviços públicos (rede escolar e hospitalar, serviços públicos coletivos, como coleta do lixo, abastecimento de água potável e rede de esgoto); ii) postura leniente diante das práticas racialmente preconceituosas e discriminatórias no interior das agências públicas fornecedoras desses serviços; iii) ação seletiva do aparato judicial e policial junto aos afrodescendentes,

seja pela via passiva, através da oferta mais precária dos serviços de segurança pública (policimento ostensivo, iluminação de ruas, acesso aos serviços jurídicos, controle da ação dos grupos de extermínio e quadrilhas organizadas) ou ativa, mediante a ação racialmente seletiva da ação judiciária, carcerária e policial, com especiais drásticos efeitos sobre a população negra, mormente a jovem do sexo masculino; e iv) ideologias vigentes que legitimam a ausência dos negros e negras dos espaços da vida social de maior prestígio social ou que permitam acessos mais favoráveis aos mecanismos de empoderamento econômico ou político. Nestas formas, tornam, assim, naturais as assimetrias sociorraciais existentes, bem como sua permanente prorrogação.

7 RAZÕES AFIRMATIVAS À GUIZA DE CONCLUSÃO

O debate atual sobre as políticas de ações afirmativas para a população negra acendeu uma controvérsia, de certo modo esquecida em nosso País, acerca do modo pelo qual o tema da raça foi sendo incorporado ao moderno projeto de *Estado-Nação*. (HANCHARD, 1999) Por um lado, recuperando o contexto pós-abolição, a contradição entre um país que se entendia como tendo praticado um modelo de escravidão benigna, mas em constante tensão quanto à reação dos antigos escravizados, colocados em uma nova condição de homens livres, ainda que portadores de uma situação de cidadania parcial e, muito provavelmente, ansiosos por uma profunda distribuição de ativos econômicos, políticos e sociais; por outro, no decorrer de todo o século XX, as angústias das elites eurodescendentes acerca do futuro do País, associadas a uma interpretação dos males decorrentes de uma suposta *tara étnica inicial* e o seu legado em termos de uma virtual incapacidade

para o desenvolvimento econômico e social de um povo com origens supostamente tão medíocres. Assim, por discrepantes que tenham sido os momentos históricos ou as interpretações, o fato é que, em cada um destes cenários, é possível encontrar uma persistente questão: qual a influência que os descendentes dos antigos africanos escravizados, e mais secundariamente dos indígenas, teriam na constituição do povo brasileiro e, por conseguinte, sobre o Brasil enquanto nação?

Não deixa de ser mesmo irônico perceber que, muitos dos que argumentam contra as propostas de ações afirmativas para os afrodescendentes, o fazem porque veem em tais medidas uma racialização de nossa sociedade, comprometendo, assim, a nossa democracia racial. Neste caso, o que parece interessante é que tais atores sociais não percebem a armadilha em que caem. Afinal, uma democracia somente pode receber a adjetivação de racial, caso esteja toda ela embebida em uma perspectiva racializada. Mesmo o termo *mestiçagem* ajuda pouco os defensores daquelas ideias, tendo em vista que, para além de uma dimensão estritamente genética, mais uma vez, os sentidos ideológicos que são atribuídos a mestiço somente fazem sentido quando remetidos às supostas raças originárias que formariam a humanidade. Ou seja, mais uma vez nos vemos no seio de uma concepção racializante. Em suma, tal aspecto da questão não pode ser tomado como secundário, fazendo mesmo parte do sentido mais profundo do drama que tentamos expor ao longo destas páginas. Ou seja: o problema das relações raciais sempre foi o elemento central da formação da sociedade brasileira, em seus diversos contextos históricos.

Não obstante, tendo em vista o conjunto de observações expostas, a questão que remanesce é de ordem normativa, ou prática. Afinal, o que fazer? Com o fito da síntese, podemos salientar os seguintes pontos:

a) A problematização do tema da (falta de) cidadania da população afrodescendente no Brasil não pode ser tida como uma questão estranha à nossa sociedade, tendo em vista que ela sempre esteve presente, conquanto até poucos dias atrás pela sua variante negativa, marcando nossa história pregressa, moderna e contemporânea. O pior modo de encarar o tema do racismo, do preconceito e da discriminação racial, e suas sequelas, é pura e simplesmente tentando escamoteá-lo, como se estas práticas não fossem correntes em nossa sociedade. Recuperando o termo de Joel Rufino, no Brasil, o negro é um lugar, representando uma condição social subalterna, malremunerada e de baixo prestígio. Mudar esse quadro é uma tarefa para toda uma geração, ponto de partida para que nosso País se torne uma nação próspera e democrática, em múltiplos sentidos;

b) As ações afirmativas representam o princípio do tratamento desigual aos desiguais, visando superar crônicas situações de desvantagem para pessoas de grupos, histórica e estruturalmente discriminados, e que, na falta de mecanismos corretivos com esta intenção, se prorrogarão indefinidamente. Por outro lado, parece pouco crível que as forças cegas, seja do mercado, seja das elevadas taxas de crescimento econômico, ou mesmo da efetiva universalização de determinados serviços para toda a população, possam gerar tal resultado. Isto pelo fato de que o motor dinâmico das assimetrias raciais é um modelo de relações raciais baseado no princípio da preservação das desigualdades entre os diferentes, operando através da via do preconceito e da discriminação racial. Neste caso, a maior ou menor explicitação ou verbalização de ambas as práticas

sociais – formando a base de diferentes modelos de relações raciais entre os países – assume uma característica puramente formal: onde quer que incida, a discriminação racial é um mecanismo de preservação de injustiças sociais. Em suma, a efetivação da agenda da equidade étnico-racial requer uma ativa presença do Estado e do conjunto de atores que formam a sociedade civil;

c) O ceticismo, expresso quanto à capacidade de universalização dos serviços públicos em efetivar o princípio da equidade racial, não é sinônimo de discordarmos da validade dessa perspectiva. Em primeiro lugar, não há contradição necessária entre a universalização de um determinado serviço público e a simultânea escolha de prioridades, ou alvos, entre o público mais carente, afetado ou prejudicado por um determinado problema social, tal como é o caso dos afrodescendentes brasileiros. Quem seria capaz de negar que, por exemplo, hoje, jovens negros, residentes em favelas ou em periferias não precisam de imediatas e urgentes ações de proteção social com características e denodos acentuados? Assim, o que se trata é de uma combinação de agendas, potencializando-se o universalismo justamente através do combate ao elemento que o impede de se efetivar, ou seja, a exclusão primordial dos afrodescendentes das ações do poder público;

d) Em segundo lugar, a extensão dos serviços públicos a toda a população é necessária dentro de um espírito republicano de compartilhamento, por parte de todos os cidadãos e cidadãs, dos espaços sociais comuns, assim vivenciando e comungando de idênticos problemas e ques-

tões. A qualidade dos serviços públicos demanda inclusive que os setores mais abastados os reivindique, evitando-se que os bens públicos se tornem políticas pobres para pobres, isto é, de baixo perfil. O universalismo dos serviços públicos, por outro lado, deve estar enquadrado em uma agenda pró-distributiva, em termos do rendimento, acesso às oportunidades e direitos sociais, e não entendida como uma espécie de cala-boca aos que lutam pela causa da promoção da igualdade racial;

e) As ações não implicam a negação do princípio republicano da igualdade dos indivíduos perante as leis e o Estado, pelo contrário, colocam-se como a única via de realização deste desiderato. Por outro lado, parece mesmo estranho que o princípio republicano do universalismo dificilmente seja colocado quando diante das nítidas situações nas quais os negros se vejam especialmente excluídos de algum serviço público ou afetados por alguma maldade social, tal como o acesso à escola, ao sistema de saúde, ao mercado de trabalho formal, e às universidades, isso além da exposição à violência urbana e policial;

f) O tratamento desigual aos desiguais, fundamento das políticas de ações afirmativas, forma um princípio normativo já bastante conhecido, e aprovado, em nossa sociedade. Vide o que ocorre com as filas para idosos e portadores de necessidades especiais em bancos, o princípio da progressividade no pagamento dos tributos e as cotas para mulheres nas listas partidárias quando das eleições. O mesmo pode ser dito das políticas industriais, que ainda hoje formam uma aspiração de amplos setores da sociedade brasileira, e o seu

principal órgão fomentador, que vem a ser o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), afinal mecanismos de tratamento desigual a desiguais, isto é, a indústria localizada no Brasil frente às localizadas em outros países mais avançados, no caso, em termos de acesso à mercados, crédito e tecnologias. Assim, no debate, o que costuma estar em jogo não são tanto as políticas afirmativas, mas, sim, aquelas voltadas para os negros considerados não merecedores de semelhante estratégia;

g) A proposta de cotas para negros e indígenas nas universidades públicas brasileiras constitui uma importante proposta de reversão das desigualdades étnico-raciais de acesso ao ensino superior. Esta medida se justifica por: i) representar a adoção do princípio da diversidade no interior das universidades públicas brasileiras; ii) representar uma importante medida de democratização de acesso às universidades públicas, especialmente nas carreiras mais prestigiadas e disputadas, hoje frequentadas em sua maioria por pessoas brancas; iii) potencialmente trazer para o interior das universidades novas preocupações temáticas derivadas do perfil social do público beneficiário dessas medidas; iv) contribuir para a consolidação de novos quadros intelectuais e políticos no interior dos grupos historicamente discriminados, além do positivo fator de servir como exemplos em suas comunidades, para outros e outras jovens; v) tencionar positivamente no sentido da diversificação da elite intelectual do Brasil; vi) permitir que negros, indígenas e pessoas de menos recursos, com evidente vocação para o pensamento científico, possam dar pleno curso aos seus talentos e não venham a se desviar para outras atividades.¹⁵

NOTAS

- ¹ Respectivamente, Doutor em Sociologia/Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) e Professor Adjunto do Instituto de Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Doutor em História Social/Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Professor Adjunto do Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS/UFRJ).
- ² Este processo encontra-se no Arquivo do Tribunal de Justiça de São Luís, Processo de Injúrias Verbais, 1865.
- ³ Sobre o papel de libertos e livres negros em sociedades escravistas e sociedades com escravos, ver: Allen (1989), Cox (1984), Cray Júnior. (1986), Schweninger (1990) e Sio (1987).
- ⁴ Um debate mais recente sobre pós-emancipação para o Caribe, ver: Heuman e Trotman (2005).
- ⁵ Sobre perspectivas comparadas sobre o pós-emancipação e a questão racial, ver: Drescher (1988), Foner (1988), Fraga Filho (2004), Holt (1992), Martins (2005) e Toplin (1974).
- ⁶ Sobre a questão da terra e as hierarquias sociais dos homens livres pobres, ver: Motta (1998), Palácios (1987) e Slenes (1997).
- ⁷ Defendida por autores como Gobineau, Spencer, Lapouge, Buckle, Agassiz, Le Play, Le Bon etc. A respeito destes autores ver a síntese de Schwarcz (1995).
- ⁸ A este respeito ver: Chor Maio (1997), Corrêa (2000) e Schwarcz (1993).
- ⁹ Nina Rodrigues chegou a alimentar certa simpatia por algumas expressões artísticas provenientes da cultura afrodescendente, identificando nas mesmas uma arte genuína. Quer dizer, genuína para os padrões de um grupo considerado racialmente inferior e incapacitado para atingir níveis mais sofisticados de complexidade mental, emocional e artística: “(o)s frutos da Arte negra não poderiam mais do que documentar, em peças de tal valor etnográfico uma fase do desenvolvimento da cultura artística. E, medidas por este padrão, revelam uma fase relativamente avançada da evolução do espírito humano. É já a escultura em toda a sua evolução, mesma na sua feição decorativa, do baixo-relevo à estatuária. As vestes são ainda grosseiras porque as ideias não têm a precisa nitidez; os sentimento e a concepção estão ainda pouco definidos; mas no fundo já se encontra a gema que reclama polimento e lapidação”. (NINA RODRIGUES, 1977)

- ¹⁰ Para uma interpretação sintética da obra máxima de Sílvio Romero, *História da literatura brasileira*, ver: Abdala Júnior (2002).
- ¹¹ Fazendo-se justiça a Freyre, cabe salientar que a perspectiva de que o brasileiro do futuro seria fundamentalmente branco era compartilhada por amplos setores da intelectualidade brasileira. (SKIDMORE, 1976) Tal como diria, em uma obra escrita em pleno otimismo de meados da década de 1950, sobre o futuro racial da população brasileira, o prestigiado educador Fernando de Azevedo: “(a) admitir-se que continuem negros e índios a desaparecer, tanto nas diluições sucessivas de sangue branco, como pelo progresso constante de seleção biológica e social e desde que não seja estancada a imigração sobretudo de origem mediterrânea, o homem branco não só terá, no Brasil, o seu maior campo de experiência e de cultura nos trópicos, mas poderá recolher à velha Europa – cidadela de raça branca –, antes que passe a outras mãos, o facho de civilização ocidental que os brasileiros emprestarão uma luz nova e intensa, – a da atmosfera de sua própria civilização”. (AZEVEDO, 1963, p. 79-80)
- ¹² A frase citada está parcialmente alterada do texto original que vem a ser “A verdade, porém, é que toda a escravidão é a mesma, e quanto à bondade dos senhores esta não passa de resignação dos escravos”. (NABUCO, 1999, p. 133)
- ¹³ Para uma reflexão sobre as dimensões entre raça, cor, pessoa e elites intelectuais no alvorecer do Brasil republicano, ver: Cunha (2002).
- ¹⁴ A esse respeito ver Nogueira (1985, 1998). Derivações da teoria de Nogueira podem ser vistas em Hoetink (1971, 1973). Sobre a reflexão acerca do racismo implícito, contido no modelo brasileiro de relações raciais, ver Guimarães (1999) e Paixão (2005).
- ¹⁵ Este parágrafo em específico foi retirado literalmente de Paixão (2006, p. 141-142).

REFERÊNCIAS

ABDALA JÚNIOR, Benjamin. Sílvio Romero: História da literatura brasileira. In: MOTA, Lourenço. *Introdução ao Brasil: um banquete nos trópicos*. São Paulo: SENAC, 2002. v. 2, p. 191-218.

ALLEN, Richard B. Economic Marginality and The Rise of The Free Population of Colour in Mauritius, 1767-1830. *Slavery e Abolition*, v. 10, n. 2, p. 126-150, set. 1989.

AZEVEDO, Célia M. Marinho. *Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX)*. São Paulo: Annablume, 2003.

_____. *Onda negra, medo branco. o negro no imaginário das elites, século XIX*. 2. ed. São Paulo: AnnaBlume, 2004.

AZEVEDO, Fernando. *A cultura brasileira*. 4. ed. Brasília: UnB., 1963. p. 79-80.

BARICKMAN, B. J. As cores do escravismo: escravistas ‘pretos’, ‘pardos’ e ‘cabras’ no Recôncavo baiano, 1835. *População e Família*, v. 2, n. 2, p. 7-62, 1999.

CÂNDIDO, Antônio. O significado de “Raízes do Brasil”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras 1995. p. 9-24.

CHALLHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

CHOR MAIO, Marcos. *A história do projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. 1997. 346p. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Departamento de Ciência Política, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1997.

CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. 2. ed. Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2000.

COX, Edward L. *Free coloreds in the slave societies of St: kitts and Granada, 1763-1833*. Knoxville: The University of Tennessee, 1984.

CRAY JÚNIOR., Robert E. White welfare and poor relief in early New York, 1770 – 1825. *Slavery e Abolition*, v. 7, n. 3, p. 273-289, dez. 1986.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. *Intenção e gesto: pessoa, cor e produção cotidiana da (in)diferença no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2002.

_____; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2007. p. 9-15.

DaMATTA, Roberto. A originalidade de Gilberto Freyre. *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, n. 24, p. 3-10, 1987. 2 semestre.

DEGLER, Carl. *Nem preto nem branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976.

DRESCHER, Seymour. Brazilian Abolition in comparative perspective. *Hispanic American Historical Review*, v. 68, n. 3, p. 429-460, 1988.

EINSEBERG, Peter. *Modernização sem mudança: a indústria açucareira em Pernambuco, 1840-1910*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

FLOREY, Thomas. Race and social control in independent Brazil. *Journal of Latin American Studies*, v. 9, n. 2, p. 199-224, nov. 1977.

FREYRE, G. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 25. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1987.

FONER, Eric. *Nada além da liberdade: a emancipação e seu legado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

FRAGA FILHO, Walter Silva. *Encruzilhadas da liberdade: histórias e trajetórias de escravos e libertos na Bahia, 1870-1910*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2004.

GRAHAM, Richard. *The idea of race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas, 1990.

GUIMARÃES, Antonio. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

HANCHARD, Michael (Ed.). *Racial Politics in Contemporary Brazil*. Durham: Duke University, 1999. Especialmente as p. 59-97.

HEUMAN, Gad; TROTMAN, David (Ed.). *Contesting Freedom: control and resistance in the post-emancipation caribbean*. London: Macmillan Caribbean, 2005.

HOETINK, Harold. *Caribbean race relations: a study of two variants*. Translated by Eva Hooykaas. London; Oxford; New York: Oxford University, 1971.

_____. *Slavery and race relations in the Americas: an inquiry in their nature and nexus*. New York; London: Harper Torchbooks, 1973.

HOLT, Thomas. A essência do contrato. A articulação entre raça, gênero sexual e economia política no programa britânico de emancipação, 1838-1866. In: COOPER, Frederick; HOLT, Thomas; SCOTT, Rebecca J. (Org.). *Além da escravidão: investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 91-130.

_____. *The problem of Freedom: race, labor, and politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*. Baltimore: The Johns Hopkins University, 1992.

_____. *The problem of race in the 21st century*. Cambridge: Harvard University, 2002. Especialmente p. 25-56.

KIPLE, Kemmeth. *Blacks in Colonial Cuba, 1774-1899*. Gainesville: The University of Florida, 1976.

KLEIN, Herbert S. Os homens livres de cor na sociedade escravista brasileira. *DADOS - Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, n. 17, p. 3-27, 1978.

LIMA, Carlos A .M. Além da hierarquia: famílias negras e casamento em duas freguesias do Rio de Janeiro (1765-1844). *Afro-Ásia*, Salvador, n. 25-26, p. 129-164, 2001.

_____. Entre duas estratégias patriarcais; casamentos de libertos na cidade do Rio de Janeiro, 1807-1834". *Cativeiro e Liberdade*, v. 5, ano 3, 1997.

LIMA, Ivana Stolze. *Cores, marcas e falas: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

LOPES, Fernanda. Experiências desiguais em nascer, viver, adoecer e morrer: tópicos em saúde da população negra no Brasil. In: BRASIL. Fundação Nacional de Saúde. *Saúde da população negra no Brasil: contribuições para a promoção da equidade*. Brasília, 2005. p. 9-48.

LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci del Nero da. A presença do elemento forro no conjunto de proprietários de escravos. *Ciência e Cultura*, v. 32, n. 7, p. 836-841, jul. 1980.

MARTINS, Robson Luís Machado. *Os caminhos da liberdade: abolicionistas, escravos e senhores na Província do Espírito Santo (1884-1888)*. Campinas: Centro de Memória: Unicamp, 2005.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. *Nas fronteiras do poder: conflito e direito à Terra no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 1998.

NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 234.

NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional 1977. p.169-170. (Coleção Brasileira, v. 9).

NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*. São Paulo: EdUSP, 1998.

_____. *Tanto branco quanto preto: estudos de relações raciais*. São Paulo: T A Queiroz, 1985.

PAIXÃO, Marcelo. *Crítica da razão culturalista: relações raciais e a construção das desigualdades raciais no Brasil*. 2005. 436p. Tese (Doutorado em sociologia) - Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 2005.

PALACIOS, Guilherme. Campesinato e escravidão: uma proposta de periodização para a história dos cultivadores pobres livres no Nordeste Oriental do Brasil, C. 1700-1875. *DADOS*, v. 30, n. 3, p. 325-356, 1987.

_____. *Manifesto anti-racista*: idéias em prol de uma utopia chamada Brasil. Rio de Janeiro: DP & A, 2006. p. 141-142.

PAPALI, Maria Aparecida C. R. *Escravos, libertos e órfãos*: a construção da liberdade em Taubaté (1871-1895). São Paulo: FAPESP: AnnaBlume, 2003.

PEIRANO, Mariza. *The anthropology of the anthropology: the Brazilian case*. 1980. 277p. Thesis (Doctoral in Anthropology) - Department of Anthropology, Harvard University, Massachusetts, 1981.

PENA, Danilo et al. Retrato molecular do Brasil. *Ciência Hoje*, v. 27, n. 159, p. 17-25, abr. 2000.

PENA, Eduardo Spiller. *Pajens da Casa Imperial*: juriconsultos e escravidão no Brasil. Capinas: Cecult: Unicamp, 2000.

RAMOS, Arthur. *Introdução à antropologia brasileira: os contatos raciais e culturais*, 3. ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, [1962?]. v. 3.

_____. *O negro brasileiro*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Massangana, 1988. p. 297.

REIS, João José. O jogo duro do Dois de Julho: o 'partido negro' na independência da Bahia. In: REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito*: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo, Companhia das Letras, 1989. p. 233-284.

RODRIGUES, Jaime. *O infame comércio. propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: Unicamp: CECULT, 2000.

ROMERO, Sílvio. *Estudos sobre a poesia popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977.

SCHWARCZ, Lilia. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWENINGER, Loren. Prosperous blacks in the south. *The American Historical Review*, v. 95, n. 1, p. 31-59, fev. 1990.

SIO, Arnold A. Marginality and free coloured identity in caribbean slave society. *Slavery e Abolition*, v. 8, n. 2, p. 166-182, set. 1987.

SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco: raça e nacionalidade do penamento brasileiro*. Trad. Raul S Barbos . Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SLENES, Robert. *The demography and economics of Brazilian slavery: 1850-1888*. 1976. Thesis (Doctoral in History) - Stanford University, Estados Unidos, 1976.

_____. Senhores e subalternos no oeste paulista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe (Org.). *História da vida privada. Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

TOPLIN, Robert B. Abolition and the issue of the Black freedman's future in Brazil. In: _____. (Ed.). *Slavery and race relations in Latin America: contributions in Afro-American studies*. Londres: Greenwood, 1974. p. 253-276.

ZEUSKE, Michael; ASSUNÇÃO, Mathias Rohring. 'Race', ethnicity and social structure in 19th century Brazil and Cuba. *Ibero-Amerikanisches Archiv*, v. 24, n 3-4, p. 375-443, 1998.

3 AÇÃO AFIRMATIVA NO ENSINO SUPERIOR BRASILEIRO: PONTOS PARA REFLEXÃO

Fúlvia Rosemberg¹

A reivindicação pelo acesso ao ensino superior para a população negra, indígena e egressa da escola pública constitui uma mobilização política cuja visibilidade midiática, nas últimas décadas, talvez seja apenas suplantada pela do Movimento dos Sem-Terra. (GUIMARÃES, 2002, p. 194) Vivemos, pois, um momento ímpar da agenda das políticas educacionais pela introdução de um novo tema: políticas de ação afirmativa (AA) na educação. Daí minha proposta neste texto: sistematizar informações e reflexões sobre o debate e as práticas contemporâneas sobre AA no ensino superior brasileiro, situando-as no contexto de conhecimentos sobre relações raciais e educação. Isto se faz necessário, pois circula a percepção, em contexto nacional e internacional, de que o uso do conceito de raça, a conformação de movimentos negros e indígenas e a demanda por AA para negros e indígenas significariam a adoção, no Brasil, de ideias exógenas.² Que se traga à memória o ruidoso artigo de Bourdieu e Wacquant (1999), no qual os conceituados pesquisadores dão como exemplo do imperialismo acadêmico norte-americano os estudos e as práticas políticas brasileiras contemporâneas no âmbito das relações raciais, evidenciando desconhecimento sobre o percurso acadêmico e político do tema no Brasil, colocando sob suspeita o caráter “legitimamente brasileiro” de tal percurso.³

1 CONCEITOS

Adoto a perspectiva nominalista da Sociologia que considera a noção de raça como uma construção social que ganha sentido ao ser utilizada para orientar e compreender classificações sociais hierarquizadas. Portanto, o sentido atribuído ao termo raça não é o da Biologia, sentido desacreditado em meio acadêmico, mas que permanece vivo no senso comum para classificar hierarquicamente segmentos sociais.⁴

O Brasil, como vários países latino-americanos, após a abolição da escravidão, não promulgou leis que determinassem o pertencimento a um grupo racial. Com isto, adotamos uma prática de classificação e denominação racial que se apoia em características fenotípicas, socioeconômicas, regionais e geracionais, diferentemente da regra norte-americana que se baseia na ancestralidade, na hipodescendência. No Brasil, a “cor”, também uma metáfora, é um *tropo* para raça. As estatísticas coletadas pelos Censos Demográficos e pelas Pesquisas Nacionais por Amostra de Domicílios (PNAD) baseiam-se em autoclassificação do respondente a cinco alternativas propostas à pergunta “qual a sua cor ou raça: branca, preta, amarela, parda, indígena”.⁵ Desde os anos 1970, manifestações dos Movimentos Negros (MN) e vários pesquisadores negros e brancos, identificados com o combate ao racismo no Brasil, consideram que o segmento negro é constituído por pretos e pardos, o que perfaz 44,7% da população brasileira. (CENSO, 2000) O debate vem sendo obnubilado, muitas vezes, por desencontros ou manipulação do vocabulário racial adotado, onde se confunde denominação e classificação racial, negro sendo usado como sinônimo de preto, o que altera significativamente o contingente populacional referido.

Como outros estudiosos do tema, venho adotando um conceito de racismo que atenta simultaneamente para as dimensões

simbólica e estrutural na produção e sustentação de desigualdades sociais. (ESSED, 1991; GUIMARÃES, 1999; WIEVIORKA, 1991) No plano simbólico, o racismo manifesta-se via adoção da crença (ou ideologia) da superioridade “natural” (geralmente mediada por uma noção, mesmo que vaga, de transmissão de atributos morais pelo sangue ou pela hereditariedade) de um grupo racial sobre outro. No plano estrutural, o racismo consiste no sistemático acesso desigual a bens materiais e simbólicos entre os diferentes segmentos raciais. Esta conceituação considera o preconceito interpessoal como apenas uma das possíveis manifestações do racismo. No sentido aqui adotado, enfatizam-se, sobretudo, relações sociais e não apenas atitudes individuais de pessoas.

Pesquisadores que vêm analisando as desigualdades sociais entre brancos e negros são concordes em afirmar a consistência dos dados macro disponíveis. (OSÓRIO, 2003; PNUD, 2005) De modo constante, os indicadores sociais de brancos são melhores que os de negros em todos os setores sociais e mesmo quando se comparam populações equivalentes, quanto à educação, renda, região e local de residência. Negros apresentam maior taxa de mortalidade infantil, menor esperança de vida, de renda, para maior jornada de trabalho, índice superior de desemprego, menor mobilidade social, ascensão a postos políticos, média de anos de estudos etc., que os brancos. Tais desigualdades são também evidenciadas em todos os níveis do sistema de ensino, inclusive no ensino superior e na pós-graduação. (PETRUCCELLI, 2004)

Estas desigualdades sociais são atribuídas à herança do passado escravista, à política de branqueamento, na passagem do século XIX para o XX (com o estímulo à imigração europeia), à histórica condescendência das elites brasileiras com as desigualdades sociais e ao racismo estrutural e simbólico contemporâneo. Porém, tais desigualdades convivem com intensa miscigenação, especial-

mente nas camadas populares (TELLES, 2003a), e relações raciais informais que, em determinados espaços sociais e sob determinadas circunstâncias, podem ser amistosas. Fala-se em “racismo à brasileira”, apontando-se diferentes configurações nas relações raciais, que podem ser verticais e horizontais. (GUIMARÃES, 2002; TELLES, 2003a)

A despeito do reconhecimento da desigualdade entre os segmentos raciais, mantém-se uma controvérsia sobre como tais desigualdades são produzidas e sustentadas e, portanto, como devem ser enfrentadas. Uma das tendências reconhece a condição subalterna de negros e indígenas, mas explica tal posição, exclusiva ou prioritariamente, por desigualdades econômicas ou sociais. Outra tendência, sem negar o impacto da condição econômica nas desigualdades entre brancos e negros (o diferencial de renda é intenso entre ambos os segmentos raciais em prol dos brancos), assinala o peso específico do racismo na produção e sustentação dessas desigualdades:

A sociedade como um todo tem estado presa a um estado de inércia coletiva, esperando por um distante momento na história, quando a mudança viria. Devido ao fato de as desigualdades raciais não serem vistas como um tema nacional relevante, não há pressão sobre o governo para a implantação de políticas específicas que enfrentem as desigualdades raciais. (HERINGER, 2001, p. 9)

O terceiro conceito a ser explicitado é o de Ação Afirmativa (AA). Dentre as múltiplas definições disponíveis, privilegio aquela que destaca tratar-se de uma ação focalizada, que oferece um tratamento preferencial a certos grupos (gênero, raça-etnia, língua, região de origem etc.), visando aumentar a proporção de seus mem-

bros em setores da vida social (força de trabalho, universidade, representação política etc.), nos quais tais grupos se encontram sub-representados em razão de discriminações históricas ou atuais. (CALVÈS, 2004; SABBAGH, 2004 apud FERES JÚNIOR; ZONINSEIN, 2006, p. 21) Trata-se, portanto, de ações voluntaristas e focalizadas de combate a desigualdades históricas ou atuais que incidem sobre grupos sociais. Considera-se que as AA podem ser uma das estratégias para se chegar à almejada democracia racial. Se vários criticam o mito da “democracia racial”, como construção ideológica, muitos somos partidários da “democracia racial” como meta, parafraseando Valter Silvério, meta passível de ser atingida, também, via políticas de AA. Para alguns, o conceito de AA é entendido ou usado como sinônimo de políticas para a igualdade racial. Para outros, entre os quais me situo, AA constitui uma das estratégias, mas não a única, de combate às desigualdades raciais. Com efeito, a sobre-representação de negros nos estratos inferiores de renda sugere que, para determinados setores da vida social (por exemplo, melhoria do ensino fundamental), políticas de fato universalistas podem, também, diminuir desigualdades raciais.

No atual cenário brasileiro, as experiências de AA voltadas para o acesso de egressos do ensino público, negros e indígenas, ao ensino superior são de quatro tipos: a) aulas ou cursos preparatórios para acesso ao ensino superior e de reforço (melhoria do desempenho acadêmico); b) financiamento dos custos para acesso (inclusive o pagamento de taxas para o vestibular) e permanência no ensino superior; c) mudanças no sistema de ingresso às instituições de ensino superior, via metas, cotas, pontuação complementar (bônus) etc.; d) criação de cursos específicos para estes segmentos étnico-raciais, tais como a licenciatura para professores indígenas das universidades Federal de Roraima, Estadual do Mato Grosso do Sul, ou Católica Dom Bosco (MS).

Apenas duas experiências, a nosso conhecimento, vêm sendo desenvolvidas com relação à pós-graduação. Uma delas é a que está sendo implantada pela Fundação Carlos Chagas, desde 2002. Trata-se do Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford, que vem sendo coordenado, no Brasil, pela Fundação Carlos Chagas.⁶

Por que a agenda educacional brasileira, a partir dos anos 1990, incluiu o tema do acesso a negros, indígenas e egressos da escola pública no ensino superior? Destacarei quatro ordens de circunstâncias sociais: a seletividade do sistema de ensino, a mobilização pelos cursinhos, a importância atribuída à educação pelos MN e a atuação do governo federal.

2 SELETIVIDADE DO SISTEMA EDUCACIONAL

Sabemos que a escolaridade média dos brancos e dos negros tem aumentado de forma contínua ao longo do século XX. Contudo, um jovem branco de 25 anos tem, em média, mais 2,3 anos de estudos que um jovem negro da mesma idade, e essa intensidade da discriminação racial é a mesma vivida pelos pais desses jovens – a mesma observada entre seus avós. (HENRIQUES, 2002, p. 27)

Para entender tal processo de desigualdade educacional levanto três ordens de explicações complementarmente relacionadas ao racismo: herança do passado escravista; expressões do racismo simbólico que ocorrem dentro da escola; segregação espacial de populações negras e pobres nos espaços geográficos brasileiros.

A herança do passado escravista não pode ser omitida (nem supervalorizada), quando se reflete sobre as desigualdades educa-

cionais atuais. A interdição a escravos e pretos livres de frequentarem a escola acarretou uma desvantagem histórica a seus descendentes, que não foi compensada pela Abolição, em decorrência do lento processo de expansão do ensino público no País e de processos políticos discriminatórios. “Até 1960, a maioria dos pretos e pardos era analfabeta e, portanto, não podia votar”. (TELLES, 2003a, p. 202) Apesar da intensa mobilidade educacional, que se pode perceber para algumas pessoas das diversas gerações de negros (a presença de “alpinistas”) – como também de brancos –, pesquisas contemporâneas vêm insistindo sobre a importância da escolaridade dos pais no sucesso educacional dos filhos. Portanto, o passado escravista, associado à manutenção de um sistema econômico, político e educacional excludente, são algumas das bases históricas para se entender as intensas desigualdades educacionais observadas na educação brasileira contemporânea. Porém, ao peso do passado escravista devem ser adicionadas as condições educacionais contemporâneas.

Regina P. Pinto (1993, p. 26), resumindo resultados de pesquisas e denúncias de lideranças negras, refere-se à escola como um “ambiente hostil” a crianças negras ou pelo menos indiferente ao racismo que ocorre tanto na instituição escolar, quanto na sociedade abrangente. “Este ambiente hostil tem sido detectado no currículo, no material didático das mais diferentes disciplinas, nas relações entre alunos e nas relações entre professores e alunos”.

Pesquisas realizadas dentro do espaço escolar salientam, do mesmo modo, práticas discriminatórias pelas quais negros são percebidos de modo negativo no plano de suas possibilidades intelectuais. (FIGUEIRA, 1990) Entre os alunos, práticas de exclusão de colegas negros, apelidos pejorativos, ofensas raciais são frequentes, comportamentos estes, com frequência, ignorados pelos professores. (CAVALLEIRO, 2002; FAZZI, 2000)

Ao que tudo indica, a escola, que poderia e deveria contribuir para modificar as mentalidades anti-discriminatórias ou pelo menos para inibir as ações discriminatórias, acaba contribuindo para a perpetuação das discriminações, seja por atuação direta de seus agentes, seja por sua omissão perante os conteúdos didáticos que veicula, ou pelo que ocorre no dia-a-dia da sala de aula. (PINTO, 1993, p. 27)

Além disso, nota-se, até há poucos anos, pequeno empenho de instâncias governamentais e privadas em aprimorar a formação de professoras no tocante aos direitos humanos.⁷ (PINTO, 1999)

Frequentando um ambiente hostil que desqualifica sua identidade racial, crianças/adolescentes negros podem recorrer a práticas de resistência para lhes fazer face, que vão da passividade ao enfrentamento agressivo (geralmente condenado pelos pais), com consequências importantes, tanto para seu equilíbrio psíquico, sua autoimagem, quanto para seu aproveitamento escolar. (TEIXEIRA, 1992) Políticas e práticas no âmbito de combate ao racismo simbólico vêm sendo adotadas no Brasil de modo cada vez mais sistemático. Sobre elas, pouco debate na mídia, apesar de a produção de conhecimento e reflexões já ser relativamente extensa. (OLIVEIRA; SILVA; PINTO, 2005)

Porém, o racismo simbólico não é suficiente para se entender a produção de desigualdades escolares. Algumas pesquisas vêm mostrando, desde os anos 1980, que a escola que negros e pobres frequentam não é exatamente a mesma escola de brancos e não pobres. De início, nota-se sua maior presença na rede pública, desde a educação infantil (EI), passando pelo Ensino fundamental e médio. Em seguida, as alternativas de maior ou menor jornada escolar, turnos, qualificação de professores, disponibilidade de material didático, quantidade de alunos por sala/escola etc. A lite-

ratura refere-se, em alguns casos, a prognóstico de desempenho e profecias que se autorrealizam. (HASENBALG, 1997)

Tentando compreender o menor aproveitamento escolar de crianças e adolescentes negros no plano material, tenho levantado, também como hipótese, o impacto da segregação racial e social no Brasil que, por não ter adquirido os contornos legais, formais e extremos do sistema Jim Crown norte-americano ou do *apartheid* sul-africano, isto é, por apresentar-se de forma mais fluida, é de mais difícil captação. No caso brasileiro, a segregação espacial se articulava à desigualdade e à segregação econômicas.

Este argumento assenta-se em observações, ainda raras e esparsas, de que as escolas frequentadas por crianças brancas e negras, de mesmo nível econômico, não se equivalem totalmente. Em estudo anterior (ROSEMBERG; PINTO; NEGRÃO, 1986) havíamos apontado algumas tendências de que crianças negras frequentariam escolas de pior qualidade que crianças brancas, mesmo controlando-se o nível econômico da família: escolas com menor número de horas; escolas cujos professores apresentam pior qualificação; circuitos intraescolares menos valorizados etc. Soares e Alves (2003), com base nos dados do Sistema de Avaliação da Educação Básica (SAEB), trazem uma informação de muito interesse: encontraram uma associação negativa entre desempenho do aluno de 8ª série em matemática e cor/etnia (desfavorável aos negros) tanto do aluno **quanto do professor e diretor** (grifos meus). Os autores sugerem:

Quanto ao professor e o diretor, seria importante verificar se, neste caso, não se trata apenas, de que estes professores e diretores negros estão alocados a escolas que, mesmo após a consideração de fatores sócio-econômicos, ainda têm pior prognóstico de desempenho. (SOARES; ALVES, 2003, p. 15)

Estou sugerindo, no intuito de compreender mediadores da desigualdade racial no sistema educacional brasileiro, a possibilidade de que atuem mecanismos inversos aos que se encontram habitualmente no discurso de educadores: não seria a condição econômica que nivelaria a população negra, mas a pertinência racial negra que, na ótica do branco, nivelaria as oportunidades de acesso e permanência no sistema educacional, tratando a população negra homogeneamente como pobre. Tal hipótese encontra suporte nos estudos sobre discriminação racial no Brasil, quando autores apontam que brancos não reconhecem como iguais (portanto, discriminam) pessoas negras que ascenderam socialmente. (FERNANDES, 1978; HASENBALG, 1979)

É possível, também, que, diante da discriminação a que estão submetidas, famílias negras de melhor nível socioeconômico tendam a viver em áreas mais pobres, ou a se servirem de equipamentos sociais utilizados por famílias brancas de nível socioeconômico inferior. Este tipo de convívio poderia, em princípio, diminuir tensões provenientes do enfrentamento racial, pois não só a chance de encontrar famílias negras são maiores, como também as diferenças socioeconômicas poderiam, em parte, amenizar a explicitação mais aberta de preconceito racial nas relações interpessoais.⁸ Com efeito, estudos sobre segregação residencial indicam que “integrantes de um grupo racial se concentram no mesmo espaço”, não apenas em decorrência de condições socioeconômicas, discriminação no mercado de trabalho, mas também da “preferência de viver nas proximidades de pessoas pertencentes ao mesmo fenótipo”. (PNUD, 2005, p. 77)

Considero que a hipótese de segregação espacial pode fornecer importantes pistas para a compreensão e para a correção de mecanismos de desigualdade racial nas políticas públicas. Para tanto, seria necessário que dispuséssemos de melhores análises sobre a dis-

tribuição espacial e a disponibilidade de equipamentos escolares (em termos quantitativos e qualitativos). É necessário, além disso, que se investiguem as soluções que as famílias negras adotam para enfrentamento da discriminação racial. De qualquer forma, apreendendo esta hipótese de segregação espacial social e informal na recente iniciativa da Universidade de São Paulo (USP) de criação de um campus na zona oeste da cidade de São Paulo, como alternativa a outras estratégias para maior acesso de negros e egressos da escola pública. Lamentavelmente, os cursos ali criados não estão entre os mais valorizados, conforme estudo de Guimarães (2006).

Em decorrência de processos históricos e contemporâneos, as universidades públicas e privadas de maior prestígio são espaços relativamente segregados do ponto de vista racial e social. As taxas de “negritude” (razão da população negra/população branca) permitem uma boa visualização (Tabela 1). Se na população geral encontramos 1 negro (pretos + pardos) para cada 1,1 branco, no ensino médio, encontramos 1 negro para 1,5 brancos e no ensino superior (graduação) a proporção sobe de 1 negro para cada 4,0 brancos.

Tabela 1 - Taxas de negritude entre estudantes por nível de ensino.

Nível educacional	Taxa
População	0,90
Creche	0,71
Pré-escola	0,92
Alfabetização de adultos	1,89
Fundamental	1,06
Médio	0,68
Graduação	0,25
Mestrado Doutorado	0,16

Fonte: (IBGE, 2000) Taxa de negritude: relação entre o número de negros (pretos + pardos)/brancos.

Os índices mostram uma sub-representação de negros nos níveis superiores de escolaridade (abaixo de sua representação na população) e uma sobrerrepresentação no ensino fundamental e na educação de jovens e adultos (acima de sua representação na população), tendência resultante da ação sinérgica entre pertença étnico-racial e origem econômica. (ANDRADE; DACHS, 2007)

A seletividade econômica e étnico-racial do ensino superior brasileiro é intensa: o segmento composto pelos 20% mais ricos ocupa 70% das matrículas no ensino superior brasileiro, ao passo que os 40% mais pobres ocupam apenas 3% das vagas. De modo equivalente, 78,5% dos estudantes do ensino superior são brancos, apesar de os brancos representarem 55% da população brasileira, 52% do total de estudantes (em todos os níveis de ensino e de todas as idades) e 58% dos estudantes do nível superior. (IBGE, 2000)

A manutenção de desigualdades viu-se agravada nos últimos anos em decorrência das reformas educacionais brasileiras, inspiradas na teoria do capital humano e no modelo de ajuste econômico após consenso de Washington. A intensa expansão do ensino fundamental (atingindo praticamente 100% das crianças e adolescentes) não corrigiu sua baixa eficiência em termos de aprendizagem. Ora, se o acesso à educação elementar vem beneficiando os diversos segmentos sociais, as desigualdades internas ao sistema dificultam a mobilidade educacional de egressos da escola pública, de negros e indígenas: “[...] se 17,4% dos brancos com nível médio concluído frequentaria universidade, apenas 10,4% dos indígenas, 9,5% dos pardos e 8,3% dos pretos conseguem fazê-lo”. (IBGE, 2000; PETRUCCELLI, 2004, p. 7)

Portanto, apesar de a população preta e parda estar chegando ao ensino médio, sua incorporação posterior ao ensino superior é lenta, mais lenta que aquela enfrentada pela população branca.

Daí a mobilização dos(as) jovens pelo acesso ao ensino superior e as experiências de cursinhos para negros e “carentes”.

3 AS EXPERIÊNCIAS DE CURSINHOS PRÉ-VESTIBULAR

Com o conseqüente aumento dos egressos do ensino médio público, agora formado por um contingente maior de estratos majoritários da sociedade, eleva-se o questionamento do princípio de igualdade de oportunidades que pautou a expansão da escola pública por meio de políticas homogeneizadoras, as quais vieram a favorecer, sobretudo, a grupos restritos, portadores de privilégios econômicos sociais e culturais e raciais. (MITRULIS; PENIN, 2006, p. 273)

Com efeito, analisando a seletividade do sistema educacional paulista, as autoras apontam que se 85% dos alunos do ensino médio estudam em escolas públicas estaduais, apenas 20% dos aprovados pela Fundação Universitária para o Vestibular (FUVEST) da USP provêm de escolas públicas.

O caráter propedêutico do ensino médio tem sido uma das vias históricas de manutenção do gargalo de acesso ao ensino superior. Daí a criação de cursos pré-vestibulares para negros e “carentes”, cursos pré-vestibulares que, até então, eram frequentados pelas camadas médias e altas da sociedade.

A partir da década de 1990, a criação de cursos pré-vestibular para “carentes” e negros tem visado a dois objetivos complementares: preparar negros e egressos da escola pública para o exame de seleção ao ensino superior; conscientizar jovens negros e dos setores populares de sua condição social e racial.⁹ Trata-se de uma experiência inovadora no Brasil, por várias razões: muitos desses cursos

funcionam com trabalho voluntário, prática pouco habitual na cultura brasileira; associam uma prática política (“consciência cidadã” e racial) a uma atividade pragmática, visando à mobilidade educacional dos jovens negros e egressos da escola pública; associam ações de combate às desigualdades econômicas às raciais.¹⁰ Para alguns, trata-se de verdadeiro movimento social (GUIMARÃES, 2002), uma das expressões contemporâneas dos MN e de jovens no Brasil. As mobilizações às quais pude assistir desses grupos e movimento lembraram-me mobilizações na USP dos anos 1960 para a representação estudantil (a chamada greve do 1/3), o movimento dos excedentes, ou ainda, de outra iniciativa popular, dos anos 1970 e 1980, o Movimento de Luta Pró-creches, também de São Paulo. Esta última consistiu em iniciativas populares, geralmente de entidades de bairro, com vínculo ou recebendo apoio de igrejas, dos movimentos sociais, empresas, universidades, escolas.

Apesar de sua expansão e do número de alunos, os egressos dos cursinhos encontraram uma barreira formidável: o acesso às universidades públicas e a cursos de prestígio. Boa parte dos alunos têm sucesso preferencial em exames das escolas privadas.¹¹ (GUIMARÃES, 2004) Uma avaliação recente das experiências desses cursinhos desenvolvida pela USP informa: de um lado, uma taxa de aprovação nas universidades públicas muito baixa (1,77%); de outro, um relativo propulsor do ingresso de negros na universidade. Com efeito, em 2005, a aprovação de negros na FUVEST foi de 10%, na USP Zona Leste 21%, e de 30% entre os alunos que participaram do programa.

Nesta mobilização, a reivindicação não tem sido exclusiva para as populações negra ou indígena, mas inclui, de modo geral, alunos de escola pública, componente frequentemente olvidado pelo debate midiático. E é este movimento que questionará o afastamento da universidade pública da escola média pública:

[...] é possível perceber que existe uma tentativa de aproximar a escola pública básica da universidade pública, relativizando o valor do mérito individual e aumentando a responsabilidade do poder público na determinação daqueles que terão chances de ingressar numa universidade de qualidade. (MOELECKE, 2002, p. 87)

Isto é, abalam um nicho que as elites preservam desde a Colônia – a universidade pública – e questionam seu processo de seleção: o mérito individual aferido pela engenharia social (e também comercial) em que se transformou o exame vestibular.¹²

Porém, não são apenas os jovens que vêm se mobilizando. A reivindicação por AA no ensino superior também ganha respaldo em expressões mais amplas dos MN, próximo tópico a ser discutido.

4 OS MOVIMENTOS NEGROS BRASILEIROS E A EDUCAÇÃO

Organizações negras são conhecidas no Brasil desde a década de 1920. Como em qualquer movimento social, suas formas de organização e de compreensão das relações raciais têm se alterado no confronto e interação com instâncias políticas, nacionais e internacionais. Há uma intensa concordância, entre pesquisadores negros, brancos e ativistas negros, quanto à importância da educação no ideário das diversas manifestações dos MN, desde a constituição da Frente Negra Brasileira, primeira organização negra brasileira a atuar no campo político nos anos 1930. (PINTO, 1992)

Os MN brasileiros contemporâneos se organizaram no final dos anos 1970, na confluência com outros movimentos sociais, como o de mulheres. Suas balizas políticas foram o nacionalismo e as esquerdas. Tais balizas expressaram-se em um antirracismo diferencialista, que

[...] considera ser necessário preservar as identidades culturais diante dos efeitos da cultura ocidental hegemônica que homogeneiza e desenraíza o indivíduo negro, ao mesmo tempo em que espalhou uma imagem depreciada e deformada do negro e de seu grupo. (D'ADESKY, 2001, p. 161)

Nesse contexto, a educação foi reivindicada em duas perspectivas: acesso do negro ao sistema educacional como estratégia de mobilidade e visibilidade social; práticas educacionais que valorizem a imagem do negro e a história da África, alimento para a identidade cultural e caminho de combate ao racismo.

As ações dos movimentos negros brasileiros foram impulsionadas, nos anos 1980/2000, por quatro eventos significativos: a movimentação social pela nova Constituição (1988), a comemoração do Centenário da Abolição (1988), a Marcha de Zumbi dos Palmares contra o Racismo pela Cidadania e Vida e a III Conferência Mundial das Nações Unidas contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada em Durban, em 2001. Como sói acontecer, grandes eventos estimulam a realização de outros eventos, a produção de textos e ganham a mídia numa bola de neve. Com efeito, foi em 1995, que lideranças dos MN, na comemoração do tricentenário da morte de Zumbi, elaboraram carta de reivindicações pela igualdade racial nas quais práticas de AA são mencionadas tendo sido acolhidas por Fernando Henrique Cardoso (FHC) que criou, então, um Grupo de Trabalho pela Igualdade Racial.¹³

A educação não se associa aos MN apenas por sua inclusão na agenda de reivindicações por igualdade de oportunidades: a partir dos anos 1980, nota-se o incremento de formação acadêmica pós-graduada de ativistas, o que amplia o leque de temas da agenda

política e os espaços acadêmicos para debate e confronto de ideias. O País conta, nas últimas décadas, com um *intelligentzia* negra ampliada em relação a décadas anteriores. Por exemplo, em sua quinta versão, em 2008, o Congresso de Pesquisadores Negros reuniu mais de 1000 pesquisadores/as (atuantes e em formação) do País. São intelectuais que vêm ativamente participando da construção de uma narrativa sobre o Brasil, a partir da experiência de ser negro(a).

Além do apoio dos movimentos negros (e de ativistas e pesquisadores/as brancos/as), o debate e as práticas sobre AA na educação têm contado, também, com o respaldo das ações do governo.

5 A AÇÃO GOVERNAMENTAL

O envolvimento contemporâneo das diferentes instâncias do governo com políticas de combate à desigualdade racial tem suas origens no período final da ditadura militar (metade dos anos 1970), quando, nos centros urbanos, eclodiram os novos movimentos sociais, entre eles os das mulheres e dos negros. Com forte conotação de esquerda e oposição ao regime, esses movimentos apoiaram candidaturas democráticas aos governos estaduais, colaborando com seus planos de governo e integrando, posteriormente, instâncias governamentais de configuração nova: os conselhos, órgãos de representação da sociedade civil no governo. O Estado de São Paulo, no início dos anos 1980, criou três conselhos, importantes experiências que se espalharam para vários municípios e estados: os conselhos da Mulher, do Menor e da Comunidade Negra. (SANTOS, 2007)

Tais conselhos tiveram papel importante na mobilização pela nova constituição. A Constituição de 1988, como se sabe, é inovadora no plano das relações étnico-raciais, pois reconhece: que a

promoção do bem de todos, sem preconceito de origem, raça, sexo, cor, idade ou qualquer outra forma de discriminação constitui um dos fundamentos da República; as relações internacionais brasileiras são regidas pelo repúdio ao terrorismo; a prática de racismo é “crime inafiançável e imprescindível sujeito a pena de reclusão”. Além disso, reconhece, pela primeira vez, a diversidade na composição étnico-racial do País, que também se reconhece como um país multilinguístico e o direito à propriedade da terra ancestral aos povos indígenas e remanescentes de quilombo.

Se após a Constituição de 1988, o movimento de mulheres conquistou um Conselho (Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, hoje Secretaria) atuando junto ao Ministério da Justiça, o movimento negro obteve apenas a criação da Fundação Cultural Palmares, junto ao Ministério da Cultura, mantendo assim a visão tradicional que focalizaria o debate das relações étnico-raciais no Brasil ao espaço da cultura. Uma Secretaria de Estado para Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) só foi criada na administração Luis Inácio Lula da Silva, em 2002, que adotou, em sua plataforma, propostas de AA.

Quanto ao tema que nos interessa, a administração FHC desempenhou papel inovador no âmbito do Governo Federal, quanto ao tratamento das relações raciais no Brasil. Pela primeira vez, um governo nacional assumiu não apenas a ocorrência de desigualdade racial no País (o relatório brasileiro ao Committee for the Elimination of Racism – CERD - de 1996, elaborado pelo Núcleo de Estudos da Violência – NEV), mas também não relegou as causas das desigualdades atuais exclusivamente a uma herança da escravidão.

A próxima virada importante foi a preparação para a Conferência de Durban (2001). Dentre as múltiplas manifestações, destaco duas: mudança de atitude do Ministério das Relações Exterio-

res, que não mais difunde a imagem do País como democracia racial; o interesse do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) pela análise da desigualdade étnico-racial no Brasil.

Após a Conferência de Durban (cujo impacto midiático foi obnubilado pelos eventos de 11 de setembro de 2001 nos EUA), o governo federal assinou (maio de 2002) o Programa de AA. Talvez uma das iniciativas mais emblemáticas tenha sido a de bolsas de estudos para preparar estudantes negros e indígenas para prestarem exame no curso de maior prestígio social do País: o que forma funcionários para o Ministério das Relações Exteriores, o curso Rio Branco.

Os aportes do IPEA para o debate sobre desigualdades raciais no País também devem ser destacados. O Brasil vem desenvolvendo, desde o primeiro Censo Demográfico (1872), uma coleta sistemática de dados desagregados por cor/raça constantemente criticada, mas também avaliada e melhorada, o que nos tem permitido analisar as desigualdades econômicas e sociais a partir das classificações raciais. (OSÓRIO, 2003; ROSEMBERG; PIZA, 1998-1999; SANT'ANNA; PAIXÃO, 1997; SCHWARTZMAN, 1991) Porém, seu uso permanecia praticamente restrito a pesquisadores e ativistas, tendo sido rara e esporadicamente objeto de interesse das instituições governamentais de planejamento, afora o IBGE (Departamento de Indicadores Sociais), até o relatório brasileiro à conferência de Durban, que se apoiou na análise de dados macro novos, de boa qualidade, buscando descrever em minúcias desigualdades raciais nos diferentes setores da vida social e política. Diferentemente do tradicional, desta feita foi a instância de planejamento do Governo Federal quem analisou dados sobre desigualdade racial, municinando a liderança dos MN com argumentos sólidos. Isto foi inovador no País. A participação do IPEA no debate sobre desigualdades raciais adensou a visibilidade midiática.

Levanto quatro hipóteses parciais para entender esta reviravolta na administração federal brasileira: um pano de fundo de mobilização e visibilidade crescentes dos MN; um debate público sobre relações raciais e a explicitação, pela opinião pública, da consciência de discriminação racial no Brasil;¹⁴ características pessoais do próprio FHC que, como se sabe, integrou o importante projeto da UNESCO, nos anos 1950, sobre relações raciais no Brasil, projeto que abalou o mito da democracia racial.

Quanto à nova atuação dos economistas pesquisadores do IPEA, elaborando descrições e interpretações sobre desigualdade racial no Brasil, sugiro que a convergência entre desigualdade racial e econômica deixa intactos os modelos de interpretação da pobreza, especialmente a teoria do capital humano; as políticas de AA são conceituadas como políticas focalizadas, que, como se sabe, têm constituído uma das estratégias privilegiadas por economistas no combate à desigualdade social no Brasil.

Após a Conferência de Durban, a introdução de cotas para negros, indígenas e egressos da escola pública em algumas universidades públicas (atualmente são mais de 50), o debate sobre o Estatuto da Igualdade Racial, as propostas do governo Lula de reforma universitária (particularmente o PROUNI), o tema tem “pegado fogo” na mídia, secundariamente em instâncias acadêmicas. Aí, assiste-se mais a um embate de posições (o que agrada ao estilo midiático sensacionalista) do que um debate de ideias. Em parte, a indignação de algumas das posições decorre do pouco apreço acadêmico no geral, e da Educação em particular, pelo tema das relações raciais nas décadas que precederam à reivindicação por AA no ensino superior. Com efeito, como vem mostrando Regina Pahim (1992), por décadas, a produção acadêmica em educação vinha relegando o tema das relações raciais, situação que vem sendo mitigada a partir da década de 1990, especialmente pelo aporte

de jovens pesquisadores(as), particularmente negros(as) e indígenas. (ATHIAS; PINTO, 2008; DAGNINO; PINTO, 2007; GONÇALVES; PINTO, 2007)

Como ocorrera com os estudos sobre mulher/gênero nos anos 1980, aqui também a academia tende a “guetizar” tal contribuição, tratando-a como tema específico, que não atinge a totalidade do sistema educacional brasileiro. Além disso, o debate internacional sobre AA (norte-americano, canadense, indu, sul-africano e, atualmente, da Comunidade Europeia), bem como suas bases teóricas (por exemplo, as contribuições de Rawls) receberam pouca atenção da academia brasileira até os anos 1990. Tal estado de coisas vem se modificando, nos anos recentes, quando já se dispõe, no País, de núcleos de pesquisas que vêm efetuando análises, avaliações, simulações, projeções de experiências concretas de AA no ensino superior brasileiro. Dispomos, já, de um acervo de práticas, reflexões teóricas e de avaliações que constituem uma segunda geração de pesquisas sobre AA no Brasil, pois objetivam analisar sua implantação.

As posições contrárias à introdução de AA no ensino superior levantam uma série de argumentos, pacientemente refutados pelos que vêm implantando programas de AA. O curioso é que, para outros setores sociais que já implantaram cotas ou outras estratégias de AA – como, por exemplo, a cota para mulheres candidatas nos partidos políticos –, o mesmo embate de posições não foi observado. Nota-se um viés de origem econômica nas opiniões quanto à AA para negros e indígenas no ensino superior, que pode ser interpretado como defesa de privilégios, pois observa-se uma associação positiva entre nível de renda de brancos e negros que se posicionam contra as cotas nas universidades. (GUIMARÃES, 2004)

Argumentos contrários aludem à exacerbação do racismo brasileiro, à queda da qualidade da produção acadêmica, ao incentivo a

novos processos de discriminação, à perda dos ideais liberais de que “vençam os melhores” ou, ao contrário, à perda do ideal socialista ou social democrata de políticas universalistas igualitárias.¹⁵ Ações afirmativas no ensino superior não promovem a verdadeira igualdade de oportunidades na educação, alguns argumentam. O adequado é ir expandindo o ensino médio de qualidade e ampliar-se “naturalmente” o “mérito” dos candidatos, complementa-se. Esta linha argumentativa, de meu ponto de vista, é temerária. Ela remete ao antigo debate “esperar crescer o bolo para dividi-lo” ou “dividir o bolo à medida que for crescendo”. Já tivemos experiências, no Brasil, do tempo que o bolo leva para crescer até ser compartilhado. Jaci de Menezes (2003) evidenciou o uso do mesmo argumento ao final do século XIX para impedir o voto ao analfabeto. Deve-se expandir a educação primária, argumentava Ruy Barbosa, para então que todos alfabetizados votem. As pessoas analfabetas conquistaram o direito de votar apenas na década de 1980 e o Brasil atingiu a universalização do ensino fundamental apenas na passagem do século seguinte. Levamos praticamente 100 anos para o bolo crescer!

A urgência de transformação vem, também, da análise da composição econômica e étnico-racial da própria universidade, que constitui, talvez, uma das instituições sociais com maior índice de segregação econômica e racial. No bojo da chamada “modernidade tardia” ou “pós-modernidade” vem se ampliando o debate sobre diversidade. Assim, proposta de AA é sustentada também, no Brasil, por defensores de políticas de diversidade, o que não exige o reconhecimento do racismo nem de suas motivações e tampouco entra em conflito com a ideia da democracia racial brasileira: ao contrário, é vista como uma possibilidade de efetivá-la, valorizando a diversidade cultural brasileira. Tais argumentos em defesa da AA são aceitos, por exemplo, por certos setores acadêmicos que acolhem com entusiasmo bolsistas negros(as) e indígenas do Pro-

grama Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford (IFP) em programas de pós-graduação. Por meio de programas e práticas de AA, a Universidade, na graduação e pós-graduação, estaria se abrindo para a diversidade étnico-racial e social.¹⁶

De minha observação no acompanhamento de políticas educacionais no Brasil, e na implementação do Programa IFP nestes sete anos, observo que as experiências em curso de programas de AA no ensino superior e na pós-graduação permitem apreender a tecnologia da produção e sustentação de desigualdades educacionais. Meus poucos anos de experiência na coordenação do Programa IFP no Brasil ensinaram-me mais sobre a endogenia e o nepotismo no acesso à pós-graduação brasileira que meus 20 anos anteriores como professora de pós-graduação. Estratégias sutis, como o acesso restrito à bibliografia recomendada para a prova de seleção, ou mais grosseiras, como o custo da inscrição nas provas, ganham relevo quando se tem que preparar, como fazemos no Programa IFP, anualmente, 40 bolsistas, em sua quase totalidade negros e indígenas, para ingressarem na pós-graduação (Quadro 1).

O Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford (*International Fellowships Program* – IFP), que está sendo implantado em 22 países do mundo, oferece bolsas de mestrado e doutorado, no Brasil e no exterior, por até 3 anos, para que mulheres e homens, com potencial de liderança em seus campos de atuação, prossigam seus estudos capacitando-se para promover o desenvolvimento de seu país, bem como maior justiça econômica e social.

A Fundação Carlos Chagas (www.fcc.org.br) é a instituição que coordena, no Brasil, o Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford, sendo responsável pelas seleções anuais e pelo acompanhamento dos/as bolsistas.

O Programa foi implantado no Brasil em 2002, já tendo concedido 250 bolsas (75% de mestrado). Estão previstas seleções anuais até 2010 e a concessão de 40 bolsas por ano. O Programa se integra às

experiências recentes de ação afirmativa e vem privilegiando pessoas nascidas nas regiões Norte, Nordeste ou Centro-Oeste, de origem étnico-racial negra ou indígena e que tiveram poucas oportunidades econômicas ou educacionais.

As candidaturas são avaliadas por uma Comissão de Seleção brasileira, composta por especialistas dos diversos campos do conhecimento e intervenção, apoiada por assessores *ad hoc* também brasileiros (www.programabolsa.org.br).

O Programa vem obtendo bons resultados, seja na seleção quanto na trajetória dos(as) bolsistas. As seleções contemplaram bolsistas de todos os estados brasileiros e do DF; 49,2% dos(as) bolsistas são mulheres; 85,6% declararam-se negros (pretos ou pardos) e 10,4% indígenas; a média de idade dos(as) bolsistas é 33,8 anos. A maioria dos(as) bolsistas permanece estudando no Brasil e o campo de estudos privilegiados é a Educação. Dos(as) 118 bolsistas que terminaram a bolsa (agosto 2008), 98 já defenderam suas teses ou dissertações.

Quadro 1 – Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford

Observo que a disponibilidade de recurso para que esses bolsistas participem de até quatro seleções, levou-os a uma taxa de quase 100% de sucesso no ingresso na pós-graduação. Mérito dos(as) bolsistas? Com certeza, mas ampliado por recursos disponíveis para comprar livros, dispor de orientação pré-acadêmica para se preparar para a seleção na pós-graduação, de recursos para circular, “tentar a sorte” na seleção em diversas universidades, circulação que é prática recorrente para os filhos das famílias mais abastadas para ingresso no ensino superior. Observo, também, as diferenças entre o capital cultural dos que frequentaram o curso superior nas boas universidades públicas e daqueles que foram empurrados, por suas condições econômicas e raciais, para universidades ou faculdades mais precárias, mais baratas, oferecendo, quem sabe, piores condições educacionais. Isto leva a insistir que o debate sobre AA, enrijecido em torno da estratégia de cotas para

ingresso, deixa de lado a outra dimensão: a da necessidade de complementação educacional, suprimindo insuficiências provocadas por um ensino de massa pouco eficiente.

A urgência em implantar programas de AA decorre, ainda, de modelos internacionais e nacionais para reforma universitária que associam a expansão de vagas à criação de trajetórias acadêmicas de menor e maior prestígio. Trata-se de modelo de “democratização” do acesso e que não responde a uma proposta de democratização do nível de ensino. Com efeito, Petitat (1994), ao analisar a expansão dos sistemas educacionais europeu nas últimas décadas do século XX, nos alerta que:

A democratização de um nível educacional deve ser sempre analisada em relação às diferenciações e às novas hierarquias de ensino que se inscrevem neste mesmo nível [...]; [e que] qualquer apreciação da democratização da educação é, ao mesmo tempo, uma apreciação das reacomodações hierárquicas. A avaliação da redução da desigualdade de oportunidades propõe problemas complexos devido à evolução das hierarquias escolares. A este problema acrescenta-se o da evolução das próprias hierarquias sociais. (PETITAT, 1994, p. 230-231)

Portanto, considero urgente o ingresso de negros, indígenas e egressos da escola pública no ensino superior de qualidade antes da institucionalização de carreiras universitárias hierarquizadas em decorrência de sua massificação.

Estratégias para o ingresso no ensino superior de segmentos sociais e étnico-raciais sub-representados são um caminho, mas devem ser complementadas com ações educacionais que fortaleçam o acesso ao conhecimento. A perspectiva da AA na educação

não é apenas ampliar o acesso de negros, indígenas e egressos da escola pública aos níveis educacionais, mas também a de investir em sua permanência e sucesso. Para tanto, são necessárias ações complementares. Tais ações envolvem a elaboração de um projeto político-educacional e a disponibilidade de recursos materiais e humanos. Esta é uma questão séria que devemos enfrentar.

De onde sairão (ou saem) os recursos materiais para a implantação de tais medidas? De uma ampliação das verbas para a educação ou se manterão os mesmos recursos, talvez ampliando o percentual alocado ao ensino superior no orçamento da educação. Este é outro ponto que me inquieta: que se implantem no Brasil apenas cotas (ou outras estratégias para o acesso), sem medidas educacionais complementares; que se implantem cotas com medidas complementares, usando recursos destinados a outros níveis educacionais, já depauperados. Aqui a vigilância de pesquisadores e ativistas deve ser intensa, pois do contrário, poderemos estar preparando na EI, no ensino fundamental e médio candidatos a cotas no ensino superior algumas décadas mais tarde. Portanto, AA no ensino superior é apenas uma das medidas de promoção da igualdade, devendo ser complementada por outras ações de combate à desigualdade racial e social. Evoco José Carmelo de Carvalho, quando, ao final do artigo sobre os condicionantes pedagógicos dos cursos pré-vestibulares comunitários, propõe Janos como patrono pedagógico deste momento do debate educacional brasileiro. Janos, que protegia o acesso aos vestíbulos dos palácios dos nobres romanos, tem duas faces: uma voltada para fora e outra para dentro: “é importante ter o olhar centrado nos vestíbulos da entrada no mundo acadêmico, para assegurar o acesso à universidade de qualidade a crescentes contingentes de alunos [...] mas é igualmente crucial e imprescindível manter uma face voltada para o caminho difícil e sucateado da educação básica brasileira”. (CARVALHO, 2006, p. 323)

NOTAS

- ¹ Professora titular de Psicologia Social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), onde coordena o Núcleo de Estudos de Gênero, Raça e Idade (NEGRI). Pesquisadora Sênior da Fundação Carlos Chagas, onde coordena o Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford.
- ² O debate, as práticas, as reivindicações e a visibilidade mediática relativas a programas de AA para indígenas nem sempre assumem os mesmos contornos daqueles referentes a negros. Sobre o tema do ensino superior e povos indígenas, ver as publicações do projeto *Trilhas do Conhecimento*, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Referente ao debate contemporâneo sobre AA no ensino superior focalizado na população negra e egressa do sistema público, reportar-se-a Feres Júnior e Zoninsein (2006) e Zoninsein e Feres Júnior (2008). Remeto, também, o(a) leitor(a) ao livro histórico *Multiculturalismo e Racismo: uma comparação Brasil-Estados Unidos*. (SOUZA, 1997)
- ³ Curiosamente, a mesma acusação de “exogenia” às propostas de AA estão também presentes no debate francês sobre *discrimination positive*. (CALVÈS, 2004) Consultar a resposta de Telles (2003) ao artigo de Bourdieu e Wacquant (1999).
- ⁴ O debate sobre os conceitos raça e etnia é intenso, tanto no Brasil, quanto no exterior. (GUIMARÃES, 2003; MUNANGA, 2003; ROCHA; ROSEMBERG, 2007; WIEVIORKA, 1991)
- ⁵ Não entrarei na explicitação de nuances do complexo e sofisticado sistema brasileiro de classificação racial, remetendo o leitor aos textos contemporâneos de Osório (2003), Telles (2003b) e Rocha e Rosemberg (2007). Lembrar que o processo de classificação de indígenas não equivale ao de negros. Pouco se tem discutido a classificação entre amarelos.
- ⁶ Para maiores informações sobre o Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford, ver o quadro 1, consultar o site: www.programabolsa.org.br, bem como Silvério (2008) e Rosemberg (2004, 2008).
- ⁷ As recentes leis federais 10.639/03 e 11.645/08 visam corrigir esta carência.
- ⁸ Guimarães (2002, p. 186), em estudo sobre insulto racial, mostra sua incidência (através de queixas registradas): “ocorrem com mais frequência em âmbitos em que as relações sociais estão mais intensas e também mais formalizadas [...]”. Telles (2003b) é outro pesquisador que estuda a

segregação espacial no Brasil. Hasenbalg (1979) aponta processos migratórios internos como um dos fatores de maior concentração de negros em regiões menos desenvolvidas do País no período pós-abolição. Relatório do PNUD (2005, p. 77) sintetiza índices de segregação racial residencial, usando índices de dissimilaridade para algumas cidades brasileiras.

⁹ Bacchetto (2002), autor de uma das primeiras teses sobre o tema, identificou entre os anos 1999 e 2000, 16 cursinhos populares alternativos no município de São Paulo, sendo que dentre estes, apenas um teve início em 1987, os demais entre 1996 e 2000.

¹⁰ Santos (2005) localiza a origem desse movimento na região metropolitana do Rio de Janeiro – Pré-vestibular para Negros e Carentes, mas Moehlecke (2002) identifica sua origem em Salvador, no Steve Biko, 1992. Em meio à criação de iniciativas isoladas, temos assistido ao estabelecimento de redes e conglomerados, como o Educação e Cidadania para os Afrodescendentes (EDUCAFRO) e o Movimento dos Sem Universidade (MSU). O EDUCAFRO – conta com mais de 10 mil alunos em São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Espírito Santo. O MSU se autoidentifica como “um movimento cultural, social e popular que luta pela democratização da universidade e pela transformação cultural do Brasil [...] proveniente da organização dos cursinhos populares, das pastorais da juventude do meio popular e da juventude, bem como do movimento hip-hop organizado”.

¹¹ Muitos dos candidatos ao Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford relatam, nos dossiês para candidatura, que desenvolveram seu compromisso político ou ação voluntária em “cursinhos pré-vestibular”. Os primeiros estudos sobre o impacto de cursinhos pré-vestibular “populares” já estão sendo publicados. Ver: *Cadernos de Pesquisa* (2006).

¹² Para uma revisão histórica (até final dos anos 1980) das práticas do exame vestibular no Brasil, reportar-se ao elucidativo artigo de Heraldo Vianna (1995).

¹³ Para uma análise das iniciativas dos MN e governamentais relacionadas a AA e outras medidas de combate às desigualdades raciais na educação, reportar-se a Jaccoud e Beghin (2002) e Santos (2007).

¹⁴ Pesquisa de opinião, realizada em 1995 pela *Folha de S. Paulo*, evidenciou 89% de brancos, 88% de pardos e 91% de “negros” que concordam que “os brancos têm preconceito de cor em relação aos negros”. (TURRA; VENTURI, 1995)

¹⁵ Paixão (2008, p. 136) identifica seis matrizes teóricas que sustentam o debate contrário à implantação de AA no Brasil: liberal, democrático-racial, nacionalista, culturalista contemporânea, funcionalista, marxista e geneticista.

¹⁶ Para outros (CALVÈS, 2004), o tema da “diversidade” constituiria uma eufemização do debate e das práticas de AA, a partir dos anos 1990 nos EUA, como forma de enfrentar a forte oposição ali observada. Para um interessante debate sobre os diferentes argumentos que sustentam, no Brasil, medidas de AA, reportar-se a Feres Júnior (2006).

REFERÊNCIAS

ANDRADE, C.Y.; DACHS, J. N. W. Acesso à educação por faixas etárias segundo renda e raça/cor. *Cadernos de Pesquisa*, v. 37, n. 131, p. 399-422, maio/ago. 2007.

ATHIAS, R. M.; PINTO, R. P. *Estudos indígenas: comparações, interpretações e políticas*. São Paulo: Contexto: IFP-FCC, 2008. (Série Justiça e Desenvolvimento)

BACCHETTO, J. G. Cursinhos pré-vestibulares alternativos no Município de São Paulo (1991-2000): a luta pela igualdade no acesso ao Ensino Superior. In: ENCONTRO DE PESQUISA EM EDUCAÇÃO DA REGIÃO SUDESTE, 5., 2002, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Água de Lindóia: ANPED, 2002.

BENTO, M. A. *Discriminação no trabalho e resistência na voz dos trabalhadores negros*. 1992. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1992.

BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. On the cunning of imperialist reason. *Theory, culture and society*, v. 16, n. 1, p. 41-58, 1999.

CALVÈS, G. *La discrimination positive*. Paris: PUF, 2004.

CARVALHO, J. C. B. de. Os cursos pré-vestibulares comunitários e seus condicionamentos pedagógicos. *Cadernos de Pesquisa*, v. 36, n. 128, p. 299-326, ago. 2006,

CAVALLEIRO, E. S. Discriminação racial e pluralismo em escolas públicas da cidade de São Paulo. In: SECAD (Org.). *Educação anti-racista*. Brasília: UNESCO/MEC-SECAD, 2005. p. 65-104.

CORDEIRO, M. J. de J. A. *Negros e indígenas cotistas na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul*. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2008.

D'ADESKY, J. *Pluralismo étnico e multiculturalismo*. Rio Janeiro: Pallas, 2001.

DAGNINO, E.; PINTO, R. P. *Mobilização, participação e direitos*. São Paulo: Contexto: IFP-FCC, 2007. (Série Justiça e Desenvolvimento)

ESSED, P. *Understanding everyday racism: an interdisciplinary theory*. London: Sage, 1991.

FAZZI, R. C. *Preconceito racial na infância*. Rio de Janeiro, Tese (Doutorado em Sociologia) - Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 2000.

FERES JÚNIOR, J. Aspectos normativos e legais das políticas de ação afirmativa. In: FERES JÚNIOR, J.; ZONINSEIN, J. (Org.). *Ação Afirmativa e universidade: experiências nacionais comparadas*. Brasília: UnB, 2006. p. 46-62.

FERES JÚNIOR, J.; ZONINSEIN, J. (Org.). *Ação Afirmativa e universidade: experiências nacionais comparadas*. Brasília: UnB, 2006.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978. 2v

FIGUEIRA, V. M. O preconceito racial na escola. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 18, p. 63-72, maio 1990.

GOMES, N. L. A contribuição dos negros para o pensamento educacional brasileiro. In: SILVA, P. B. G.; BARBOSA, L. M. de A. (Org.) *O pensamento negro em educação*. São Carlos: UFSCar, 1997.

GONÇALVES, L. A.O.; PINTO, R. P. *Educação*. São Paulo: Contexto: IFP-FCC, 2007. (Série Justiça e Desenvolvimento)

GUIMARÃES, A. S. A. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. Como trabalhar com “raça” em sociologia. *Educação e Pesquisa*, v. 29, n. 1, p. 93-97, jan./jun. 2003.

_____. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.

HASENBALG, C. A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. O contexto das desigualdades raciais. In: SOUZA, J. (Org.) *Multiculturalismo e racismo*. Brasília: Paralelo 15, 1997. p. 63-68.

HENRIQUES, R. *Raça e gênero nos sistemas de ensino*. Brasília: UNESCO, 2002.

HERINGER, R. Mapeamento das ações e discursos de combate às desigualdades raciais no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, 2001.

IBGE. *Censo 2000*. 20 out. 2000. Disponível em: <<http://www.sidra.ibge.gov.br>>

JACCOUD, L.; BEGHIN, N. *Desigualdades raciais no Brasil: um balanço da intervenção governamental*. Brasília: IPEA, 2002.

MARTELETO, L. J.; MIRANDA, V. F.O. de. Diferenças educacionais entre coortes de adultos no século XX: o papel do sexo e da raça. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 14., 2004. [Anais...] Caxambu, MG: ABEP, 2004.

MENEZES, J. M. F. A república e a educação: analfabetismo e exclusão. *Revista da FAEEBA*, v. 12, n. 19, p. 19-40, jan./jun. 2003.

MITRULIS, E.; PENIN, S. T. S. Pré-vestibulares alternativos: da igualdade a equidade. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 36, n. 128, p. 269-298, maio/ago. 2006.

MOEHLECKE, S. Ação Afirmativa: história e debates no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*, n. 117, p. 197-218, nov. 2002.

MUNANGA, K. (Ed.). *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Rio de Janeiro, 2003. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação – PENESB-RJ, 2003.

NÚCLEO DE ESTUDOS DA VIOLÊNCIA. *Versão preliminar do décimo primeiro relatório periódico relativo à convenção internacional sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial*. São Paulo: NEV, 1996.

OLIVEIRA, I. de; SILVA, P. B. G.; PINTO, R. P. *Negro e educação: escola, identidades, cultura e políticas públicas*. São Paulo: Ação Educativa/ANPEd, 2005.

OSÓRIO, R. G. *O sistema classificatório de “cor ou raça” do IBGE*. Brasília: IPEA, 2003. (Texto para Discussão, n. 996).

PAIXÃO, M. A Santa aliança: estudo sobre o consenso crítico às políticas de promoção da equidade racial no Brasil. In: ZONINSEIN, J.; FERES JÚNIOR, J. (Org.) *Ação afirmativa no ensino superior brasileiro*. Belo Horizonte: UFMG, 2008. p. 135-174.

PENHA-LOPES, V. Universitários cotistas: de alunos a bacharéis. In: ZONINSEIS, J.; FERES JÚNIOR., J. (Org.) *Ação afirmativa no ensino superior brasileiro*. Belo Horizonte: UFMG, 2008. p. 105-134.

PETITAT, A. *Produção da escola/produção da sociedade: análise sócio-histórica de alguns momentos decisivos da evolução escolar no ocidente*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

PETRUCCELLI, J. L. *Mapa da cor no ensino superior*. Rio de Janeiro: UERJ, 2004. (Série Ensaios & Pesquisas). Disponível em: <www.Lpp-uerj.net/lpp/centro_publicacoes_colectoesp?titulo=Série%20Ensaios%20e%20Pesquisas%20do%20PPCor>. Acesso em: 11 ago. 2008.

PINTO, R. P. Raça e educação: uma articulação incipiente. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 80, p. 41-50, 1992.

_____. Movimento negro e educação do negro: a ênfase na identidade. *Cadernos de Pesquisa*, n. 86, p. 25-38, ago. 1993.

_____. A frente negra brasileira. *Revista de Cultura Vozes*, v. 90, n. 4, p. 45-59, 1996.

_____. Diferenças étnico-raciais e formação do professor. *Cadernos de Pesquisa*, n. 108, p. 199-231, 1999.

_____. A questão racial e a formação dos professores. *Cadernos Penesh*, v. 4, p. 103-122, 2002.

PNUD. *Relatório de desenvolvimento humano: racismo, pobreza e violência*. Brasília, 2005.

RELATÓRIO do Comitê Nacional para a Preparação da Participação Brasileira na III Conferência Mundial das Nações Unidas Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata. Brasília, 2001.

ROCHA, E. J. da; ROSEMBERG, F. Autodeclaração de cor e/ou raça entre escolares paulistanos(as). *Cadernos de Pesquisa*, v. 37, p. 759-780, 2007.

ROSEMBERG, F. Relações raciais e rendimento escolar. *Cadernos de Pesquisa*, n. 63, p. 19-23, nov. 1987.

_____. Segregação espacial na Escola Paulista. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 19, p. 97-108, 1990.

_____. O branco no IBGE continua branco na ação afirmativa? *Estudos Avançados*, v. 18, n.50, p. 225-241, 2004.

_____. Experiências do Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford no Brasil. In: ZONINSEISN, J.; FERRES JÚNIOR., J. (Org.) *Ação afirmativa no ensino superior brasileiro*. Belo Horizonte: UFMG, 2008. p. 193-214.

ROSEMBERG, F.; PINTO, R.; NEGRÃO, E. *Diagnóstico sobre a situação educacional de negros (pretos e pardos) no Estado de São Paulo*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1986. 2v.

ROSEMBERG, F.; PIZA, E. Cor nos censos brasileiros. *Revista USP*, n. 40, p. 122-137, 1998-1999.

SANT'ANNA, W.; PAIXÃO, M. Desenvolvimento humano e população afro-descendente: uma questão de raça. *Proposta*, n. 26, p. 73. 1997.

SANTOS, I. A. A. dos. *Movimento negro e Estado: o caso do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra*. São Paulo: Prefeitura Municipal de São Paulo/Coordenadoria Especial do Negro, 2007.

SILVÉRIO, V. R. O IFP e a ação afirmativa na pós-graduação brasileira. In: ZONINSEIN, J.; FERES JÚNIOR., J. (Org.) *Ação afirmativa no ensino superior brasileiro*. Belo Horizonte: UFMG, 2008. p. 193-214.

SOARES, J. F.; ALVES, M. T. G. *Desigualdades raciais no sistema brasileiro de educação básica*. Belo Horizonte: UFMG, [2003]. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?pid=S1517-97022003000100011&script=sci_arttext...>. Acesso em: 15 set. 2005.

SOUZA, J. (Org.) *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasília, Paralelo 15, 1997.

SCHWARTZMAN, S. Estatísticas e Identidades. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 12, 7 maio 1998.

TELLES, E. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003a.

_____. US foundations and racial reasoning in Brazil. *Theory, Culture & Society*, v. 20, n. 4, p. 31-47, 2003b.

TURRA, Cleusa; VENTURI, Gustavo (Org.). *Racismo cordial*. São Paulo: Ática, 1995. Pesquisa realizada pela Datafolha e Folha de São Paulo.

VIANNA, H. M. Novos modelos de vestibular. *Estudos em Avaliação Educacional*, n. 11, p. 47-52, 1995.

ZONINSEIN, Jonas; FERES JUNIOR, João (Org.). *Ação afirmativa no ensino superior brasileiro*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2008.

WIEVIORKA, M. *L'espace du racisme*. Paris: Seuil, 1991.

4 MACUMBA, LOUCURA E CRIMINALIDADE: NOTÍCIAS DE PRIMEIRA PÁGINA OU SIMPLESMENTE “COISAS DE NEGRO”?

Ana Cristina de Souza Mandarino
Estélio Gomberg¹

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo é fruto de reflexões suscitadas durante a pesquisa que tratava das representações acerca da relação entre religião afro-brasileira, loucura e criminalidade e cor da pele nas notícias de jornal, nas cidades de Aracaju, Estado de Sergipe e Salvador, Estado da Bahia, que resultou na tese de doutoramento, em Comunicação e Cultura, apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro.²

Estas reflexões em verdade, surgiram durante observações e do envolvimento enquanto pesquisadores com as comunidades de terreiro do Rio de Janeiro, no período em que, como assistentes de pesquisa, pudemos desfrutar do convívio de “pais e mães de santo”, fora do *momento ritual*, onde a descontração e a intimidade faziam as conversas discorrerem sobre os mais diversos assuntos.

Podemos perceber que um dos assuntos preferidos dizia respeito a como hoje se encontra a religião, e quais as medidas que poderiam ser tomadas para que o Candomblé fosse mais bem-visto pela sociedade em geral. Os comportamentos percebidos pelos adeptos como não condizentes com a *tradição*, acabavam sendo tomados como exemplo, nas notícias de jornais e em programas veiculados na mídia em geral, além daqueles levados ao ar pelas

emissoras de rádio neopentecostais, que se aproveitavam destas notícias para reafirmarem seu preconceito e intolerância.

A familiaridade adquirida com a visão de mundo do *povo-de-santo*³ conduziu-nos a pensar, sobre as “representações”⁴ que ainda hoje incidem sobre estes grupos e em que medida são percebidas pelo “senso comum”, da mesma maneira que são elaboradas e alimentadas a partir das notícias saídas na imprensa.

Desta forma, decidimos partir primeiramente para uma construção teórica que nos desse o apoio necessário para a interpretação e a prática antropológica. Logo percebemos que esta não seria fácil, pois, fugindo aos autores clássicos que tratam de antropologia e religião afro-brasileira, não encontramos mais do que três autores sergipanos dedicados ao tema. Estes eram Agamenon Oliveira (1978), Beatriz Dantas (1988) e Janaína Maia (1998), além do que, os registros oficiais sobre a presença dos cultos afro-brasileiros e sua posterior perseguição, invasão e prisão de seus praticantes e adeptos, haviam sido destruídos por ordem do interventor de Estado, quando do período do Estado Novo. Assim, diante desta nova perspectiva que nos impedia o acesso a um material bibliográfico e de pesquisa, resolvemos centrar nossa investigação nos usos da história de vida e da oralidade, mesmo conscientes da limitação deste método.

Assim, nosso trabalho baseou-se em duas ações distintas: no Estado de Sergipe, partimos para entrevistar pessoas ligadas aos cultos afro-brasileiros para que nos contassem da instalação destes no Estado, no início da década de 20, passando pelo período de maior repressão, entre as décadas de 30 e 40, até o momento da criação das federações, na década de 60. Contra todas as dificuldades, conseguimos levantar cerca de 16 reportagens de distintas épocas, desde o final do século XIX até o ano de 2003, além de 4 processos relatados em autocrimes, no Arquivo Judiciário da ci-

dade de Aracaju, e de 7 entrevistas realizadas com pais e mães de santo e três adeptos. Este imenso espaço de tempo entre as reportagens, pelo menos no Estado de Sergipe, significa a própria dificuldade em registrá-las.

Já no Estado da Bahia, especificamente na cidade de Salvador, empreendemos pesquisa nos órgãos e jornais em que houvesse referências aos cultos afro-brasileiros, o que nos levou a separar 12 reportagens que colocavam os cultos afro-brasileiros caracterizados como espaços dados à criação de marginais, depravados e propícios aos transe, cuja patologia, já nesta época, era bem discutida pela própria Escola de Medicina da Bahia. Discutimos, ainda, as diferenças que marcam estas duas sociedades tão próximas uma da outra, e, no entanto, distanciadas pela maneira através da qual optaram tratar o mesmo tema — uma, a repressão e a negação da existência, no caso da cidade de Aracaju, e a outra, a repressão e a veiculação da notícia em manchetes de jornais — e em que grau estas atitudes refletem as visões de mundo e *modus vivendi* das próprias sociedades.

De acordo com Bastide (2001), Verger (1981), Elbein (1988), Barros e Teixeira, (1989), Barros (1993), Lima (1977), Teixeira (1994), Silveira (2006) entre outros, o Candomblé pode ser definido como uma manifestação religiosa resultante da reelaboração das várias “visões de mundo e de ethos”⁵, provenientes das múltiplas etnias africanas que, a partir do século XVI, foram trazidas para o Brasil. É somente no século XVIII que esta designação será aplicada aos grupos organizados e espacialmente localizados. Verger (1981), porém, indica as primeiras menções às religiões africanas no Brasil como existentes nas anotações feitas pela Inquisição, em 1760.

Segundo Elbein (1988), guardando as devidas reservas, uma vez que a impossibilidade de uma comprovação mais rigorosa es-

barra na escassez de material oficial, é provável que o primeiro contingente de escravos, vindo da região de Ketu, tenha chegado ao Brasil por volta de 1789. Este grande grupo, proveniente de uma vasta região, será conhecido no Brasil pelo nome genérico de *Nagô*, portadores de uma tradição, cuja riqueza deriva das culturas individuais dos diferentes reinos de onde se originaram.

A fim de situar, aproximadamente, a chegada dos primeiros grupos nagô ao Brasil — seguindo por um lado, o esquema dos quatro ciclos distinguidos por Luis Viana Filho (1988) e que foram mais tarde minuciosamente examinados e modificados por Pierre Verger (1968), e por outro lado a cronologia deduzida das fontes orais — pode-se admitir que os Nagô foram os últimos a se estabelecerem no Brasil, no fim do século XVIII e início do século XIX.

Segundos estes autores os ciclos estariam assim divididos:

- I — Ciclo da Guiné, século XVI;
- II — Ciclo de Angola, século XVII;
- III — Ciclo da Costa da Mina e Golfo do Benin, século XVIII até 1815;
- IV — Última fase: a ilegalidade: de 1816 a 1851.

Os chamados *Jêje* e *Nagô* teriam vindo no IV ciclo, no período compreendido entre 1770 e 1850, sendo que estaria aí incluído o período do tráfico clandestino.

Cabe ressaltar que, se estamos dando mais ênfase ao grupo étnico *jêje-nagô*, é porque será este que irá fundar as primeiras casas de culto de que se tem oficialmente notícia, passando este modelo a ser tido como referência, quando se fala de estudos sobre as religiões afro-brasileiras. Inclusive, é curioso lembrar que o próprio Nina Rodrigues a estes exalta, como “os negros nagôs possuem uma mi-

tologia bastante complexa, com divinização dos elementos naturais e fenômenos meteorológicos” (ELBEIN, 1988, p. 216),

[...] da preponderância adquirida no Brasil pela mitologia e culto dos jejes e iorubanos a ponto de, absorvendo todos os outros, prevalecer este culto quase como a única forma de culto organizada dos nossos negros fetichistas. (ELBEIN, 1988, p. 215)

Os Terreiros, Roças, Abaçás ou Casas-de-Santo, denominações correntes utilizadas para nomear os espaços e grupos de culto aos deuses africanos — Orixás, Inquices e Voduns — representam assim, historicamente, uma forma de resistência cultural, coesão social, e ao mesmo tempo centro de fermentação para sublevações e rebeliões, relatando-se as várias rebeliões ocorridas no século XIX como tendo relação com a fé que professavam os insurretos. (RODRIGUES, 1988) É interessante ressaltar que Nina Rodrigues, ao referir-se às rebeliões, levava em consideração apenas a origem e a fé dos rebeldes, esquecendo-se que as próprias condições em que estes viviam — *sub-humanas* — por si só já eram motivos suficientes para a rebelião e o motim.

As formas da religiosidade africana, no caso brasileiro, podem ser consideradas fatores fundamentais para a formação de reagrupamentos institucionalizados de africanos e seus descendentes, escravos, foragidos e libertos. Ao lado de associações religiosas propriamente ditas, como Terreiros e Irmandades de Igrejas Católicas, — e mais tarde — Federações, desenvolveram-se durante a escravidão formas de resistência política — os quilombos — que geralmente estavam associados às práticas religiosas africanas.

Assim, passaremos a encontrar mais tarde, em diversas regiões do Brasil, a disseminação dos cultos de origem africana, que agora

tomariam o nome de religião afro-brasileira denominadas genericamente sob os nomes de Umbanda e Candomblé.

Podemos perceber que a base dessas representações está situada no nível de relacionamento existente entre o rótulo religioso, a cor da pele e o nível social dos participantes dos grupos religiosos. Vale ressaltar que as representações são, elas próprias, marcadas por critérios sociais e por mecanismos classificatórios fundamentados no sistema hierarquizado da organização social.

Neste sistema, é possível perceber fronteiras nitidamente estabelecidas para a firmação individual e grupal, fundamentadas nos credos religiosos assumidos, na aparência física (cor da pele, feições, cabelos, vestuário etc.), que indicam a pertença a um dos diversos grupos profissionais e confessionais que, por sua vez, ajudam a promover a inserção — individual e grupal — nas diferentes camadas da pirâmide social. (TEIXEIRA, 1992)

A articulação entre as rotulações religiosas e a racial é considerada como um fator importante para a compreensão do cenário social brasileiro, marcado pelo “medo do feitiço”, conforme mostrado por Maggie (1992), e alimentado e reforçado pelas notícias estereotipadas veiculadas na mídia. É esse medo exagerado do feitiço/malefício, fruto muito mais de um imaginário, do que de uma verdade comprovada, que irá promover durante muito tempo uma justificativa, onde se apoiavam tanto a imprensa quanto a polícia, para atribuírem suas perseguições.

Assim, procuramos buscar identificar a possível articulação existente entre as representações acerca da loucura, criminalidade e religiões afro-brasileiras (Umbanda e Candomblé) e as notícias veiculadas nos jornais das cidades de Salvador e Aracaju e de como estas participaram da construção e cristalização de estereótipos incidentes sobre aqueles que praticam e cultuam Orixás, Voduns, Inquices e entidades afro-brasileiras.

A leitura das representações engendradas sobre a população *macumbeira*, rótulo genérico incidente sobre negros, mestiços e brancos, adeptos das religiões afro-brasileiras, aponta para o processo de classificação que incide sobre grupos e indivíduos que tanto serve para justificar desigualdades sociais, como para sedimentar hierarquizações através de uma inferioridade atribuída. Um dos aspectos ressaltados na confecção dos retratos dos adeptos das comunidades religiosas, mostrado nos noticiários dos jornais, e mais recentemente na TV, é o da criminalidade, da loucura, devassidão e luxúria.

Seguindo esta perspectiva, este trabalho tem como objetivo demonstrar como os estereótipos acerca das religiões afro-brasileiras acabaram por se cristalizar no imaginário dos indivíduos, e que, por sua vez, acabavam estampados nas notícias de jornais nas cidades de Aracaju e Salvador, durante o período de maior repressão aos cultos afros, que teve seu início na década de 30. Assim, as décadas de 40 e 50 podem ser pensadas como aquelas em que os cultos sofreram uma maior perseguição por parte do Estado, onde as prisões de vários líderes e adeptos, além da destruição de vários espaços de culto acabavam ocultadas pela imprensa, que se mantinha alinhada com o momento político de então.

Embora não possamos precisar com exatidão a data da primeira notícia a tratar dos cultos afro-brasileiros no Estado de Sergipe, temos um depoimento que pode nos indicar uma data aproximada:

– Eu fui criada aqui mesmo em São Cristóvão, e aí logo cedo fui pra Aracaju trabalhar na casa das pessoas... Eu acho que eu tinha uns quatorze anos por aí [...] Nós brincava Nagô e Toré, eu nem gostava muito, mais minha mãe ia, e nós tudo ia atrás, porque também tinha as comidas

né! Ia escondido, porque os branco lá da Atalaia, da cidade né, num gostava de gente do nagô. Eu nin falava nada pra ninguém, nem pro menino que eu tinha, tudo escondidinho, secreto [...] Aí um dia nós já tava quase no final era Domingo sabe, e aí pareceu o Tintureiro, o Esquadrão né, tudo muntado nos cavalo e levou tudo preso... Nós ficou esperando, aí um homem do Simeão, ficou com pena de nós e mandou dá água e um biscoito pra nós. Tinha os moços do jornal, que perguntava pra gente, mas nós só falava que era dia do mestre, e que nós tinha que fazer pra ele não ficar triste, zangado com nós. Aí quando eu tava lá no trabalho, nos patrão, aí a dona chamou e disse que eu tava no jornal, perguntou pra mim se aquela cara preta era eu e eu falei que era. Aí ela disse que eu era do nagô, e que eu não podia mais ficar lá, que ela não gostava... Eu tava de barriga do menino, e aí fui prá rua. Tudo por causa do jornal, foi eles que falaram pra ela, eu não falei nada não, mais o jornal falou pra ela [...]. (Ziza de Omolú, 79 anos, 2003)

Até onde nos foi possível pesquisar, os primeiros terreiros de que se tem notícia na cidade de Aracaju datam da década de 20, excetuando-se é claro o terreiro de Santa Bárbara Virgem, fundado no final do século XIX em Laranjeiras, importante região produtora de cana-de-açúcar e, portanto, concentradora de uma significativa população negra. Este terreiro se transformará em uma referência durante anos em relação ao culto *nagô*, e marcará forte oposição aos primeiros pais de santo que procuram se instalar e às suas casas de culto, vindos da Bahia. Muitos chegavam até aqui conforme nos foi relatado, fugidos das perseguições, e outros, motivados apenas pela possibilidade de verem seus

ganhos pessoais aumentados, em um novo e promissor mercado de bens simbólicos.

A cidade de Aracaju por esta época encontrava-se em uma agitação nunca antes imaginada, pois a visita do Imperador D. Pedro II havia exaltado os ânimos e reacendido a vontade de projetar a cidade para além de suas fronteiras. Assim, segundo Maia (1998, p. 32):

[...] A partir do início do século XX, a cidade de Aracaju começa a passar por um forte crescimento demográfico, impulsionada por um forte interesse do Estado que investe na construção de vários prédios públicos e na urbanização, isto devido ao grande fluxo de habitantes do interior que vinham buscar na capital melhores condições de sobrevivência, fugindo da seca, das epidemias e do banditismo [...]

Assim, Aracaju torna-se a primeira cidade planejada no Brasil, o que faz com que seus governantes e habitantes busquem imprimir uma atmosfera diferente, rica e de classe, inspirada nas metrópoles do sul e do exterior, financiada pelo dinheiro da cana-de-açúcar e do fumo, cuja mentalidade, moldada nos padrões mais ortodoxos possíveis, negava a presença de qualquer outra modalidade religiosa que não estivesse em consonância com sua visão de mundo. O historiador Fernando Aguiar nos diz que:

– [...] a cidade foi criada estrategicamente, ela é uma das primeiras cidades planejadas do Brasil e, ela vai ser planejada por um militar, o formato da cidade é de um tabuleiro de xadrez, onde todas as ruas dão para o rio e o rio para o mar, o que deixa bem claro a questão da delimitação e controle da ocupação dos espaços. Por ser criada num primeiro mo-

mento, para funcionários públicos que estavam trabalhando diretamente ligados ao poder, que mais adiante viriam a se tornar empresários e comerciantes, desejando assim desviar o eixo econômico tanto do Vale do Cotinguiba como o de São Cristóvão, assume um caráter elitista. Portanto, pretos, pobres e forasteiros não teriam lugar nesta sociedade constituída para seus dois públicos: empresários e comerciantes. (Fernando Aguiar, janeiro 2003)

Logo após o período de ascensão do nagô, entre os anos de 1924 a 1925, a cidade vê despontar uma nova modalidade religiosa mais próxima dos rituais de pajelança, o Toré ou Caboclo, que vai atrair um grande número de adeptos, passando a disputar a preferência entre os mesmos. Curiosamente, ao contrário, esta modalidade chega até Sergipe trazida por dois pais de santo de Alagoas, Floriano Barbaceiro e Zé Marinho, que ganharam notoriedade em todo o Estado e aqui deixaram vários filhos.

Maia (1998, p. 37) aponta que, através dos depoimentos colhidos,

[...] é possível observar que a maioria dos antigos sacerdotes costumava misturar os cultos, ou seja, tocavam nagô e toré. Este era um dos fatores que propiciava o relacionamento entre os sacerdotes da época, resultando numa “troca” de experiências religiosas.

Como consequência da introdução dos ritos Caboclo, surge a Quimbanda, caracterizada por vários adeptos e entrevistados como ligada à *esquerda*. Sem nenhuma projeção especial, esta vai se incorporar ao Toré e, dificilmente, se verá identificada sem esse.

É a partir do último quarto da década de 1920 (aproximadamente 1927), que o Candomblé *de feitoria*, vindo da Bahia, come-

ça a ganhar notoriedade. No entanto, o primeiro registro da *feitura de um barco de iaô* data de janeiro de 1930. Este teria sido feito por Manezinho Sandaió ou Manezinho de Oxóssi, da nação ketu. Os registros orais relembram que o episódio, sendo este confirmado por muitos do “povo-de-santo”, que Manezinho foi obrigado a voltar a Salvador, escondido e disfarçado, pois a polícia estava em seu encalço, através da denúncia de familiares de uma das *iaôs* que teria falecido no dia de sua saída pública. Este incidente verídico teria dado início às *primeiras notícias* veiculadas nos jornais acerca das religiões afro-brasileiras no Estado de Sergipe. A partir deste momento, os ainda poucos Candomblés e casas de culto da cidade de Aracaju começam a sofrer as primeiras perseguições.

Não por acaso, a primeira notícia sobre as religiões afro-brasileiras irá surgir exatamente nos jornais, na década de 30, momento em que os meios de comunicação de massa solidificam-se a partir dos Estados Unidos e estes expandem sua influência e ideologia no panorama internacional.

A comunicação de massa que tem como objetivo ampliar o poder de persuasão e influenciar nos comportamentos individuais, encontra no panorama político brasileiro um espaço ideal para, através dos meios de comunicação, impor uma ideologia que represente as aspirações da classe dominante. Neste momento, a sociedade brasileira/branca, recém-saída do processo da escravatura, olha com muita desconfiança e pouca aceitação toda ou qualquer manifestação das classes populares, especialmente as de *cor*.

Paradoxal, esta sociedade cujo perfil pode ser definido como o de uma sociedade supostamente *branca, classista e hierarquizada*, evita toda e qualquer veiculação de notícias relacionadas às religiões afro-brasileiras. Assim, ao mesmo tempo em que esta ordenava a perseguição e a condenação, impunha total sigilo de informações.

2 NOTÍCIAS: IDEOLOGIAS E ESTEREÓTIPOS DOS NEGROS

O país passava por grandes transformações políticas e econômicas, pois a vitória de Vargas, representava a vitória dos interesses urbanos do sul em expansão, que se industrializava, sobre as elites agrárias antigas do Norte e do Nordeste. O apoio de Vargas ao desenvolvimento industrial, suas posições fortemente nacionalistas em assuntos econômicos e culturais, a expansão que promoveu da burocracia estatal — fornecendo empregos aos setores médios — bem como a ampliação dos direitos e da oferta dos benefícios da assistência social aos trabalhadores, tudo isso fazia parte do seu esforço para ganhar o apoio das populações urbanas em expansão e unir diversos interesses regionais em um Estado nacional fortemente centralizado.

Com efeito, essas políticas *mascararam* para muitos daqueles afetados por elas, o que era, na realidade, a criação de um regime altamente autoritário, que vai se consolidar em 1937 com a criação do chamado *Estado Novo*, que tomou como modelo o Estado fascista italiano.

As relações que se estabeleciam entre as classes urbanas em processo de mudança expressavam o reconhecimento, pelos setores médios, da força crescente das massas, e um desejo crescente de controlar suas atividades.

É neste panorama que as religiões afro-brasileiras vão ser retratadas como lugares que são abrigos para marginais, loucos, lugares de cultos demoníacos, de libidinagem e prostituição, tendo estes estereótipos cristalizados através da atuação e veiculação das notícias de jornais.

No período de 1937 a 1950 descobrimos através dos jornais de Sergipe, que além das transformações ocasionadas no período, decorrentes do tipo de governo instaurado, estes deixarão

transparecer exatamente a imposição de ideologias, estereótipos e de preconceitos que irão se cristalizar na sociedade, *mascarados* como notícias, e que tinham como objetivo principal, a sustentação da política nacional.

Partindo da ideia de que “a lógica dominante em tempos de guerra é diferente daquela que prevalece em situações de paz” (TORRES, 1993, p. 42), podemos afirmar que em Sergipe, por conta do regime militar e da situação brasileira vigente na época, tínhamos um ambiente similar, em alguns aspectos.

Os jornais da época viviam momentos tão difíceis quanto o próprio momento político do País, ou, melhor dizendo, suas existências estavam fortemente vinculadas ao momento político. Estes, se quisessem sobreviver, tinham que se adequar às circunstâncias políticas, tais como: aceitarem pagamento do governo de matérias encomendadas e pagas ou omitirem opiniões mais contundentes sobre as mesmas.

No que se refere à formulação e veiculação de notícias ligadas às religiões, percebemos que os jornais sergipanos, em sua maioria, priorizavam um posicionamento ligado àquela que, até então, sempre fora proclamada como religião oficial no Brasil, ou seja, a religião católica. Para a comprovação deste fato, seguem notícias do tipo:

A Grande Semana

Estamos a celebrar os dias pela Igreja consagrados à comemoração dos inefáveis e sacrossantos mistérios da Paixão de Cristo...

[...] nesta hora de angústia universal e de sofrimentos coletivos, *lançai as vistas solícitas e misericordiosas sobre todas as nações reconstituindo-lhes a paz e a tranqüilidade* [...]. (A GRANDE... 1957, grifo nosso)

a) Posse da Orientadora de Ensino Religioso

Empossada a orientadora do ensino religioso – Foi empossada a orientadora do ensino religioso, a Sra. Lucia Margarida da Fonseca Sobral, que para a dita função havia sido **nomeada pelo Exmo. Governador do Estado**, há algumas semanas atrás. A educação da consciência religiosa do nosso povo sem dúvida tem feito sentir acentuadamente, nestas últimas décadas. Ao menos já deixamos de ser esta irrisão: uma gente absolutamente católica, em cujo país o ensino religioso nas escolas era simplesmente proibido, **os católicos conquistaram este direito, que ao mesmo tempo veio a beneficiar outras religiões que tenham seus adeptos nas escolas públicas**, e lhes queiram lá ministrar o ensino religioso. (POSSE..., 1950, grifos nossos)

Com isto, podemos notificar a presença de um reforço ideológico cujo objetivo consistia em acentuar no imaginário social a concepção de que a religião católica seria a melhor forma de estar próximo do bem, do que é divino, em detrimento das demais religiões, assim como eram evidenciados a presença e o controle do Estado.

Em contrapartida, era nítido e tendencioso o tipo de notícia que se via veicular na mídia aracajuana, quando se falava das demais religiões, como a afro-brasileira e a espírita, como podemos constatar nas notícias a seguir:

a) Irmão Fêgo – Aribé

Faleceu ontem no bairro do Aribé, devendo sepultar-se hoje, o ferroviário popularmente conhecido por irmão Fêgo, fiel as doutrinas espíritas, era tido como um ilumi-

nado. Vivia, por isso, cercado de grande número de pessoas simples, crentes na sua clarividência, presumiam ser ele um enviado do Alto. Atribuem-se ao falecimento do irmão Fêgo **curas admiráveis, não passando as mesmas, ao nosso ver, poderosa força sugestiva.**

O extinto era uma **figura popular** e queridíssima, por isso atraía numerosos romeiros ao Aribé. (IRMÃO..., 1937, grifos nossos)

b) Rituais de origem africana proliferam em Sergipe

As ruínas de um tempo que pareciam extinto voltam aos nossos dias modernos, com **costumes e idéias que herdamos e que por desgraça conservamos.**

É o traço da história remota da **existência de escravos**, onde seu mundo era um autêntico ergástulo, dentro da sua **miséria moral, com seu baixo nível cultural e educacional.**

Ao voltarmos às vistas às páginas negras desse tempo em que o homem prepotente ou senhor dos latifúndios explorava o seu **semelhante inculto**, vislumbramos os seus hábitos ferozes e seus vícios objetos.

Hoje essas tradições já estão caducas, pois à nossa atual organização social já se torna impossível esses **rituais desprezíveis.**

Trazemos à baila esses conceitos sobre uma época que não se coaduna mais com a nossa porque não acreditamos e mesmo é inadmissível que retrocedamos aos **bárbaros rituais de um povo selvagem, onde predomina o espírito da ignorância e do desatavio, legando-nos os ritos baixos de uma baixa religião, qual seja a deixada pelos escravos africanos.**

Hoje, podemos dizer que na atual administração a macumba, o Xangô, o candomblé em terras sergipanas estão oficializados, dantes não combatidos pelos governos passados.

Em Aracaju brinca-se em mais de cem terreiros de Xangô, sem a mínima intervenção policial, até mesmo no centro da cidade.

Não somos contra quaisquer religião. Mas sim, contra as baixas religiões que só fazem entorpecer e degenerar a mentalidade e a moral humanas. (RITUAIS..., 1958, grifos nossos)

c) Já que a moda pegou

A macumba nestes últimos tempos tem tomado um grande impulso em Sergipe, principalmente em nossa querida Aracaju. Raros são os dias em que não aparecem pelas nossas ruas quase centrais, “despachos” os mais originais. Embora um frango magro esteja custando em nosso mercado quarenta e cinco cruzeiros, os fanáticos da seita de “Ogum” e “Orixá” não medem sacrifícios para comprá-los. Há dias na esquina da rua Divina Pastora com Simão Dias seguramente as 22 horas, quando faltava luz naquele trecho, num fechar e abrir de olho, um emissário de um “terreiro” deixou exposto ali um “despacho”. [...] não é só o **Zé Povinho** é também a alta burguesia que assiduamente frequenta os mais importantes “terreiros” da nossa área. (JÁ QUE A MODA..., 1953, grifo nosso)

Tal estratégia permeia o que a comunicação, através da *Escola Funcionalista* denominou de “função narcótica” a qual procura desviar

as atenções dos *consumidores dos produtos midiáticos* “adormecendo sua consciência social e ativando os mecanismos de controle dentro da sociedade”. Em referência ao leitor de jornal, podemos dizer que este acaba por acatar, reservadas as proporções, aquilo que lhe é proposto como verdade oficial, sem ao menos perceber que está fazendo parte de uma corrente de sustentação ideológica dominante.

Notemos que, mesmo sendo o primeiro caso ligado à religião espírita, ainda assim, é manifestada uma visão que, de certa forma, leva os leitores a questionarem a veracidade dos acontecimentos que se ligam ao fato e, logicamente, à religião espírita, a qual é disposta como sendo ligada a atos de curandeirismo e, como pôde ser visto, a credences populares.

Já no segundo caso, temos diretamente uma posição, do responsável pela notícia, de guiar o leitor a atribuir um caráter negativo ao que esteja ligado às religiões afro-brasileiras, haja vista sua ferrenha ideia de serem estas primitivas e inaceitáveis, na atualidade.

Conforme Dantas (1984, p. 51),

[...] a oposição que historicamente se constrói entre religião e magia/feiticeira, a primeira tida como manifestação legítima do sagrado e a segunda, como manipulação ilegítima e profana, desliza geralmente da classificação para a acusação. Através dela se desqualificam práticas, crenças e agentes religiosos.

Ao contrário do Estado de Sergipe, onde encontraremos as primeiras notícias acerca das religiões de matrizes africanas somente a partir da década de 30, no Estado da Bahia, podemos vê-las em evidência desde o início do século, pois acreditamos, que diferente de Aracaju, que não possuía uma “tradição” forte em relação à organização dos cultos e quanto a uma origem que

pudesse ser evocada, em Salvador, ao contrário, desde cedo a organização dos grupos de culto, mesmo que em pequena escala, resistia às investidas da imprensa que, desde cedo, acostumou-se a ceder espaços em seus diários aos debates levados principalmente pela Escola de Medicina e por seus seguidores, que acreditavam ser de suma importância a divulgação na imprensa sobre a periculosidade que envolvia negros e mestiços praticantes das religiões afro-brasileiras.

Com relação à loucura associada aos praticantes dos cultos afro-brasileiros, partiremos por considerar que durante os primeiros anos deste século, os estudos da Psiquiatria voltavam-se para as religiões afro-brasileiras como local capaz de promover a teoria aceita por muitos e, principalmente, por alguns psiquiatras de que negro e religião eram os ingredientes perfeitos que, combinados, eram capazes de promover a loucura e a criminalidade.

Os estudos de Raimundo Nina Rodrigues⁶, Ulisses Pernambucano e Cunha Lopes entre outros, grandes expositores desta teoria, acreditavam que a população negra participante das religiões afro-brasileiras (Umbanda e Candomblé) eram passíveis de desenvolver algumas patologias e degenerações.

Assim, diante desta perspectiva, os terreiros, em vários pontos do País, especialmente os do Rio de Janeiro, Salvador e Recife, viram-se invadidos durante as sessões públicas (fato que daria maior destaque às notícias de jornal) por ilustres personagens que tentavam ali encontrar a prova cabal que referendasse suas teorias.

Este autor inclusive foi o fundador da *Escola de Patologia Social*, fortemente influenciado pelas teorias evolucionistas em voga na Europa, que articulava três disciplinas: a medicina, o direito e a antropologia social. Esta associação tinha como objetivo demonstrar, através de argumentos “lógicos e científicos”, que a população brasileira era intelectual e psicologicamente inferior na con-

frontação com a superioridade indiscutível dos brancos. (RODRIGUES, 1988)

No quadro em que se explana a pluralidade da sociedade brasileira, além da discriminação que recai sobre tudo ou todos que são considerados *negros* ou *afro*, o rótulo de *macumbeiro* supõe ainda uma outra dimensão: aquela estabelecida pela Escola de Patologia Social que associa certas práticas rituais, como possessão, à loucura e à criminalidade. (BIRMAN, 1978) O que percebemos é que os pensamentos e teorias que justificam as interpretações acerca do que caracteriza o indivíduo branco e o indivíduo negro, em verdade, são *injustificáveis*, pois senão como explicaríamos a existência da miscigenação. (VELHO, 1974) A única forma capaz de justificar estas ideias encontra-se repousada nas questões ligadas ao controle social, que podem, de um momento para o outro, serem acionadas conforme os papéis sociais em jogo.

Outras doenças também foram atribuídas aos negros e mestiços, assim como atributos morais e comportamentais que contribuem fortemente para o enquadramento dessas populações e de suas manifestações culturais e religiosas como produzidas por “gente de segunda categoria”, conforme Nina Rodrigues.

Uma outra questão que não deve ser desconsiderada era a de que o discurso psiquiátrico, vigente na época, direcionava e determinava quais os *padrões de comportamento* a serem seguidos pela sociedade. Em contrapartida, assim como ocorrera em outras parcelas da sociedade, os negros faziam uma leitura diferenciada da realidade, afinal seu olhar sobre o outro também fora constituído sob outras perspectivas, que não necessariamente contemplavam a visão do branco.

a) Num candomblé – as coisas de feitiço – demência e morte

Ontem a tarde, quando se divertia em um candomblé, na estrada do Rio Vermelho, foi repentinamente atacado de

uma síncope, que o prostrou por terra, sem sentidos o cidadão Antônio Ernesto Soares. Retirado para sua residência, o infeliz, após incessante e penosíssima agonia, veio a falecer cerca de meia noite, sendo baldados todos os esforços para salvá-lo — Antônio Ernesto Soares — a tempos oficial de polícia, tendo sido aposentado em virtude de seu estado de demência proveniente de sua iniciação em coisas de “feitiçarias de negros”. (NUM CANDOMBLÉ..., 1905)

b) Sequestro no Candomblé

Um certo Pio, vendedor ambulante de pão, levou Angela Maria, filha de Maria Eustáquia Lopes, para um candomblé na Mata Escura, sem que o soubesse esta última. Quando Maria Eustáquia deu pela ausência da filha, correu a procurá-la no tal candomblé, onde a encontrou num estado de enorme exaltação, como louca prostrada, dizendo-lhe os da orgia que ela estava *com o santo*, e que só a entregariam quando ele se retirasse. Felizmente, o senhor doutor Moura, comissário e médico da primeira circunscrição, providenciou para que apesar do santo, fosse Angela entregue a sua mãe. (SEQÜESTRO..., 1900, grifo do autor)

c) Nota

Nestes antros de feitiçaria, dispersos pela cidade, ocorrem cenas monstruosas, impressionantes verdadeiras alucinações não raro victimando os imprudentes que se prestam as bruxarias, rara das vezes a um estado de torpor sem vol-

ta. A polícia deve junto com o serviço de higiene pública fiscalizar tais antros, lugares de orgia. (NOTA, 1920)

d) Os eternos exploradores da boa fé

A Saúde Pública vae (sic) agir rigorosamente contra a perigosa estirpe dos curandeiros, cartomantes, advinhos, etc. Há muito tempo, a Directoria de Assistência Pública, numa atitude louvável, vem se empenhando no combate ao charlatanismo, magia negra, baixo espiritismo e feitiçaria, combate que tem encontrado o mais decidido apoio por parte do Dr. Barros Barreto, Secretário da Saúde Pública. (OS ETERNOS..., 1930)

Vale ressaltar que, segundo Angela Lunhing (1997), no período em que realizou sua pesquisa, que vai de 1920 até 1942, nos jornais *A Tarde* e *Estado da Bahia* sobre as perseguições aos candomblés baianos, apenas uma reportagem foi escrita por um jornalista presente à invasão, não havendo nenhum outro registro, nas inúmeras reportagens, que prove a presença de jornalistas presentes. Isso demonstra que as notícias eram veiculadas de acordo com o imaginário e o senso comum da-queles que as escreviam, deixando transparecer não só o desconhecimento a respeito das religiões afro-brasileiras, como representavam os estereótipos pelos quais as religiões afro-brasileiras eram percebidas.

Com o passar do tempo, notícias que relatavam a invasão e posterior captura e encarceramento dos frequentadores e adeptos dos terreiros começaram a aparecer na imprensa escrita. Estas notícias serviram para reforçar os preconceitos que já se encontravam latentes no imaginário social, agora substanciados e legitimados pela imprensa. Essas notícias transformar-se-iam na manã seguinte em manchetes de jornais.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os jornais de uma forma geral sempre trouxeram em suas manchetes relatos acerca das *curas* obtidas nos terreiros da mesma forma que questionavam a validade e a veracidade de tais fatos, fornecendo, assim, material amplo para moldar o imaginário social acerca da loucura e da criminalidade das religiões afro-brasileiras.

Assim, *perda de controle, exploração pública, crime, suicídio, brigas, adultério, roubos, loucuras* sempre foram vistos pelos jornais como atividades comuns no âmbito dos terreiros, da mesma forma que seus frequentadores eram percebidos como cidadãos perigosos, que deveriam permanecer sobre suspeita policial. Em síntese, todo *macumbeiro* era classificado como um possível delituoso ou delinquente.

Quase sempre matéria de primeira página em jornais populares, este tipo de destaque tanto pode ser interpretado como apelo para a venda de jornais, através do sensacional e do misterioso, — marcas, representações e estigmas — quanto o que se desejava ver reforçado. Nesta perspectiva era delimitado, de forma mais nítida o espaço social para as religiões afro-brasileiras; principalmente na década de 50, quando tais formas religiosas não tinham recebido ainda a marca da legitimidade conferida pelos estudos antropológicos desenvolvidos a partir das décadas de 50 e 60.⁷ (BROWN, 1985; TEIXEIRA, 1992)

Assim, buscamos demonstrar que as notícias veiculadas na imprensa valorizam o sensacional e o caricato, sendo enfocados principalmente homicídios, suicídios e casos de loucura. Tendo sempre consciente que a notícia não é um ingênuo relato de um fato, mas uma construção elaborada segundo determinada ótica e ética, do nosso ponto de vista, todo jornal é um veículo, um instrumento criador de um mundo que se põe à consciência e ao consumo dos leitores.

As informações, portanto, são elaboradas por escolha, interpretação e avaliação, tornando-se assim significativas. O jornal, colocando-se como reprodutor de uma realidade que se dá à observação, torna-se, na verdade, produtor e reprodutor de um universo ideológico que atende a interesses específicos.

Acreditamos que a notícia atende a um determinado fim, no entanto, resta-nos saber se aqueles que a produzem têm uma consciência clara de seu conteúdo e de como este repercutirá sobre aqueles que as leem, ou se simplesmente atuam como agentes de uma *coisa* maior, reproduzindo, eles próprios, articulações do imaginário social acerca de determinados grupos, em especial daqueles que professam a religião dos Orixás, Inquices e Voduns.

Sobre as perseguições aos cultos afro-brasileiros, podemos concluir que, diferente do que ocorreu em outros estados, embora o contrário seja enunciado nas poucas reportagens recolhidas, e apenas apontado nos depoimentos, em Aracaju, as perseguições e a repressão não tinham como principal objetivo a punição dos adeptos, por estes praticarem *feitiçarias* ou *malefícios*. No Estado de Sergipe, a perseguição fora muito mais organizada como forma de *instauração da ordem* do que por acusações de *feitiçaria*

As transformações políticas, econômicas e culturais por que passava o País foram responsáveis pelo surgimento de várias correntes contrárias à aproximação, se é que se pode dizer desta maneira, entre as classes populares e os setores mais conservadores e hegemônicos da sociedade.

A *busca pela instauração de uma nova ordem*, mais próxima das aspirações daqueles que pensavam a necessidade de um *Brasil moderno*, não condizia com uma sociedade onde a presença de negros e de seus rituais *impuros* pudessem proliferar.

Com isso, procuramos demonstrar que os mecanismos reguladores, criados pelo Estado desde a República, não extirparam a

crença na magia e em sua eficácia, mas, ao contrário, foram fundamentais para sua constituição.

Nesta linha, identificamos ainda que os que se intitulam serem brancos, vêm, desde o início do desenvolvimento desse País, pontuando e delimitando seu território, seja este ligado aos aspectos políticos, culturais, sociais, enfim, na maneira pela qual marcam e exercem suas ações em sociedade. Neste sentido, encontramos os jornais e as notícias veiculadas servindo em verdade como difusores e norteadores das opiniões cristalizadas de um determinado grupo.

NOTAS

¹ Respectivamente, Doutora em Comunicação e Cultura/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Professora convidada do Departamento de Antropologia/Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Professora Associada do Núcleo de Pós-Graduação em Medicina/Universidade Federal de Sergipe (UFS) e Pós-Doutorando em Ciências Sociais (Bolsista FAPESB Pós-Doc I) e Doutor em Saúde Pública, UFBA, Pesquisador Associado do Laboratório de Investigação em Desigualdades Sociais/Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFBA.

² A referida tese apresentada na Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro intitula-se *Não Deu na Primeira Página: macumba, loucura e criminalidade – representações sobre a cor da pele nas notícias de jornais nas cidades de Aracaju e Salvador*.

³ A expressão utilizada pelo senso comum “povo do santo” ou “povo de santo” serve para definir os indivíduos que cultuam os *orixás*, *voduns* e *iniquices*, as divindades das religiões de matrizes africanas em terras brasileiras.

⁴ Segundo Goffman (1975, p. 17), “[...] representação seria toda atividade desenvolvida por um indivíduo num período caracterizado por sua presença contínua diante de um grupo particular de observadores e que tem sobre estes alguma influência”.

⁵ Na discussão antropológica recente, os aspectos morais e éticos de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo

“ethos”, enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo “visão de mundo”. (GEERTZ, 1978, p. 143)

⁶ Introdutor do rigor científico nas pesquisas sobre o social, Nina Rodrigues inaugurou a prática etnográfica no meio urbano e sobre as relações entre negros e brancos, dando especial atenção ao fenômeno religioso afro-brasileiro e sua incidência sobre a criminalidade praticada por negros e mestiços.

⁷ A produção acadêmica ultrapassa os meios intelectuais, vindo a tornar-se objeto de interesse dos adeptos nas comunidades, ou temática para romances, novelas e filmes.

REFERÊNCIAS

BARROS, J. F. P. *O Segredo das Folhas: sistema de classificação de vegetais no Candomblé jêje-nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

BARROS, J. F. P.; TEIXEIRA, M. L. L. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, C. E. M. de. *Meu sinal está no corpo: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Edicon/USP, 1989.

BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

BIRMAN, J. *A psiquiatria como discurso da moralidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

BIRMAN, P. *Fazer estilo, criando gênero*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

BROWN, D. *Uma história da Umbanda no Rio*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

CONCONE, M. H.; NEGRÃO, L. N. *Umbanda: da repressão à cooptação: o envolvimento político partidário da Umbanda paulista nas eleições de 1982*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

DANTAS, B. G. De feiticeiros a comunistas: acusações sobre o Candomblé. *Revista Dédalo*, São Paulo, n. 23, 1984. Disponível em: <<http://sites.google.com/site/severodacelino/bancodetextos>>. Acesso em: 11 nov. 2009.

_____. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DANTAS, I. C. *Revolução de 30 em Sergipe: dos Tenentes aos Coronéis*. São Paulo: Cortez: UFS, 1983.

ELBEIN, J. dos S. *Os nagô e a morte*. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

OS ETERNOS exploradores da boa fé. *A Tarde*, Salvador, 15 maio 1930.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GOFFMAN, E. *Estigma*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

A GRANDE semana. *Diário de Sergipe*, Aracaju, 17 abr. 1957.

IRMÃO Fêgo – Aribé. *Correio de Aracaju*, jul. 1937.

JÁ QUE A MODA pegou. *O Nordeste*, Aracaju, 19 dez. 1953.

LIMA, V. da. Costa *A família-de-santo nos Candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

LÜNHING, A. *Acabe com este santo, Pedrito vem aí...: reportagens sobre a cor da pele em jornais mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942*. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Escola de Comunicação, Universidade de São Paulo, 1997.

MAGGIE, Y. *Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAIA, J. C. T. *Umbanda em Aracaju: na encruzilhada da História e da Etnografia*. Monografia (Bacharelado em História) - Departamento

mento de História, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 1998.

MANDARINO, A. C. de S. *Um estudo das representações raciais em dois terreiros de Umbanda – Maria ou Jurema?* 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1995.

NOTA. *A Tarde*, Salvador, 29 maio 1920.

NUM CANDOMBLÉ: as coisas de feitiço – demência e morte. *Gazeta do Povo*, Salvador, 16 ago. 1905

OLIVEIRA, Agamenon Ferreira de. *Candomblé Sergipano*. Sergipe: Secretaria Estadual de Educação, 1978. (mimeo).

POSSE da orientadora de ensino religioso. *A Cruzada*, Aracaju, 4 ago 1950.

RITUAIS de origem africana proliferam em Sergipe. *Gazeta Socialista*, Aracaju, mar. 1958.

RODRIGUES, R. N. *Os africanos no Brasil*. Brasília: UNB, 1988.

SEQÜESTRO no Candomblé. *A Bahia*, Salvador, 13 jan. 1900.

SILVEIRA, R. da *O candomblé da barroquinha*: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Mainga, 2006.

TEIXEIRA, M. L. L. *A encruzilhada do ser*: representações sobre a (lou)cura em terreiros de Candomblé. Tese (Doutorado de Antropologia) - Faculdade de Filosofia, de Letras e de Ciências Humanas – Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, 1994.

_____. Identidade religiosa e relações raciais no Brasil. *Boletim Do Laboratorio de Pesquisa Social*, n. 6, p. 1-14, 1992.

TORRES, A. *A Imprensa em Sergipe*. Brasília: Senado Nacional, 1993.

VELHO, G. *Desvio e divergência*: uma crítica da patologia social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1974.

VERGER, P. *Flux et reflux de la traite de les nègres entre le golfe du Bénin et Bahia de Todos os Santos*. Paris: Mouton, 1968.

_____. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1981.

VIANA FILHO, L *O negro na Bahia*: um ensaio clássico sobre a escravidão. Prefácio Gilberto Freyre. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

5 OS RACISMOS NO ESPORTE

Arlei Sander Damo¹

1 INTRODUÇÃO

A relação dos afro-descendentes com o esporte é paradoxal. Por um lado, o campo esportivo apresenta-se como um dos raros espaços – ao lado da música, provavelmente – em que eles são considerados predestinados aos olhos do pensamento euro-americano. Por outro lado, o esporte, em que pese seus altos índices de audiência e a expansão mercadológica, continua sendo visto pela elite euro-americana como um espaço menos prestigioso em relação a outras modalidades de produções simbólicas – tais como o teatro, o cinema, a música.²

Na primeira parte do texto, pretendo mostrar que a crença na suposta predestinação dos negros ao esporte pode condená-los ao preconceito até mesmo no interior do esporte. Para tanto, deter-me-ei no caso do futebol brasileiro, amiúde percebido como um espaço no qual os negros não teriam contra si qualquer tipo de preconceito racial. Pretendo, ainda, mostrar de que forma o fato de haver muitos jogadores negros e mulatos bem-sucedidos por vezes encobre uma outra realidade: a quase inexistência de negros na crônica especializada, na direção de clubes, federações e, sobretudo, no comando técnico das equipes. Por que isso ocorre? Quais são os parâmetros simbólicos que instituem essas fronteiras invisíveis? Nesse sentido, valer-me-ei das experiências etnográficas acumuladas a partir dos centros de formação de jogadores para tratar desse assunto, sugerindo que no futebol brasileiro se reproduz uma forma de discriminação racial branda,

porém eficaz em seus propósitos, que desencoraja os negros e mulatos a lutar por postos estratégicos, para os quais são exigidos atributos tais como inteligência e poder de mando. A percepção socialmente estabelecida de que os negros não dispõem desses atributos não significa que isso seja uma verdade fática, entretanto o consentimento em relação à crença tem, efetivamente, desdobramentos concretos na consecução das carreiras no interior do campo futebolístico.

Na segunda parte, problematizo a polêmica questão em torno da relação entre predisposições genéticas e performances esportivas. Meus argumentos pretendem mostrar como a ideia de predestinação empobrece a compreensão do fenômeno esportivo, em especial quando se pretende tornar as disposições genéticas o denominador absoluto do sucesso. Esse tipo de crença, aparentemente inofensiva, pode ter consequências deletérias, como seria o caso do uso estratégico de critérios exclusivamente biológicos para o recrutamento de talentos esportivos, sob a alegação de que isso seria, por exemplo, a fórmula mais adequada de maximização dos investimentos. Em um país que vive a expectativa de organizar megaeventos esportivos, como a Copa do Mundo de Futebol e os Jogos Olímpicos, esse tipo de discussão me parece oportuna. Meu argumento é de que o esporte de espetáculo, no qual é exigida a maximização do desempenho, é apenas uma das manifestações sociais do esporte – ao passo que outras não prezam tanto pelos resultados em si mesmos – e, sobretudo, que tais performances visam, justamente, a dramatizar os limites humanos, incluindo-se aqueles de ordem biológica.

2 O LUGAR DOS NEGROS NO FUTEBOL BRASILEIRO

No intuito de tratar do lugar dos negros no futebol brasileiro, escolhi começar com o relato de um episódio de campo, que acre-

dito paradigmático, observado à época em que realizava pesquisa etnográfica acerca da formação de jogadores. (DAMO, 2007) Estávamos em Conceição de Macabu, uma pequena cidade próxima a Macaé, no litoral norte do Rio de Janeiro, por ocasião da realização de um campeonato de futebol juvenil com delegações de diversos estados brasileiros. Eu acompanhava a delegação do Internacional de Porto Alegre, e já estávamos há pelo menos 10 dias na cidade, onde o Inter disputara, e vencera, os três primeiros jogos da competição. Naquela tarde de quarta-feira, o jogo seria contra o Corinthians, clube tradicional do futebol brasileiro e que até então jogara em Macaé, e apenas o vencedor, no tempo normal ou nos tiros livres, seguiria na competição. Embora o jogo fosse dramático, a delegação colorada estava confiante, uma vez que o Inter havia conseguido excelente desempenho nas edições anteriores e uma eliminação nas quartas-de-final seria considerada precoce, o que acarretaria em questionamentos por parte dos dirigentes acerca da competência da comissão técnica, afinal o grupo de jogadores era considerado altamente qualificado – Rafael Sobis, por exemplo, estava entre eles.

Mal o jogo começara, ambas as comissões técnicas já tinham do que se queixar em relação à arbitragem, algo relativamente frequente e até mesmo orquestrado. Se o técnico ou dirigente de uma das equipes fizer qualquer tipo de reclamação, recomenda-se ao oponente fazer o mesmo. Assim, a crença é de que não se pode deixar o adversário tomar conta da arbitragem e calar tem significado de consentir, autorizando o árbitro à reparação dos erros protestados, quer eles tenham de fato ocorrido ou não. Na divisão social do trabalho de uma comissão técnica, pressionar a arbitragem é tarefa dos dirigentes, e isso tende a ganhar importância quando os árbitros são inexperientes ou os dirigentes são neófitos, ávidos por mostrar ao público do que são capazes. Em certas cir-

cunstâncias, parte da comissão técnica também pode se ocupar com esse tipo de intriga, mas raramente o técnico, visto que sua exclusão do jogo por excessos contra a arbitragem é um risco e acarretaria em prejuízos ao time. No caso da delegação do Inter, os encarregados das disputas paralelas eram o auxiliar do técnico (que seguidamente acabava expulso) e o dirigente que acompanhava a delegação: um jovem advogado, negro, impetuoso nas atitudes e fisicamente avantajado.

A “mesa”, como é chamada a equipe de retaguarda da arbitragem, era vinculada à Federação de Futebol do Rio de Janeiro (FFRJ), e estava posicionada bem em frente ao vestiário, na lateral do campo, entre os bancos de reservas do Inter e do Corinthians. Como dito, implicar com a arbitragem é usual, contudo a comissão técnica do Corinthians parecia fora de si. Eles reclamavam à mesa a fim de que tomasse providências em relação a uma irregularidade inadmissível: o técnico do Inter não apenas tinha um segurança, senão que o sujeito tinha se dirigido à mesa e, pasmem, havia sido indelicado com a delegação paulista. A “mesa” alegava, corretamente, que não se tratava do segurança do técnico, mas do dirigente do Clube e, portanto, nada havia de irregular no fato de aquele homem estar no banco de reservas. Os corinthianos acharam que aquilo era abusado demais, e passaram a acusar a equipe de retaguarda de favorecimento ao Inter; daí em diante, o clima azedou completamente. Uma disputa paralela, nada amistosa, travava-se durante o jogo e, nesse momento, os corinthianos passaram a xingar a FFRJ, acusada de má gestão do evento. Do banco do Corinthians, ouvi uma ofensa mais contundente, estendendo o qualificativo de desorganizados aos “cariocas” em geral, com o que a torcida local, situada do outro lado do campo, manifestou-se indignada. Alguns membros das comissões técnicas foram expulsos, e o jogo chegou a ser interrompido a certa altura – por detalhe não houve pancadaria. Os

dois únicos policiais assistiram, como eu, ao desenlace da discórdia; a diferença é que não fizeram anotações.

O Inter saiu vencendo, cedeu o empate, porém recuperou a vantagem e manteve-a até o final. Para tanto contou com a experiência de alguns atletas, entre eles Felipe Soares, exímio na técnica, que prendeu a bola numa das laterais do campo por quase três minutos, entre dribles, faltas e laterais, num momento decisivo do jogo. Em “futebolês”, isso se chama “amarrar o jogo” ou “gastar o tempo”, o que irrita a equipe que precisa “buscar o resultado”. Estava claro que aquilo não iria terminar em confraternização e, bastou o árbitro soar o apito final, para que meio time do Corinthians partisse na direção de Felipe Soares. O goleiro reserva do Inter foi dar suporte ao companheiro e apanhou por ele. O roupeiro do Inter, empunhando uma mangueira dobrada ao meio, que havia mobilizado com antecedência, prevendo um desfecho daqueles, dispersou os jogadores que chutavam o goleiro Mateus, em seguida fazendo o mesmo com outros meninos que se perderam do grupo principal. Tio Paulo não teria sido exitoso não houvesse contado com a colaboração de um expressivo grupo de moradores de Macabu, que a essa altura havia saltado o alambrado. Tal acontecimento acabou se caracterizando como uma verdadeira batalha campal, com socos, voadoras, pauladas, pedradas e não sei o que mais. Raros foram os que não se envolveram na disputa e, nesse contexto, a sorte do Inter, definitivamente, foi selada pelos nativos, que perceberam a franca desvantagem dos colorados e retribuíram em boa hora a simpatia que a delegação gaúcha havia galgado, às custas de pequenos presentes – fardamento esportivo, basicamente.

Esse episódio é paradigmático em relação ao lugar dos negros no futebol brasileiro, uma vez que o ponto de inflexão, a partir do qual a intriga entre as comissões técnicas tornou-se incontornável, foi a constatação dos corinthianos de que havia algo “fora de lu-

gar” no banco de reservas do Inter. Para entender melhor as razões pelas quais a presença do dirigente negro colorado causou tanto alvoroço, é preciso ter em mente algumas especificidades do futebol voltado para o espetáculo, visto que é nele que se encaixa o episódio de Macabu. A versão espetacularizada do futebol possui certas características que a distinguem de outras formas sociais esportivas, como são os casos do futebol comunitário (também chamado de amador ou varzeano) ou bricolado (referente aos jogos improvisados, às ditas peladas). O futebol de espetáculo (ou profissional) caracteriza-se como um segmento da indústria esportiva e seu objetivo principal é oferecer a um público cativo, preponderantemente masculino, uma modalidade particular de bem simbólico: jogos ou, preferindo-se, embates entre agremiações clubísticas. É assim que convém pensar os campeonatos e torneios, sejam eles regionais, nacionais, continentais ou de qualquer outra natureza, já que nada mais são do que formas organizadas de disputas entre times profissionais que, por seu turno, são vinculados a clubes (ou seleções nacionais) e representam comunidades afetivas denominadas de torcidas. A forma de organização das disputas nada tem de aleatória, pois incorpora os recortes geopolíticos e, portanto, reduplica certos princípios de divisão do mundo vigentes num espectro mais amplo do que o esportivo.

O futebol de espetáculo destaca-se, pois, pela profissionalização, regulamentação, agenciamento, mediatização e mercadorização, entre outros aspectos. Diferentemente das outras matrizes futebolísticas, no futebol de espetáculo a divisão social do trabalho é precisa e hierarquizada, correspondendo a cada qual dos principais grupos implicados nesse universo, atribuições, remunerações e status distintos. Como argumentei alhures (DAMO, 2007, p. 33-67), são quatro as categorias principais de agentes e de agências em interação nesse campo: os profissionais propriamente ditos (atletas, técnicos,

auxiliares etc.), responsáveis pela realização do espetáculo; os torcedores (público geralmente vinculado a uma agremiação clubística), a quem a performance dos profissionais é dirigida; os mediadores especializados (profissionais das mais diversas mídias), responsáveis pela promoção, difusão e reelaboração do espetáculo; e os dirigentes (de clubes, federações e outras agências), responsáveis pela organização e o controle das instituições futebolísticas, cujo monopólio em escala planetária está em poder da Fédération Internationale de Football Association (FIFA).

Cada qual desses segmentos no interior do futebol de espetáculo tem seus próprios critérios de recrutamento de pessoal, sendo que o dos torcedores é sem dúvida o mais amplo. No interior dos clubes, existem critérios mais rigorosos com a finalidade de separar, por exemplo, os sócios dos simples torcedores, os conselheiros dentre um grupo seletivo de associados e os diretores entre os conselheiros mais influentes. Mesmo nos estádios, territórios imaginados das torcidas, há uma segmentação dos espaços cujo critério de acesso é preponderantemente econômico – conquanto também sejam recorrentes certas divisões tendo em vista a idade, gênero, sensibilidade etc. No Brasil, todos os clubes seguem esse modelo de diferenciação, e aqueles que dispõem de um estádio próprio o fazem mais claramente. Os estádios atuais, à diferença de outras épocas, tendem a ser cada vez mais sensíveis em relação às diferenças. Um estádio sem subdivisões, ou com subdivisões muito tênues, como era o caso dos estádios construídos na primeira metade do século XX, seria impensável na atualidade, dada a segmentação do público e à elitização do espetáculo *in loco*. Isso tudo é importante de ser considerado quando se observa o lugar das elites, das classes médias e dos pobres nos estádios. Dizer que existe um lugar destinado aos negros nos estádios seria um exagero; a tendência, contudo, é encontrá-los em maior proporção nos

espaços das “gerais” ou “populares”, reproduzindo um critério de classe mais amplo.

Diferentemente do que ocorre entre os torcedores, é raro encontrarmos negros entre os dirigentes e os cronistas especializados, sobretudo entre os primeiros. Tal questão já foi bastante debatida pela literatura especializada, havendo um consenso em torno da ideia de que a popularização do futebol, que muitos chamam de democratização, foi responsável pela criação de mecanismos visando manter o controle dos clubes pelas elites. Ocorre que o futebol chegou ao Brasil e se disseminou inicialmente entre os jovens das classes altas mais sensíveis aos modismos europeus. Por diversas razões, o futebol popularizou-se, tornando impossível às elites permanecerem alheias aos desafios dos clubes de subúrbio, com a presença de jogadores negros e mulatos em seus quadros. Diante desse novo cenário, vários clubes abandonaram o futebol, voltando-se exclusivamente para a sociabilidade entre os pares de status equiparado através da supressão de esportes susceptíveis ao gosto e ao bolso popular. Outros clubes, que tornar-se-iam os clubes tradicionais do presente, optaram por uma solução intermediária, restringindo certos espaços para os sócios e monopolizando a gestão política e financeira, entretanto franqueando o acesso de populares nos estádios. Esse movimento foi batizado de democratização conservadora (LOPES, 1994), e seus desdobramentos estão bem presentes na estrutura atual do futebol de espetáculo.

A adjetivação da pretensa democracia futebolística, apregoada por muitos cronistas e dirigentes a partir do argumento de que os negros tornaram-se vedetes no Brasil, não é um mero jogo de palavras. Efetivamente ocorreu uma abertura nos clubes, e aqueles que o fizeram tardiamente acabaram ficando marcados com a pecha de racistas e, ainda hoje, precisam proteger parte de seu passado. A abertura concedida aos negros e mulatos não aconte-

ceu sem restrições, como dito acima. Os pioneiros pagaram um preço caro, com constantes acusações de frouxidão de caráter e constrangimentos diversos – como a não participação em eventos comemorativos, restrição às áreas sociais dos clubes (piscinas, sobretudo), obrigatoriedade no uso da entrada secundária (de serviços), entre outros.

Alguns anos atrás, ocorreu uma polêmica em torno do famoso livro de Mário Filho, *O negro no futebol brasileiro*, entre aqueles que supostamente o tinham como um documento histórico que retratava a bem-sucedida inclusão dos negros, e outros que o consideravam demasiadamente comprometido com a versão oficial da história, clivada pela visão dos estabelecidos – especialmente cronistas e dirigentes. *O negro no futebol brasileiro* efetivamente não resiste a uma crítica a partir dos horizontes com os quais trabalham os historiadores profissionais no presente, no entanto é indiscutível o mérito de Mário Filho, e sob certo aspecto, o seu pioneirismo, na esteira do que estava sendo produzido por Gilberto Freyre – que escreveu o prefácio do referido livro –, ao valorizar a contribuição dos negros no processo de afirmação do futebol como um esporte nacional. O que eles fizeram não foi apenas dispor de seus corpos aos clubes controlados por homens brancos, mas trouxeram para dentro de um jogo inventado pelos ingleses técnicas corporais que são patrimônio da cultura afro-brasileira, principalmente da capoeira e do samba. O estilo de jogo altamente técnico e individualista, assentado em dribles e passes curtos rentes ao solo, altamente cadenciado e avesso ao corpo-a-corpo, que se tornou conhecido entre nós como “futebol-arte” e, internacionalmente, como “estilo brasileiro”, traz as marcas indeléveis da cultura corporal dos afro-brasileiros.

Negar a contribuição dos afro-brasileiros seria um equívoco. O fato de o Brasil ser um dos mais respeitados países no cenário

futebolístico internacional – e isso é algo que pode ser menosprezado – deve-se, em boa medida, à contribuição dos negros. Todavia, não se pode ficar apenas nisso. Se olharmos com mais acuidade para certos aspectos do mercado profissional, veremos que o destaque alcançado por alguns atletas é concomitante ao insucesso de muitos outros que ficam pelo caminho, e o que é mais incômodo: um e outro fenômeno estão estreitamente associados.

A profissionalização dos futebolistas, que exige em torno de 5.000 horas de treinamento ao longo de aproximadamente 10 anos, compreende um risco altíssimo, que se destaca em relação a outras profissões. (DAMO, 2007) Como se sabe, no futebol se trabalha, basicamente, com o baixo corporal e, sobretudo, com os pés. Em outras palavras, os investimentos realizados pelos futebolistas são tão especializados que é difícil reconvertê-los, para não dizer impossível. Como esse é um mercado restrito, que em muito se parece com o campo artístico, só existe espaço para uma porcentagem muito reduzida dos que pretendem exercê-la. Isso faz com que haja, ao longo do próprio processo de profissionalização de “pés-de-obra” no Brasil, a produção de um excedente a ser descartado. O drama ao qual estão sujeitos os futebolistas em formação não afeta somente os afro-descendentes, porém é vivido mais intensamente por aqueles para quem o futebol se apresenta como a única oportunidade de ascender social e economicamente. Isso implica dizer que, nesse caso, o recorte de classe é mais importante do que o de raça ou etnia; entretanto, na medida em que a maioria dos negros se encontra entre os extratos sociais mais baixos, eles acabam sendo as vítimas preferenciais do chamado “sistema de formação à brasileira”.

Ao contrário dos jovens de classe média, que normalmente têm um projeto paralelo à carreira de futebolista – alguns até chegam à universidade enquanto treinam, os meninos oriundos das classes trabalhadoras estão quase sempre focados exclusivamente no fute-

bol. Como no Brasil a legislação é muito frouxa em relação ao emprego do tempo nos centros de formação, estes dispõem dos atletas em tempo integral, uma disciplina que os solicita de corpo e alma, não raro centrada exclusivamente no binômio treinamento-reparação (treinar, comer e dormir, em termos nativos). Manter um projeto paralelo, como frequentar a escola regular diurnamente, exige um suporte material, emocional e social que os jovens vindos das classes populares não dispõem, mesmo porque quase um terço dos que estão na categoria juvenil, que é uma etapa intermediária na formação, já se encontra distante de suas famílias de origem. Em países como a França, a legislação acerca dos centros de formação é mais rigorosa, fixando, entre outras coisas, as horas de atividade para o treinamento, e exigindo que os clubes ofereçam formação escolar aos atletas. Ou seja, no caso da França, é o Estado quem assume, via legislação, parte da responsabilidade sobre o destino dos jovens em formação; enquanto no Brasil eles ficam vulneráveis aos interesses dos dirigentes dos clubes e, sobretudo, dos empresários sempre ávidos para comercializá-los.

Ao longo de quatro anos de trabalho etnográfico entre futebolistas em formação, não me pareceu, em momento algum, que a cor da pele, que no Brasil é definidora da categoria raça, tivesse qualquer implicação na consecução das carreiras. O mesmo não pode ser dito de outras disposições biológicas, porém disso me ocuparei mais adiante. Algumas brincadeiras de franco mau gosto, mas nada que pudesse gerar constrangimentos mais graves, mesmo porque não raro os meninos formam grupos visando a autoproteção em relação a esses preconceitos e tantas outras adversidades. Isso precisa ser dito para que fique bem claro que jogar futebol e, principalmente, jogá-lo profissionalmente, é percebido como algo perfeitamente ajustado aos negros no interior do próprio campo futebolístico.

Há tantos negros e mulatos bem-sucedidos no futebol que serve como estímulo para muitas crianças e adolescentes que se projetam nesses destaques também porque se identificam com eles sob o ponto de vista étnico/racial e classista. A questão é que existe uma contrapartida para tudo isso. Quando se afirma que os negros são vocacionados por natureza para as práticas corporais, não raras vezes está sendo dito, subliminarmente, que eles não são para atividades que demandem habilidades intelectuais. Trata-se de um racismo difuso, mas muito presente dentro e fora do campo esportivo.

Em se tratando de racismo difuso, nada pode ser mais ilustrativo do que o fato de serem raros, no Brasil, técnicos de futebol negros, o que não chega a ser uma exclusividade nossa, evidentemente. Num país em que há tantos negros bem-sucedidos como atletas, e no qual a maioria dos técnicos é recrutada entre ex-atletas, como explicar a quase inexistências de negros no comando das equipes de primeira e segunda linha? Para mim, essa é a questão que revela, claramente, a sobrevivência plena do preconceito de raça no Brasil.

Poder-se-á argumentar que são raros os dirigentes negros porque a base de recrutamento dos dirigentes são as classes altas – empresários, políticos, profissionais liberais etc. – e raros são os negros entre elas. Então seria uma barreira de classe, e não de cor, mais um indicativo de englobamento da primeira em relação à segunda, como supõem muitos intelectuais brasileiros. Que o critério de classe seja decisivo na composição dos conselhos deliberativos dos clubes de futebol no Brasil, de onde saem os dirigentes, não há dúvidas, contudo o episódio de Macabu descrito anteriormente me parece claro quando se trata de indagar em que medida não brancos são percebidos como vocacionados para ocupar posições de mando.

Dessa forma, convém insistir: por que são tão raros os técnicos negros, se a base de recrutamento dos técnicos são os ex-atletas e entre eles há sabidamente muitos negros? Essa pergunta, uma vez dirigida a um técnico das categorias de base do Internacional, que se autoidentificava como negro, causou embaraço. As razões me parecem evidentes: se ele reconhecesse publicamente as barreiras que se impõem à progressão dos negros como técnicos, teria de justificar por que insistia em tal projeto se tinha escassas possibilidades de tornar-se exitoso. E o que poderia ser ainda pior: vir a ser solicitado a apresentar evidências de que seria vítima de preconceito ou de que outros na mesma condição do que ele tivessem sido. Na ocasião, ele me ofereceu uma resposta protocolar, negando qualquer constrangimento; entretanto eu havia presenciado, durante uma competição no interior do Rio Grande do Sul, o mesmo profissional ser hostilizado por um grupo de torcedores, que entre outros xingamentos dirigiram-lhe ofensas alusivas à cor da pele.

Não está escrito em parte alguma, e não será fácil arrancar de quem quer que seja, no universo do futebol, fatos que comprovem restrições aos técnicos negros. Trata-se de um preconceito difuso, velado, mas absolutamente presente, e que consiste, entre outras coisas, na repetição *ad nauseam* de que os negros não fazem sucesso na carreira de técnicos porque não investem nela, quando são desacreditados a fazê-lo. Conquanto possa haver mais do que uma modalidade de perfil de técnico, quase todos sugerem que esse profissional deva possuir alguns traços essenciais, dentre os quais se destacam: capacidade de coordenar uma equipe de trabalho, impor-se perante os jogadores, fazer-se respeitar frente aos dirigentes, desdenhar dos eventuais xingamentos dos torcedores, relacionar-se satisfatoriamente com a imprensa, além, é claro, de ser um bom estrategista. Ao contrário do que se imagina, boa parte das atividades pedagógicas dirigidas aos jogadores são realizadas

por auxiliares, reservando ao treinador uma função mais política do que técnica. Mandar em outros homens, num contexto em que os valores masculinos são dramatizados, eis a disposição da qual nenhum técnico pode prescindir. É pelo fato de que a função de treinador é considerada própria àqueles vocacionados por natureza a mandarem em outros, que os negros são alijados da concorrência ao cargo. Na perspectiva do *status quo*, compete-lhes a obediência, e isso não combina com as exigências em relação a um treinador, homem que se faz respeitar por outros homens.

3 ÊXITOS ESPORTIVOS E EXPLICAÇÕES BIOLOGIZANTES

A performance espetacular do negro norte-americano Jesse Owens – nascido no Alabama e vencedor de quatro provas olímpicas, incluindo-se os 100 e os 200 metros rasos, nas Olimpíadas de Berlim, em 1936 – entrou para a história do esporte como uma das maiores façanhas atléticas com repercussão política. Hitler organizara aqueles jogos para mostrar ao mundo uma Alemanha pujante e, sobretudo, persuadi-lo da supremacia racial ariana. Com o incentivo do público, que incentivava os atletas locais com o coro *Deutschland, Deutschland über Alles* (“Alemanha, Alemanha acima de todos”), os alemães foram os campeões de medalhas, todavia Jesse Owens foi a estrela daqueles jogos. Sua performance foi um feito tão ou mais retumbante do que os de Michael Phelps e Usain Bolt dos jogos de Pequim. Além de ofuscar as pretensões dos arianistas alemães, o êxito de Owens repercutiu nos EUA, que à época ainda tratavam legalmente os afro-americanos como cidadãos de segunda classe.

Casos de reviravoltas de expectativas, como ocorreu com Owens, não devem, no entanto, servir de pretexto para se fazer

apologia ao esporte, como se ele fosse impermeável ao racismo. Antes pelo contrário, o esporte e os esportistas, incluindo seus ideólogos, foram usados para promover o aperfeiçoamento da raça humana e, simultaneamente, demonstrar a suposta supremacia de algumas raças em detrimento de outras. O termo raça, desacreditado cientificamente desde que os geneticistas comprovaram serem as diferenças entre os humanos menos relevantes do que o patrimônio compartilhado, foi amplamente utilizado pelo menos até a 2ª Guerra Mundial, quando o genocídio nazista revelou ao mundo a face perversa de uma ideologia que se pretendia científica. A eugenia não foi apenas uma próspera especialidade médica, que migrou para os esportes por acaso. Foi também a crença que baseou certas políticas de Estado com o intuito de aperfeiçoar ou purificar determinados grupos humanos, como no caso do nazismo, ou as políticas do Estado brasileiro visando atrair imigrantes europeus com a finalidade de branquear a raça, para então alavancar o país economicamente.³ As associações esportivas, ou algumas delas pelo menos, foram centros de irradiação dos ideais eugênicos, ainda que o termo raça significasse, nesse contexto, algo equivalente a nação. De qualquer sorte, o termo raça tinha vida própria no interior do esporte, e o fato de que ainda hoje seja dada tanta importância à dramatização de certos limites físicos, como é próprio de algumas modalidades esportivas voltadas para o espetáculo, tem muito a ver com a tradição de se pensar as fronteiras biológicas como as fronteiras humanas.

A diversidade de tipos humanos que competem em grandes eventos, como nos jogos olímpicos, serve de pretexto aos entusiastas do esporte. Eles acreditam, e não cessam de repetir, que o esporte contribui para romper com certos preconceitos, incluindo-se os de raça, na medida em que o êxito nesse caso depende do mérito técnico. É uma visão bastante ingênua, conquanto não seja

difícil localizá-la nas páginas esportivas, não raras vezes nos editoriais dos jornais, e em outros tantos espaços, sobretudo naqueles destinados ao grande público. A meritocracia é, sem dúvida, um valor afirmado pelo esporte e pelas democracias liberais em geral, contudo há muitas outras variáveis implicadas numa disputa esportiva, de modo que não se pode reduzir uma conquista, mesmo as mais efusivas, exclusivamente ao esforço ou às habilidades dos atletas. As chances que um mesmo sujeito predisposto à prática esportiva tem de vir a ser um atleta bem-sucedido são radicalmente distintas se ele for brasileiro ou norte-americano, por exemplo. Ocorre que nos EUA há uma estrutura voltada para a promoção, recrutamento e treinamento de atletas que poucas modalidades dispõem no Brasil. E além dessas variáveis propriamente esportivas, que não são alheias a outras variáveis econômicas e políticas, há muitas outras envolvidas no processo que conduz um talento ao pódio olímpico.

Diferentemente do que ocorrem em relação a outras modalidades de produções artísticas, nos esportes as disposições físicas ou, preferindo-se, biológicas, possuem notável influência. Não falo aqui em termos da possibilidade de praticar esportes, já que nesse caso são possíveis as mais diversas adaptações, além de que os praticantes nem sempre se impõem, como meta principal, a desempenhar uma performance ao público, nem mesmo derrotar seus adversários a qualquer custo. Não é isso que ocorre nas competições esportivas nas quais as performances são realizadas por profissionais. Nesse caso, exige-se do telespectador ao patrocinador, desempenhos destacados não apenas em relação àqueles que os leigos seriam capazes de realizar, mas em relação aos adversários e, quase sempre, em relação a eles mesmos. A propósito, melhorar as próprias marcas é seguidamente o primeiro objetivo que os atletas se impõem, sobretudo aqueles que competem individualmente e

em modalidades mensuráveis – como são as provas da natação e do atletismo, por exemplo. Com a tecnologia disponível na atualidade, as metas são estipuladas em frações de tempo ou de espaço tão reduzidos que o alcance de tais objetivos depende de ajustes em termos técnicos, físicos ou psicológicos que vão ao encontro dos limites dos atletas.

Tamanha obsessão com os mínimos detalhes desafia a compreensão antropológica, especialmente na medida em que coloca as disposições biológicas no centro do debate. Elas fazem a diferença, muito embora não sejam as únicas variáveis implicadas no mérito, como dito acima, e haja uma diversidade tal de modalidades esportivas que no conjunto seja possível acomodar vários perfis anátomo-fisiológicos. Não sem motivos, portanto, são frequentes as indagações acerca da influência biológica nas performances, uma questão que os antropólogos do presente não gostam muito de responder, visto que percebem nela certas armadilhas nas quais nossos colegas do passado se deixaram enredar – penso nos antropólogos físicos ou biológicos e suas obsessões com medidas corporais.

As pessoas perguntam, e com razão, por que os etíopes e quenianos parecem imbatíveis nas provas de fundo, ou por que as provas de velocidade (tais como os 100 metros rasos, uma das mais tradicionais do atletismo) são igualmente dominadas por negros – estado-udineses e jamaicanos, por exemplo. O fato de que os componentes biológicos sejam importantes – e eles são muito relevantes nas provas de atletismo – não pode mascarar o fato de que há outras variáveis em jogo. O equívoco de certos *experts* em treinamento esportivo, e mesmo dos comentaristas especializados em esporte, não está em atribuir importância às variáveis biológicas, mas em esquecer-se de contextualizá-las ou de prender-se excessivamente a elas. Por vezes, têm-se a impressão de que o sucesso dos negros em geral, e dos africanos ou afro-descendentes

em particular, tem de ser explicado em função de vantagens biológicas, como se outros fatores não influenciassem nas suas performances. Ao atribuir demasiado peso à biologia, o que se faz é naturalizar esses atletas, tratando-os como animais de competição. Por que não se tem a mesma preocupação em relação à hegemonia branca nas provas de natação, por exemplo? Será em função de que nesse caso a resposta é óbvia, evidente ou coisa que o valha? Não quero fazer sensacionalismo, nem acusar quem quer que seja, porém gostaria de chamar atenção para certas nuances que cercam a repercussão do sucesso de atletas de cor.

Se alguém do sexo masculino não tiver 1,90 metro, independente da cor da pele, da nacionalidade, do credo, da classe social ou não sei de que outras variáveis, dificilmente será um campeão no voleibol ou no basquete, simplesmente porque a rede e a cesta encontram-se numa altura desfavorável aos atletas medianos, quanto mais aos que estão abaixo da média de altura. Sob certo aspecto, o boxe, o judô e outras lutas democratizaram-se ao criar diferentes categorias, ainda que o critério seja outra vez biológico, nesse caso o peso. De qualquer modo, a predisposição genética, decisiva na determinação da estatura, é um fator importante no vôlei e no basquete, porém novamente não é tudo, já que apenas alguns entre os que possuem estatura acima da média da população são aproveitados. Claro que os japoneses – assim como os coreanos –, cuja estatura média é inferior aos europeus, entram em desvantagem num esporte como o voleibol; ainda assim, os resultados deles são melhores do que os obtidos pelos ingleses, de pouca tradição nesses esportes inventados pelos norte-americanos.

De outra parte, existe predisposição genética para velejar ou cavalgar? Por que, então, os medalhistas desse esportes são, via de regra, brancos? E se tomarmos como referência o boxe, a impressão é de que os negros são predestinados. Seria em razão de eles

terem os genes da agressividade? A investigação de Loïc Wacquant (2002) é um raro exemplo que vai na contramão dessas visões preconceituosas. Em sua etnografia sobre os aprendizes de boxe, realizada em um bairro popular de Chicago, Wacquant mostra como boxear não é algo que se resume ao emprego da força bruta, ao impulso à violência ou a uma predisposição natural. Trata-se de uma atividade que demanda aprendizado prolongado, sendo este realizado diretamente no corpo e através de pedagogias práticas, e consiste, basicamente, na aquisição de certas disposições que permitam agir com precisão num dado tempo e espaço precisos. Não se trata, efetivamente, de um treinamento visando a automação, como supuseram as pedagogias behavioristas, mas uma preparação do corpo para que os cálculos necessários para encaixar um contra-ataque, por exemplo, sejam feitos numa fração de tempo muito reduzida, uma vez que do contrário perderia completamente sua eficácia.

Tanto o boxe quanto o futebol, ou quaisquer outros esportes, demandam habilidades propriamente cognitivas e emocionais, muito embora não sejam as mesmas de um filósofo ou matemático. Todavia, o boxe, não se pode negar, recruta seus talentos nos subúrbios, oferecendo uma luz no fim do túnel para jovens pobres que não têm outras perspectivas. Loïc Wacquant (2000, 2002) mostra como os negros, antes de serem predestinados geneticamente para o boxe, são predestinados socialmente. Uma combinação de indicadores, dentre os quais se destacam a pobreza, o desemprego crônico, o tráfico, a violência, a baixa escolaridade e a valorização da virilidade, fazem dos jovens dos guetos suburbanos norte-americanos, entre os quais há muitos negros, boxeadores potenciais.

Atletas de alta performance são exceções à regra, visto que as performances são avaliadas nos detalhes. Um multicampeão, como Michael Phelps, por exemplo, é uma exceção entre as exceções.

Não há dúvida de que existem em Phelps certas predisposições genéticas que contribuem, e muito, para sua performance excepcional – a sua envergadura, por exemplo, que as transmissões brasileiras da Olimpíada de Pequim não cessavam de destacar. Contudo, há muito mais do que isso. Coisas muito simples, como é o fato de ele ter crescido nos EUA, um país com tradição em natação, permitiu-lhe uma trajetória esportiva bem-sucedida. E se ele, com todas as predisposições genéticas, tivesse nascido no Vale do Rift, no Quênia, teria tido o mesmo sucesso? Provavelmente não, em virtude de que as oportunidades para desenvolver suas predisposições não seriam certamente as mesmas. No entanto, arriscaria dizer que se os atletas quenianos e etíopes, que há alguns anos dominam as provas de meia e longa distância,⁴ tivessem nascido nos EUA, eles provavelmente seriam fundistas, o que eles efetivamente são. Por quê? Em função de que sendo negros seriam orientados para o atletismo (ou para o boxe, talvez) e no atletismo seriam designados para as provas de resistência, uma vez que o sistema esportivo norte-americano é muito eficaz no recrutamento e orientação dos “talentos esportivos”. No entanto, será essa fixação pelos resultados esportivos sinônimo de algum progresso civilizatório? Ou será antes mais uma obsessão?

Em síntese: é certo que fatores genéticos associados a determinadas classes de indivíduos influenciam na performance esportiva. Esse é o caso de alguns grupos quenianos, cujo patrimônio genético inclui alto percentual de fibras tipo I (responsáveis pelo metabolismo aeróbico), de hemoglobina (transporta 2) e alto limiar de acidose (ponto de acúmulo de lactato no sangue). Há outros fatores, mesmo nesse caso, que influenciam no êxito de quenianos e etíopes, conquanto eles não sejam imbatíveis. A genética é importante, mas não por si só. Todavia, por vezes tem-se a impressão de que se reproduz no esporte de alta performance a anedota do

sujeito que, estando diante de uma obra de arte de valor incalculável, passou o tempo intrigado com a moldura. A alusão pode ser um pouco exagerada, contudo cumpre o propósito de chamar atenção para os riscos implicados na naturalização do corpo e, por extensão, das performaneces esportivas.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não há uma separação radical entre natureza e cultura, e soam efetivamente racistas os comentários que pretendem explicar o sucesso dos atletas africanos ou descendentes por fatores exclusivamente de ordem biológica. Talvez algum dia o sucesso desses atletas, de nações periféricas ou de etnias minoritárias, assim como de todos os demais, possa ser visto sob outras perspectivas. Também as fronteiras raciais que ainda persistem no caso do futebol brasileiro, quase invisíveis porém operantes, precisam ser questionadas, pois do contrário continuarão distanciando os negros de atividades situadas no polo da cultura e/ou da civilização. Não é por outra razão que os afro-brasileiros são desencorajados à carreira de técnicos, afinal trata-se de uma ocupação que demanda, entre outras atribuições, a imposição da disciplina sem o uso da violência física, o que só é possível com o suporte de estratégias bem articuladas que potencializem a dominação simbólica.

De outra parte, estou convencido de que a perspectiva estética é a mais adequada para a compreensão do esporte voltado para o espetáculo. Nesse caso, não penso apenas nas discussões que tratam os gestos esportivos a partir de uma ótica do sublime, bem ao estilo clássico, mas em outras modalidades discursivas, mais próximas da antropologia e da sociologia, que tentam decifrar a própria constituição do gosto pelos esportes – seja por algum evento, modalidade

ou atleta em particular. Essa seria uma possibilidade de superar, inclusive, as narrativas calcadas na maximização dos resultados e na obsessão pelos limites biológicos, uma vez que certamente mostraria como o interesse pelos esportes é em grande parte construído pelas mídias, não raro às vésperas das competições.

Seja como for, o gosto em desafiar os outros, que nos esportes são tratados como adversários, é da mesma natureza do gosto pelo desafio das próprias possibilidades, e ambos são um dos pontos mais sensíveis da ética e da estética esportivas. Adversário, como o termo sugere, é alguém que impõe adversidades, razão pela qual vencer alguém é, na maior parte das vezes, superar os próprios limites, o que poderia muito bem ser classificado como um tipo peculiar de narcisismo moderno. Das olimpíadas empresariais às terapias de autoajuda, da otimização das aplicações bancárias ao rendimento dos automóveis, a preocupação em aperfeiçoar a performance tornou-se uma espécie de obstinação moderna que em alguns casos beira à paranoia. Em razão disso, não se pode condenar o esporte, visto que ele dramatiza, em muitos momentos, essa busca desenfreada pela superação, a ponto de os indivíduos tornarem-se adversários de si próprios, de seus tempos, de suas distâncias, de seus saltos e assim por diante.

Quando se atribui demasiado peso às variáveis psico-biológicas, a tendência é essencializar a compreensão dos eventos, não raro declinando o psíquico do biológico e ressuscitando certos aspectos do discurso eugênico, pretensamente sepultado para além do espaço esportivo. Não custa acrescentar que os afro-descendentes são, seguidamente, as vítimas preferenciais dessa cilada biologizante que trata os atletas como naturalmente predestinados a realizar certas performances, e alguns como sendo aptos a realizar apenas saltos, corridas, arremessos e assim por diante.

Por fim, não custa lembrar que, embora o racismo público e manifesto nos estádios esteja sob forte vigilância, não significa

que seus protagonistas habituais tenham mudado seus pontos de vista. Nos estádios de futebol e em outras praças esportivas, certos códigos morais e legais são temporariamente suspensos, e disso se favorecem os preconceituosos. Se nos estádios vigorasse o código do politicamente correto, a polifonia, uma das suas marcas distintivas, seria obviamente restringida. Todavia, é muito questionável até que ponto a liberdade de expressão deve ser preservada quando ela visa à degradação do outro. As chances de se ouvir um xingamento religioso num estádio brasileiro são praticamente nulas, já que as diferenças de credo não são para nós motivo de grandes controvérsias. Contudo, raça é uma categoria com plena vigência em nossa sociedade, razão pela qual também no futebol ela se reproduz, mesmo onde se acredita que os afro-brasileiros lograram considerável sucesso na luta contra o preconceito.

NOTAS

- ¹ Doutor em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Professor Adjunto do Departamento de Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- ² Entendo que o esporte, sob a forma espetacularizada, é um bem simbólico produzido pela Indústria Esportiva – um equivalente da Indústria Cultural – e destinado ao consumo de um público amplo e heterogêneo.
- ³ Sobre os princípios da eugenia e sua apropriação por médicos brasileiros, sugiro a leitura de Silveira (2005). Acerca dos ideais eugênicos na educação física brasileira e nos clubes de futebol, conferir Castro (1997), Soares (1994) e Damo (2002). Em relação às políticas migratórias brasileiras no Império e na Velha República, ver: Seyferth (2002).
- ⁴ O Quênia foi o 15º colocado no ranking de medalhas em 2008 (com 5 ouros, 5 pratas e 4 bronzes, 14 no total, todas no atletismo e em provas de meia e longa distância) e a Etiópia foi a 18ª colocada (4 ouros, 1 prata e 2 bronzes, 7 no total e todas no atletismo e em provas de meia e longa distância). O Brasil, para efeito comparativo, foi o 23º colocado, com 15

medalhas no total, mas apenas 3 de ouro. À diferença de quenianos e etíopes, os brasileiros levaram medalhas em modalidades diversas tais como: natação, judô, vôlei (de quadra e de praia), futebol, vela, atletismo e taekwondo.

REFERÊNCIAS

CASTRO, C. In corpore sano: os militares e a introdução da Educação Física no Brasil. *Antropolítica*, Niterói, n. 2, p. 61-78, jan./jun. 1997.

DAMO, A. *Do dom à profissão: a formação de futebolistas no Brasil e na França*. São Paulo: Hucitec: ANPOCS, 2007.

_____. Excertos de história social do futebol gaúcho e sua especificidade em relação ao Brasil. *Verso e reverso*. São Leopoldo: Unisinos, v. 16, n. 34, p. 79-88, 2002.

LOPES, J. S. Leite. A vitória do futebol que incorporou a pelada. *Revista USP*, São Paulo, n. 22, p. 64-83, ago. 1994.

SEYFERTH, G. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. *Revista da USP*, São Paulo, v. 53, p. 117-149, 2002.

SILVEIRA, E. *A cura da raça: eugenia e higienismo no discurso médico sul-rio-grandense nas primeiras décadas do Século XX*. Passo Fundo: Universitária de Passo Fundo, 2005.

SOARES, C. L. *Educação Física: raízes européias e Brasil*. Campinas: Autores Associados, 1994.

WACQUANT, L. *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume-Damará, 2002.

_____. Putas, escravos e ganhões: linguagens de exploração e de acomodação entre boxeadores profissionais. *Mana*, Rio de Janeiro, out. v. 6, n. 2, 2000.

6 DIREITOS EM LUTA: DENEGAÇÃO E RECONHECIMENTO

Maria Rosário Gonçalves de Carvalho¹

Para o historiador José Murilo de Carvalho, os cidadãos brasileiros, do ponto de vista da garantia dos direitos civis, podem ser divididos em classes. Assim, há os de primeira classe, que compõem a denominada elite privilegiada, cujos interesses são defendidos “pelo poder do dinheiro e do prestígio social”. São empresários, banqueiros, grandes proprietários rurais e urbanos, políticos, profissionais liberais e altos funcionários. Os de segunda classe (classe média modesta, trabalhadores assalariados com carteira de trabalho assinada, pequenos funcionários e pequenos proprietários urbanos e rurais) estão sujeitos “aos rigores e benefícios da lei”, uma vez que os seus direitos são arbitrados, na prática, pela polícia e demais agentes da lei. Finalmente, os cidadãos de terceira classe – a grande população marginal das grandes cidades, trabalhadores urbanos e rurais sem carteira assinada, posseiros e trabalhadores informais – “fazem parte da comunidade política nacional apenas nominalmente”. (CARVALHO, 2004, p. 215-217)

Os fatos relatados a seguir, provenientes de fontes diversas, parecem validar, em termos gerais, o sistema de classificação de Carvalho que, todavia, como costuma ocorrer com as classificações, não reproduz completamente a plasticidade do jogo social e os desempenhos dos agentes em *luta* – de acordo com a acepção utilizada por Max Weber, para quem, pelo seu reconhecimento social,

Uma relação social denomina-se *luta* – quando as ações se orientam pelo propósito de impor a própria vontade contra a resistência do ou dos parceiros. Denominamos “pacíficos” aqueles meios de luta que não consistem em violência física efetiva. A luta “pacífica” é “concorrência” quando se trata da pretensão formalmente pacífica de obter para si o poder de disposição sobre oportunidades desejadas também por outras pessoas [...] Somente falaremos de “luta” quando efetivamente existe uma situação de concorrência. (WEBER, 1991, p. 23-24)

O fio que conduzirá este pequeno texto é a luta travada, em diferentes cenários, por agentes sociais em busca de reconhecimento social e político, em geral traduzido pelo termo *direitos*. Direitos que devem ser arduamente conquistados, na luta, sob o permanente risco de denegação por outrem.

CENÁRIO 1º

A Federação da Agricultura e Pecuária de Mato Grosso do Sul (Famasul) está mobilizando os produtores rurais sul-mato-grossenses para tentar impedir o início dos trabalhos de demarcação de territórios indígenas na região sul do estado. Representantes da entidade reuniram-se na terça-feira (29 de julho de 2008) com agricultores do município de Dourados (a 220 quilômetros de Campo Grande) para discutir possíveis ações que evitem que os antropólogos contratados pela Fundação Nacional do Índio (Funai), que estão no local, comecem a levantar locais tradicionalmente ocupados pela etnia Guarani-Kaiowá.

“Temos articulado uma série de ações para impedir o cumprimento do TAC (Termo de Ajustamento de Conduta, firmado entre Funai e Procuradoria Geral da República e que prevê a demarcação). Também estamos fazendo uma série de estudos para embasar nossa posição”, completou. Levantamento realizado pelo Conselho Regional de Economia do Mato Grosso do Sul, e apresentado na terça-feira aos agricultores de Dourados, aponta que os 26 municípios incluídos no roteiro de pesquisa dos grupos de trabalho da Funai são responsáveis por 20% do Produto Interno Bruto (PIB) do Estado. Nestas cidades, também há previsão de grandes investimentos do setor sucroalcooleiro. “Quando criamos uma reserva, engessamos uma área”, afirmou o deputado estadual Zé Teixeira (DEM), que também participou da reunião em Dourados. “Estão impedindo o crescimento do país que é o celeiro do mundo”. (KONCHINSKI, 2008)

CENÁRIO 2º

Os preparativos para a “Marcha a Roraima”, que se inicia no próximo dia 11 de agosto Mato Grosso (MT), se aproximam da fase final. A caminhada, que percorrerá cerca de três mil quilômetros, contará com produtores agrícolas e pecuaristas de Roraima e do Estado de Mato Grosso. Os manifestantes atravessarão parte de Rondônia e cortarão todo o Amazonas até chegarem ao extremo norte, em Roraima. A previsão é que dia 15 deste mês eles cheguem ao Estado e, um dia após, rumem para Pacaraima, na fronteira com a Venezuela.

O movimento, com o slogan “Acorda Brasil! A Amazônia é nossa Marcha rumo a Roraima”, pretende chamar a atenção dos brasileiros para a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) que julgará, no próximo dia 27, a legalidade da demarcação em forma contínua da terra indígena Raposa Serra do Sol. “Espero que com a manifestação o Governo Federal acabe com essa miopia. É necessário enxergar o que está acontecendo. Estão formando nações independentes dentro do Brasil e que serão monitoradas pelos estrangeiros”, disse o diretor-secretário da Federação da Agricultura e Pecuária de Mato Grosso (Famato) e um dos organizadores do acontecimento, Valdir Correa. Para atrair as atenções às manifestações, participarão cerca de 50 caminhonetes tracionadas vindas do Mato Grosso e que se unirão, na divisa do Amazonas com Roraima, no dia 14, aos veículos de produtores locais. “Ainda não sabemos a quantidade exata de carros do Estado que estarão na manifestação. Porém, o objetivo é levar em torno de 100 veículos. Esta semana nos reuniremos para decidir a nossa participação no movimento”, afirmou o presidente da Associação dos Arrozeiros, Nelson Itikawa.

Conforme Itikawa, a expectativa quanto ao julgamento no Supremo é que seja uma decisão não apenas favorável aos produtores roraimenses, mas ao Brasil, pois com a demarcação em forma contínua a segurança do país estaria ameaçada. O Conselho Indígena de Roraima (CIR) classificou a manifestação como ‘um desrespeito às leis brasileiras’. Dionito José de Souza, coordenador do CIR, fez críticas duras às tentativas dos produtores do Estado para anular a demarcação em forma contínua da reserva indígena Raposa Serra do Sol e considerou essas atitudes como discriminação racial”. (KONCHINSKI, 2008)

CENÁRIO 3º

Na comunidade de Bolsas, no Pecém, o desenvolvimento que se quer para o Ceará assusta. Moradores temem desapropriação, sendo que muitos já receberam a visita de enviados do Governo. A casa simples de dona Clarice, 75, e seu Salomão Aguiar, 70, tem cheiro de mandioca e limão. Lá, criaram os filhos e netos, mas temem ter que sair da propriedade em que moram desde sempre para dar lugar ao desenvolvimento. É que o terreno do casal está na área de interesse público para receber os grandes empreendimentos previstos para o Ceará. “Há duas semanas chegou um casal aqui dizendo que estavam a mando do Governo. Entregaram o cartão e disseram que nossa família ia ser desapropriada para a Siderúrgica”, conta dona Clarice.

Ela explica que eles chegaram a sugerir uma reunião entre a família dela e os vizinhos mais próximos, que também são da família, mas não falaram em valores. “Na hora eu disse, ‘meu amigo, mas que conversa é essa?! Poderíamos comprar um terreno do outro lado da CE (085)? Eles disseram que não, que a intenção é que as desapropriações sigam até a BR-222””, diz. Para a surpresa da família, há alguns dias pessoas estranhas teriam entrado no terreno sem pedir autorização e feito uma espécie de medição. “Cortaram até uns galhos do cajueiro”, reclama.

A família do casal Aguiar vive da agricultura. Ao lado da casa, fazem farinha e se orgulham de ter no quintal boa parte da alimentação que consomem. “Nós vamos pra onde? Aqui temos tudo que precisamos, coco, goiaba, água boa”, diz. O medo principal da família é com a termelétrica, que deve funcionar a carvão. “Dizem que a termelétrica vem acabando com tudo.

Contam que o carvão vai passar por uma esteira pelo ar”, repercuta o boato local. “Medo eu não tenho. Mas não tenho vontade de sair daqui”, conta seu Salomão. A propriedade de 32 hectares é o seu orgulho. “Não venderia nem por um milhão. Não sei nem lhe dizer sobre esse desenvolvimento. Acho que pro pessoal novo tá certo. Mas na minha idade só se quer cuidar da casa e das galinhas”, finaliza seu Salomão.

Antônio Balhmann, presidente da Agência de Desenvolvimento Econômico do Ceará (Adece), confirma que já está havendo o diálogo com pessoas que vão ser atingidas pelos empreendimentos. Balhmann reconhece ainda que as desapropriações feitas para a construção do porto foram polêmicas, fazendo com que as famílias que ainda resistem na região fiquem apreensivas. “Como no passado as comunidades foram mal informadas e mal abordadas, a ideia é conhecer os anseios de cada um deles para construir uma interface entre Governo, empresa e moradores. Todas as pessoas das áreas devem ser beneficiadas com treinamento e capacitação. Não deve ser uma desapropriação por desapropriação”, defende. Ainda não se sabe quantas famílias serão desapropriadas. “Cada caso é um caso. Os processos vão nos dizer o que é melhor: discutir as desapropriações em conjunto ou individualmente”, diz Balhmann, *complementando que a situação agora deve ser entendida como definitiva*. (ECONOMIA..., 2008, grifos nossos)

CENÁRIO 4º

Deputados dizem que ONG alicia pessoas na região para se passarem por índios. Funai promete esclarecer o caso A dis-

cussão envolvendo o polêmico complexo turístico hoteleiro Cidade Nova Atlântica, que teve as obras paralisadas desde 2004, mediante liminar do Ministério Público Federal interposta por suspeita de que o terreno pertenceria a uma reserva indígena, ganha agora uma nova adesão: a dos parlamentares da Comissão de Turismo da Câmara Federal.

Acompanhados pelo governador do Ceará, Cid Gomes (PSB), os membros da comitiva vieram ao Ceará e sobrevoaram a área de três mil hectares que abrigará o empreendimento. Segundo eles, no local, não há rastro algum de indígenas. ‘O que existe é uma ONG que já recebeu quase R\$ 1 milhão para aliciar pessoas na região para se passarem por índios’, afirma a deputada Gorete Pereira (PR-CE). ‘Fomos até lá, conversamos com a população local e não vimos nenhum índio. O que vimos foram pessoas que querem a implantação de um projeto que irá trazer desenvolvimento e empregos’, emenda o deputado Albano Franco (PSDB-SE), presidente da Comissão de Turismo da Câmara Federal. Após a visita técnica à Itaipoca, os deputados, o Embaixador da Espanha no Brasil, e os espanhóis do Afirmar Grupo Inmobiliario se reuniram, a portas fechadas, com o governador. As terras para a construção do megaprojeto Cidade Nova Atlântida foram adquiridas, em 1978, pelo grupo empresarial espanhol de mesmo nome, durante o Governo de Virgílio Távora. Em 20 anos, muitas questões barraram seu andamento. Investigado pelo Conselho de Controle de Atividades Financeiras (Coaf), vinculado ao Ministério da Fazenda, o presidente do grupo espanhol Nova Atlântida, Juan Ripoll Mari, foi acusado, em 2007, de lavagem de dinheiro do crime organizado internacional. Há seis meses, o Afirmar Grupo Inmobiliario

assumiu o comando do projeto. Orçada em US\$ 15 bilhões, a Cidade Nova Atlântida pretende ser o maior empreendimento turístico do País. Está prevista a construção de 13 hotéis cinco estrelas, 14 resorts, seis condomínios residenciais e três campos de golfe, numa área contínua de 12 quilômetros de praia e 3,1 mil hectares (o equivalente a 167 estádios do Maracanã). (ECONOMIA..., 2008).

CENÁRIO 5º

Um ataque feito por um grupo encapuzado à Comunidade Quilombola do Varzeão, em Doutor Ulisses, no Vale da Ribeira, na divisa com São Paulo, deixou três casas destruídas pelo fogo na noite de sexta-feira. Policiais Militares estiveram no local, mas não identificaram a autoria do atentado. Quem passou informações à imprensa foi o deputado federal Dr. Rosinha (PT). Integrante da Frente Parlamentar da Terra, ele criticou a ação da Polícia Militar do Paraná, que saiu do local sem ter coletado nenhum depoimento. Durante o atentado, cerca de vinte famílias foram obrigadas a se refugiar dentro da mata por mais de 5 horas. Ainda segundo o parlamentar, na última terça-feira (15/7), policiais militares da região, sem autorização da Secretaria de Estado da Segurança Pública, acompanharam a notificação de um mandado de reintegração de posse na Comunidade do Varzeão e teriam feito disparos de pistola e ameaçado moradores. Contatada, a assessoria de imprensa da Secretaria de Segurança informou que a Polícia Militar “abriu sindicância para apurar os fatos”. No início desta semana, o juiz Marcos Takao Toda, da Comarca

de Cerro Azul, concedeu mandado de reintegração de posse da área, cuja propriedade é disputada pela madeireira Tempo Florestal S/A e pelas irmãs Germene e Marjorie Mallmann, que ingressaram com ação de reintegração de posse contra os membros da comunidade quilombola. A área onde as famílias quilombolas vivem possui aproximadamente 500 alqueires. Mas o processo de titularidade que tramita no Ministério do Desenvolvimento Agrário considera uma área ainda maior, de 4 mil alqueires. Há algumas semanas, o mesmo magistrado Marcos Takao concedeu uma liminar à madeireira Tempo Florestal. Sua decisão autoriza a exploração e retirada de 30% das árvores de pínus existentes no local (ENCAPUZADOS..., 2008)

CENÁRIO 6º

Um incêndio destruiu seis ocas de uma tribo guarani instalada desde abril na praia de Camboinhas, endereço nobre na região oceânica de Niterói, na Grande Rio de Janeiro. O incêndio ocorreu no momento em que os homens do grupo participavam de uma reunião em outro ponto do bairro. Somente mulheres, crianças e um índio estavam na aldeia. O fogo deixou um único ferido, Joaquim Karáí Benite, de 43 anos, que teve queimaduras de segundo grau nas costas e no braço esquerdo. De acordo com a Polícia Civil, o incêndio foi criminoso. Lídia Nunes, de 67 anos, espécie de líder do grupo, ouviu quando um homem gritou: “Olha os índios pegando fogo!”. Segundo Lídia, ele correu em direção ao canal que divide as praias de Camboinhas e Itaipu. Quando o fogo começou, havia

muitas crianças no local. As índias correram para tirar três bebês, um de 11 meses, um de 1 ano e outro de 1 ano e 3 meses de uma das ocas. O fogo se espalhou rapidamente e não houve tempo de retirar roupas e pertences pessoais. (FOGO..., 2008)

Os seis cenários, como já terá concluído o eventual leitor, têm características comuns, a principal das quais concerne aos atores sociais: de um lado, distintos povos indígenas, pequenos agricultores e uma comunidade quilombola; do outro, potentados locais relacionados aos setores do agronegócio e do turismo e políticos com interesses locais e atuação no cenário federal. Em campos opostos, os primeiros buscam, em face a todas as dificuldades com as quais se defrontam, preservar o seu direito básico de permanecer nos locais de origem, nos quais têm assegurado a sua reprodução biológica e social, ao passo que os segundos, mediante alianças espúrias, lançam mão de todos os meios, em geral ilícitos, para lhes desapossar ou reduzir, drasticamente, as suas condições materiais de existência, invariavelmente com o uso da força física e constrangimentos simbólicos.

No primeiro cenário, a Federação da Agricultura e Pecuária do Mato Grosso do Sul mobiliza produtores rurais para impedir o roteiro de pesquisa dos GT's criados pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), sob a coordenação de antropólogos. O argumento utilizado é exclusivamente econômico, isto é, os municípios sobre os quais o roteiro incide são responsáveis por 20% do PIB do Estado. Ademais, como há previsão de grandes investimentos por parte do setor sucroalcooleiro, a demarcação de terras indígenas é vista como obstáculo ao desenvolvimento do país, retoricamente denominado "o celeiro do mundo". A FAMASUL tem respaldo político de um deputado do DEM; A FUNAI e o Ministério

Público Federal (MPF) tentam cumprir os seus deveres constitucionais, mas têm suas ações obstadas pela FAMASUL.

No segundo cenário apresentado, a Federação de Agricultura e Pecuária de Mato Grosso (FAMATO), em estreita articulação com a Associação dos Arrozeiros, promove a Marcha a Roraima, para pressionar o Supremo Tribunal Federal (STF) no sentido de uma decisão contrária à homologação, pela presidência da República, de uma área contínua para a Reserva Raposa Serra do Sol², sob o slogan “A Amazônia é nossa”. O argumento utilizado combina, de forma oportunística, a xenofobia com a suposta preocupação com a segurança nacional: essa estaria ameaçada em decorrência da formação de nações independentes dentro do Brasil, monitoradas por estrangeiros. Do outro lado, o coordenador do Conselho Indígena de Roraima observa que a demarcação das terras indígenas é um dever constitucional e não hesita em qualificar as atitudes da FAMATO e Associação dos Arrozeiros como “discriminação racial”.

No Estado do Ceará, o casal que atende aos repórteres do *Jornal O Povo* (cenário 3) criou filhos e netos, à semelhança de milhares de outros pelo país, mediante os 32 hectares de terras que cultivava, e tomou conhecimento, agora, de que o seu roçado constitui um obstáculo ao desenvolvimento do Ceará. Sem aviso prévio e qualquer consideração aos velhos moradores, pessoas estranhas procederam à medição das terras e, como testemunho da sua semcerimônia, “cortaram até uns galhos do cajueiro”, como registrou, eloquentemente, Dona Clarice.³ O seu marido, Salomão, afirma, incisivamente, que “não venderia as terras nem por um milhão”⁴ e que não sabe “nem dizer sobre esse desenvolvimento” que pretende ocupar as suas terras com uma termelétrica a carvão. Por sua vez, o presidente da Agência de Desenvolvimento Econômico do Ceará (ADECE) ao tempo em que refere à existência de diálogo

com pessoas que vão ser atingidas pelo empreendimento, afirma que “a situação agora deve ser entendida como definitiva”.

O complexo turístico hoteleiro Cidade Nova Atlântida (cenário 4), que o governo do Estado cearense já apregoa como futuro “maior empreendimento turístico do país” (área contínua de 12 mil km de praia e 3,1 mil hectares), teve as suas obras paralisadas desde 2004, por força de uma liminar interposta pelo MPF para salvaguardar os direitos dos índios Tremembé, mas antes disso o grupo imobiliário responsável era qualificado como inidôneo, daí o controle atual haver sido transferido para outro grupo, igualmente espanhol. Parlamentares da Comissão de Turismo da Câmara Federal, entre os quais o seu presidente, receberam, no local, o embaixador da Espanha e empresários, e, com muita desenvoltura, negaram a presença histórica de Índios e reconheceram apenas pessoas aliciadas para se passar por tal!⁵ Vale notar que a sistemática negação de Índios no Ceará remonta ao século XIX: após a abdicação de D. Pedro, o Ato Adicional de 1834 incumbiu as Assembleias Legislativas Provinciais de legislar sobre a catequese e a civilização de indígenas, cumulativamente com a Assembleia e o governo geral. Foi o suficiente para que a Assembleia Provincial do Ceará extinguisse, em 1835, duas Vilas de índios, seguidas, em 1839, de mais outras. (CUNHA, 1992, p. 13)

A negação da existência de índios no Ceará, presentemente, suscitou pronta resposta: dezenas de índios, de várias etnias, saíram em passeata, no cento de Fortaleza, para afirmar que existem e estão decididos a lutar pelos seus direitos históricos. O pajé Luís Caboclo, do povo Tremembé de Almofala, protestou contra a ocupação de suas terras por empresários, sob a complacência da justiça, e lembrou que houve índios que percorreram 600 km para participar da manifestação; já o cacique Pitaguary, de Maracanaú,

Daniel Araújo, declarou que a passeata foi realizada “para mostrar que o povo indígena está vivo”. (*Diário do Nordeste*, 22 ago. 2008)

O fato é eloquente da *luta por reconhecimento* que está no cerne da maioria dos conflitos sociais. Como ensina Axel Honneth, a tensão afetiva que o sofrimento de humilhações desencadeia, no indivíduo e no grupo, só pode ser dissolvida ao reencontrar a possibilidade da ação ativa.

Simply porque os sujeitos humanos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais, representadas pelos maus tratos físicos, pela privação de direitos e pela degradação, os padrões normativos do reconhecimento recíproco têm uma certa possibilidade de realização no interior do mundo da vida social em geral: pois toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política. (HONNETH, 2003, p. 224)

Os dois últimos cenários revestem-se de maior dramaticidade: duas comunidades, respectivamente quilombola e indígena (Guarani), são tentativamente eliminadas ou intimidadas através de incêndios provocados por encapuzados. Tratam-se, ambas, de áreas economicamente valorizadas, pela presença de madeira, no primeiro caso, e pela localização geográfica (região oceânica de Niterói), no segundo. O poder judiciário acolheu, simultaneamente, mandado de reintegração de posse da área ocupada pela comunidade quilombola do Varzeão e liminar para que uma madeireira explorasse pinus, ao passo que a Política Militar se omitiu quanto

à apuração do incêndio, tendo sido, por isso, criticada por um deputado da Frente Parlamentar da Terra.

Situações como as seis descritas não são excepcionais; ao contrário, são usuais e têm requerido crescente mobilização por parte dos diretamente atingidos e por aliados distribuídos majoritariamente em organizações não-governamentais, não por acaso frequentemente presentes nos noticiários da imprensa e apontadas como radicais inimigas do desenvolvimento econômico. Os conflitos são inumeráveis e a distribuição da justiça ocorre – quando ocorre! – parcimoniosamente para os destituídos de poder econômico-social, concentrando-se na parcela que o detém e almeja acumular muito mais, mediante “o monopólio de dispor de determinadas porções do globo terrestre como esferas privativas de sua vontade particular, com exclusão de todas as demais vontades. (MARX, 1983, p. 707) A utilização da força de trabalho por salários aviltantes e desumanas condições de trabalho completam um verdadeiro regime de terror, que, crescentemente, se espalha pelo país.⁶ Nos últimos seis anos, medidas de caráter redistributivo, embora tímidas, adotadas pelo executivo federal, têm sido confrontadas pelo legislativo e solapadas, muito frequentemente, pelo judiciário, numa eloquente manifestação de que a denominada elite socioeconômica brasileira é especialmente voraz, não admitindo práticas e políticas voltadas para a desconcentração da renda e, portanto, para a redução da gigantesca desigualdade socioeconômica e política prevalecente.

Situações estruturalmente similares às representadas pelos seis cenários aqui descritos têm sido, desde o final dos anos oitenta do século XX, classificadas como modalidades de racismo ambiental. O conceito racismo ambiental concerne a qualquer política, prática ou diretiva que afete ou prejudique, de diferentes formas, voluntária ou involuntariamente, a pessoas, grupos ou comunidades por motivações raciais ou de cor. As instituições governamentais tenderiam a reforçar

o racismo ambiental e, de modo particular, os lugares onde moram, trabalham e têm o seu lazer as pessoas de cor. (BULLARD, 2005)⁷ Trata-se de fenômeno mundialmente recorrente, uma vez que as populações humanas, nas várias partes do mundo, sofrem, crescentemente, as consequências do mesmo sistema de exploração econômica, opressão racial e desvalorização da vida humana. (BULLARD, 1996)

O conceito, vale observar, não é de aplicação consensual, havendo quem o considere atenuador da problemática do racismo, cujo conteúdo seria mais amplo e institucional do que o atingido pelo denominado racismo ambiental. (PACHECO, 2007, p. 1) Elsa Dorlin, ao empreender a genealogia do racismo, sopesa essa questão. Ela identifica o texto *Nouvelle division de la terre par les différentes espèces ou races d'hommes qui l'habitent*, cujo autor é François Bernier, como o primeiro escrito em língua francesa em que o termo 'raça' recebe sua acepção moderna. O termo se apresenta, aí, pela primeira vez, como uma determinação endógena, um princípio de discriminação que transcende as famílias, mas também as fronteiras políticas e culturais da terra, tornada necessária em razão da intensificação das migrações. O ponto determinante na sua classificação foi a passagem de um princípio de determinação externa – o clima, o país e seus recursos – para um princípio de determinação interna aos indivíduos e populações. Assim, esse princípio naturaliza raça. De acordo com ele, existem diferentes espécies ou raças de homens sobre a terra, em razão de uma causa interna que produz fisionomias com características estéticas e físicas distintas. Tomada nesse sentido, a “raça” é compreendida como o efeito do temperamento, do “natural” e não do clima: não se muda de raça, muda-se de latitude. O temperamento permitiu, assim, operar esse processo de naturalização das diferenças antropológicas como fundamento da definição moderna de raça. A história do conceito de temperamento, o fato de que ele tenha, eficazmente, produzido e mantido a diferenciação sexual dos

corpos e sua hierarquização, o transformou em instrumento ideal no momento da intensificação da colonização e do tráfico negreiro. Ideal porque ele contém a ideia de um princípio endógeno de diferenciação e discriminação, articulada às categorias de são e de malsão. Nesse sentido, o temperamento pode ser definido como um esquema, uma noção-instrumento, e fornece a regra de aplicação das categorias político-históricas sexo ou raça. Dito de outro modo, na Idade Clássica, o temperamento não apenas permitiu conceituar sexo e raça, mas definir a quem se aplicavam, prioritariamente, essas categorias: às mulheres, aos índios, aos escravos. Trata-se, então, de um esquema cognitivo e discursivo que participa de um dispositivo de poder. (DORLIN, 2006, p. 1-15, tradução nossa)

A eventual discordância em relação ao conceito não impediu, contudo, a criação de um movimento de justiça ambiental que se consolidou como uma rede multicultural e multirracial nacional, e, mais recentemente, internacional. A justiça ambiental foi, assim, elevada à condição de questão central na luta pelos direitos civis. (ACSELRAD, 2000, p. 2) A Rede Brasileira de Justiça Ambiental (RBJA) é integrada por cerca de uma centena de entidades e pouco mais de três centenas de pessoas, e tem desenvolvido intenso trabalho de comunicação e assessoria a grupos e indivíduos atingidos por injustiças de caráter ambiental.

1 QUEM TEM DIREITO AO ESPAÇO TERRITORIAL?

Essa questão, provavelmente a mais relevante em qualquer agenda de justiça ambiental, foi objeto da Mesa-Redonda “Populações tradicionais, conservação e políticas territoriais” realizada na 59ª. Reunião Anual da SBPC, em julho de 2007, em Belém. Um dos seus participantes, o advogado e professor José Heder

Benatti, presidente do Instituto de Terras do Pará (ITERPA), se posicionou sobre o tema, com especial lucidez e senso de justiça histórico-social. (FERRAZ; OLIVEIRA, 2007)

Ele rejeita, muito apropriadamente, o conceito clássico de formação da propriedade consagrada nos séculos XVIII e XIX, e que privilegia o proprietário privado, para adotar uma definição socioambiental que considera os recursos naturais utilizados, o grupo social que os utiliza, assim como o seu sistema de organização social e parentesco, práticas culturais e religiosas, e as características dos ecossistemas, tendo em vista uma regularização fundiária que produza o mínimo possível de impacto ambiental. (FERRAZ; OLIVEIRA, 2007)

Nesse sentido, a proposta de ordenamento territorial, regularização fundiária e combate à grilagem por parte do Instituto de Terras do Pará (Iterpa) considera, prioritariamente, a definição da destinação, à luz de uma realidade em que diferentes atores reivindicam os mesmos direitos.

Desse modo, ela apela ao direito originário dos povos indígenas às terras que ocupam para lhes reservar o primeiro lugar entre os pleiteantes, em face do que as reivindicações de terceiros cessam, automaticamente. Em seguida, são consideradas as áreas necessárias à proteção de ecossistemas ou aquelas ocupadas por populações tradicionais, entre as quais estão incluídas as habitadas pelos quilombos. (FERRAZ; OLIVEIRA, 2007)

Em terceiro lugar, estão as áreas destinadas à propriedade familiar mediante a reforma agrária, e, na sequência, as atividades agroambientais para médios e grandes imóveis. A ordem por ela adotada, cujo princípio é a equanimidade, inverte, assim, a ordem de prioridade vigente na sociedade brasileira, que confere precedência às grandes propriedades agroambientais. (FERRAZ; OLIVEIRA, 2007)

Ademais, atendendo ao mesmo princípio de justiça socioambiental, o critério do apossamento preexistente é acolhido para regularizar, externamente, a posse – por parte de seringueiros, ribeirinhos e categorias similares – de seus espaços coletivos, cujas formas particulares de ocupação territorial variam de acordo com a atividade econômica. A propriedade, nesses casos, é indivisa, não se admitindo, pois, o seu fracionamento em lotes, de forma a preservar a estrutura social preexistente e o sistema de utilização diversificada dos recursos naturais. Preserva-se, do mesmo modo, a ocupação das várzeas e as suas características decorrentes do regime de cheias e vazantes. (FERRAZ; OLIVEIRA, 2007)

Finalmente, a proposta destaca que parcela ponderável das terras públicas constitui concessões de uso, sem possibilidade, portanto, de apropriação e titulação individual, a exemplo das reservas extrativistas (RESEX), surgidas na década de 80 e regulamentadas em 1990; reservas de desenvolvimento sustentável (RDS); quilombolas, Projetos de Assentamento Agroextrativista (PAE); Projetos de Desenvolvimento Sustentável (PDS) e Projetos de Assentamento Florestal (PAF). Essa última categoria está apenas prevista, mas não criada efetivamente.

Os dados do Iterpa informam que 55% do Estado do Pará são formados por unidades de conservação e terras indígenas; 7% por assentamentos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA); 3% por reservas extrativistas; e 0,5% por quilombos já reconhecidos. Por outro lado, cerca de 20 milhões de hectares requerem regularização, representando 14% de terras devolutas, sobre as quais, face à indefinição da propriedade, a conquista vem se dando pela força e o Estado é compelido a atuar na intermediação do conflito de interesses. (FERRAZ; OLIVEIRA, 2007)

Como vimos, trata-se de uma posição tecnicamente correta e politicamente corajosa, que poderia servir de exemplo para as vá-

rias regiões e estados brasileiros, onde, crescentemente, as reivindicações se avolumam, e, na mesma proporção, as contrarreações.⁸ O seu principal valor incide no reconhecimento da diversidade étnico-cultural e socioambiental brasileira,

[...] num contexto constitucional de preservação do patrimônio imaterial, de reconhecimento da formação cultural diversificada (em que negros e índios são estruturantes) e de distintas formas de conhecimento ambiental. (BALDI, 2008)

Posição igualmente firme e apoiada nas determinações emanadas da Constituição foi a do TRF4, em recente decisão. O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incrá) recorreu ao TRF4 contra uma liminar da Justiça Federal de Curitiba que havia suspenso o processo de reconhecimento como terra tradicional ocupada por quilombolas uma área de 8 milhões de metros quadrados na localidade de “Paiol da Telha”, no município de Reserva do Iguaçu (PR). A decisão considerava inconstitucionais o Decreto 4.887/2003 e a Instrução Normativa 20/2005, que regulamentam os procedimentos para demarcação das terras ocupadas por remanescentes de quilombolas. No início de abril, a desembargadora federal Maria Lúcia Luz Leiria, relatora do caso no TRF4, decidiu cassar a liminar, permitindo ao Incra prosseguir com o procedimento. Em julgamento realizado no dia 1º de julho, a 3ª Turma confirmou, por maioria, o entendimento da magistrada, considerando ser constitucional a legislação questionada. (TRF4 MANTÉM..., 2008)

Para a relatora, é plenamente aplicável ao caso a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre povos indígenas e tribais. Ela entende, assim, que o Decreto 4.887/03, ao prever a autoatribuição das comunidades envolvidas; a

conceituação de territorialidade como garantidora de direitos culturais; e o reconhecimento da pluriethnicidade nacional, não des- toa dos parâmetros fundamentais do tratado internacional de pro- teção de comunidades tradicionais. Ela assinalou, ainda, que co- mitês internacionais (como o de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e o para a Eliminação da Discriminação Racial) têm recomendado, em relatórios relativos ao Brasil, a adoção de proce- dimentos para a efetiva titulação das comunidades quilombolas, e lembrou que a Comissão Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos realizou, em 2007⁹, au- diência para discutir a questão dos quilombolas, ocasião em que foram narrados

[...] problemas relacionados à falta de identificação oficial e registro por parte do Estado brasileiro, à demora e ineficácia para a concessão da titularidade das terras e à carên- cia de políticas públicas eficientes destinadas a tais comu- nidades. (TRF4 MANTÉM..., 2008)

Como César Augusto Baldi (2008) ressalta, os votos majori- tários do acórdão sugerem a revisão do suposto de que a preserva- ção ambiental requer, inapelavelmente, inexistência de presença humana, antes acolhendo a relação entre o respeito à biodiversidade e a preservação da sociodiversidade, como bem atesta o fato de 75% da biodiversidade brasileira se encontrarem em terras indí- genas e de comunidades ditas tradicionais; a incorporação do con- ceito de comunidade tradicional consagrado pela Convenção 169 da OIT, da qual o Brasil é signatário, que rompe com o pressupo- sto eurocêntrico de que os conhecimentos e as expressões, mate- riais e simbólicas, das comunidades tradicionais são inferiores, re- conhecendo-as como parte indissociável da estrutura agrária pre-

sente e desautorizando, conseqüentemente, a associação entre terra e utilidade econômica estrita, o que equivale a reconhecê-la como um bem cultural. (BALDI, 2008) Para ele, essas decisões

[...] repõem a discussão, presente no Direito Internacional desde Durban, sobre a justiça histórica, que, longe de estar associada ao passado, é o reconhecimento de que o colonialismo¹⁰ continuou produzindo efeitos mesmo depois de oficialmente abolido [...]. (BALDI, 2008)

NOTAS

¹ Doutora, Professora Associada do Depto. de Antropologia e Etnologia e Profa. Permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e do Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia (UFBA).

² Ação popular contra a União, ajuizada em 20 de maio de 2005, pelo senador da República Augusto Affonso Botelho Neto, que foi assistido pelo também senador Francisco Mozarildo de Melo Cavalcanti, e que impugna o modelo contínuo de demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e pede, no mérito, a declaração de nulidade da Portaria nº 534/2005, do Ministro de Estado da Justiça, bem como do Decreto homologatório de 15.04.2005, do Presidente da República. O relator, Ministro Carlos Ayres Britto, votou pela improcedência da ação popular sob julgamento em face do que assentou a condição indígena da área demarcada como *Raposa/Serra do Sol*, em sua totalidade, ficando revogada a liminar concedida na Ação Cautelar no ano de 2009, devendo-se retirar das terras em causa todos os indivíduos não-índios. (Relatório 27 de agosto de 2008)

³ Pierre Bourdieu lembra que, num estado do campo em que o poder se apresenta por toda a parte, “não é inútil lembrar que é necessário saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”. (BOURDIEU, 1989, p. 7-8)

- ⁴ Ele não as vende porque, além de não comporem o mercado de terras, elas são fonte de vida (GARCIA JÚNIOR, 1983, p. 6), à medida que são predominantemente ocupadas pelo roçado, que tem prioridade sobre o gado, já que o primeiro é responsável pela provisão de bens reconhecidos socialmente como mais importantes. (HEREDIA, 1979, p. 138) São, nesse sentido, meio de trabalho, “um órgão que acrescenta a seus próprios órgãos corporais, aumentando seu próprio corpo natural [...]”. (MARX, 1983, p. 203)
- ⁵ O comportamento desses parlamentares enseja reflexão sobre a sua conduta: teria havido quebra de decoro? Erro de conduta? Carla Costa Teixeira observa que a conceitualização de decoro parlamentar tem lugar em torno de dois eixos, isto é, a tipificação de atos impróprios ao exercício do mandato; e a avaliação da (in)dignidade ou des(honra) do comportamento do parlamentar, limitando-se o primeiro a normatizar o desempenho de um papel social específico – o de representante político; e pretendendo abarcar, o segundo, a totalidade da conduta em questão, esteja ou não o parlamentar no exercício de suas funções políticas. (TEIXEIRA, 1995, p. 4) Ela lembra, ainda, que o decoro tem que ser, sempre, localizado, temporal e socialmente, “pois deve contemplar padrões de condutas específicos, não se esgotando em ideais universais da humanidade”, daí a importância do *caput* do artigo 244 do regimento interno da Câmara, que deixou margem para “a avaliação contextualizada de condutas”. (TEIXEIRA, 1995, p. 23)
- ⁶ O panorama encontrado pelo Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) na Fazenda e Usina Debrasa, em Brasilândia (MS), durante fiscalização coordenada pelo órgão, em novembro de 2007, constitui evidência empírica do regime de terror a que aludi: alimentação deficiente, banheiros entupidos e alojamentos precários. Nos dormitórios dos cortadores de cana, havia superlotação, mofo e restos de comida pelo chão. Segundo os fiscais, também faltava água para o banho e os salários estavam atrasados. Oito meses antes, o MTE havia encontrado problemas em outra usina de Mato Grosso do Sul. Na Destilaria Centro-Oeste Iguatemi (DCOIL), em Iguatemi (MS), uma diligência flagrou trabalhadores sem carteira assinada, sem equipamentos de segurança e, mais uma vez, em alojamentos superlotados. Os dois casos – que apareceram com destaque entre as operações de 2007 – foram incluídos na atualização semestral da “lista suja” do trabalho escravo. A “lista suja” congrega infratores de todo o território nacional que exploraram pessoas em condição análoga à de escravos – crime que, no Código Penal, abrange tanto situações de trabalho degradante, como as descritas, quanto de restrição à liberdade de ir e vir. Além da localização geográfica, outra característica une as duas usinas: o emprego maciço de mão-de-obra indígena. Na Dcoil, 150 dos resgatados eram dos povos Terena ou Guarani. Já na Debrasa, quase todos eram

índios. O Ministério Público do Trabalho estima em 10 mil os índios que labutam nos canaviais do Estado. Juntamente com boias-frias trazidos – quase sempre de forma irregular – da Região Nordeste, os índios constituem a principal força de trabalho utilizada pelo setor sucroalcooleiro em plena expansão. (CAMPOS, 2008)

- ⁷ Pesquisa desenvolvida por iniciativa da Comissão de Justiça Social da *United Church of Christ*, em 1987, mostrou que “a composição racial de um comunidade é a variável mais apta a explicar a existência ou inexistência de depósitos de rejeitos perigosos de origem comercial em uma determinada área” e que a proporção de residentes pertencentes a minorias étnicas em comunidades que abrigam depósitos de resíduos perigosos é igual ao dobro da proporção de minorias nas comunidades desprovidas de tais instalações. (ACSELRAD, 2000, p. 3) Foi a partir desta pesquisa que o reverendo Benjamin Chavis cunhou a expressão “racismo ambiental” para designar “a imposição desproporcional – intencional ou não – de rejeitos perigosos às comunidades de cor. (ACSELRAD, 2000, p. 3)
- ⁸ Setores conservadores, como vimos através dos seis cenários descritos, têm se insurgido contra os direitos de antigos atores sociais até muito recentemente mantidos ocultos. Eles proliferam, nos vários âmbitos institucionais, a exemplo do poder legislativo. Em pronunciamento recente no Congresso, o senador Gerson Camata (PMDB-ES) afirmou que a regularização fundiária de terras quilombolas pode “gerar uma guerra” no País. “Estão se baseando num direito que não existe. Estão pregando o ódio racial, pensando que vão iniciar uma revolução cubana no Brasil. Escrituras centenárias estão sendo invalidadas. Tem gente se armando e se preparando para uma guerra. Estou avisando pela segunda vez, antes que algo lamentável aconteça”, declarou. (BARBOSA, 2008) Vale notar, por outro lado, que a bancada ruralista cresceu 58% na atual legislatura da Câmara dos Deputados: são 116 deputados (22,6% do total) contra 73 na legislatura 2003-2007. Entidades não-governamentais, setores do governo e parlamentares da situação atribuem à bancada ruralista parte da responsabilidade pelo andamento arrastado de 11 projetos que têm algum tipo de punição a fazendeiros acusados de fomentar o trabalho escravo. (*Folha de S. Paulo*, 21 out. 2007) Por sua vez, a tese de doutorado de Leonardo Sakamoto identifica relação entre a morosidade na apreciação dos projetos antiescravagistas e as doações de campanha eleitoral. (SAKAMOTO, 2007)
- ⁹ Um dos processos apreciados, em novembro de 2007, pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, envolveu a comunidade Saramaka – cerca de 24.000 pessoas, em 1994, que vivem em uma floresta tropical densa

do interior da República do Suriname. Seus ancestrais faziam parte dos africanos que foram vendidos como escravos, ao final do século XVII e começo do XVIII, para trabalhar nas plantações de cana, de café e nas áreas florestais. Eles travaram uma guerra de libertação que durou quase um século. Em 1762, cem anos antes da emancipação geral dos escravos do Suriname, conquistaram sua liberdade (PRICE, 1994, p. 11) – e o governo do Suriname (que não é signatário da Convenção 169, mas que assinou os pactos de direitos econômicos, sociais e culturais) entendeu que as características específicas culturais, econômicas e sociais, colocavam os Saramaka ao abrigo do artigo 21 da Convenção Americana de proteção do “direito de integrantes de povos tribais ao uso e gozo de sua propriedade comunal”. (BALDI, 2008)

¹⁰ Ação colonial “por natureza, deformante e extremamente contagiosa”. (LAURENTIE, 1944 apud BALANDIER, 1993, p. 116)

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, H. Justiça ambiental: novas articulações entre meio ambiente e democracia. In: _____. *Movimento sindical e defesa do meio ambiente: o debate internacional*. Rio de Janeiro: IBASE/IPPUR-UFRJ, 2000. p. 7-12. (Série Sindicalismo e Justiça Ambiental, v. 3). Disponível em: <<http://www.justicaambiental.org.br/projetos/clientes/noar/noar/UserFiles/17/File/JANoviasArticulacoes-%20ms.pdf>>. Acesso em: 19 jan. 2001.

BALANDIER, G. A noção de situação colonial. *Cadernos de Campo*, São Paulo: USP, v. 3, n. 3, 1993.

BALDI, C. A. O reconhecimento jurídico das comunidades quilombolas. *Revista Consultor Jurídico*, 30 jul. 2008.

BANCADA ruralista cresce 58% e barra combate à escravidão. *Folha de S. Paulo*, 21 out. 2007.

BARBOSA, B. Bancada ruralista ameaça titulação de terras de quilombos. *Círculo Palmarino*, 26 jul. 2007. Carta maior. Disponível em: <<http://www.circulopalmarino.org.br/noticias/bancada-ruralista-ameaca-titulacao-de-terras-de-quilombos/>>. Acesso em:

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRITTO, C. A. B. *Relatório. Supremo Tribunal Federal*. Brasília, DF. 27 ago. 2008.

BULLARD, R. Ética e racismo ambiental. *Revista Eco 21*, v. 15, n. 98, jan. 2005.

_____. (Org.). *Confronting environmental racism: voices from the Grassroots*. Boston: South and Press, 1996.

CAMPOS, A. Exploração de indígenas nos canaviais do MS é histórica. *Repórter Brasil - Agência de Notícias*, 21 jul. 2008. Disponível em: <<http://www.reporterbrasil.com.br/exibe.php?id=1387>>. Acesso em: 22 jul. 2008.

CARVALHO, J. M. de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CIDADE Nova Atlântida: embate ganha apoio político. *Jornal o Povo-Ce*, Ceará, 18 jul. 2008.

CUNHA, M. Carneiro da (Org.). *Legislação indigenista no século XIX: uma compilação: 1808 – 1889*. São Paulo: EDUSP: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

DORLIN, E. *La matrice de la race: généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*. Paris: La Découverte. 2006.

ECONOMIA Espanhóis investem em mais um resort. *Jornal o Povo-Ce*, Ceará, 18 jul. 2008.

ENCAPUZADOS queimam casas em comunidade quilombola. 21 jul. 2008. Disponível em: <cedefes@googlegroups.com>. Acesso em: 22 jul. 2008

FOGO destrói tribo indígena em região nobre de Niterói. *Portal do Uol*, 18 jul. 2008.

GARCIA JÚNIOR, A. *Terra de trabalho: trabalho familiar de pequenos produtores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

HEREDIA, B. M. *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

ÍNDIOS querem afirmar identidade das etnias. *Diário do Nordeste*, 22 ago. 2008. Disponível em: <<http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=565665>>. Acesso em: 27 ago. 2008.

KONCHINSKI, V. Agricultores se mobilizam para evitar demarcação de terras indígenas em MS. *Ambiente Brasil*, 29 ago. 2008. Disponível em: <<http://noticias.ambientebrasil.com.br/noticia/?id=39770>>. MARCHA A RORAIMA - Produtores percorrerão 3 mil quilômetros. Acessado em: 6. ago. 2008.

MORADORES do Pecém temem desapropriação. *Jornal o Povo-Ce*, Ceará, 19 jul. 2008.

MARX, K. O capital: *crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983. Livro 3, v. 6.

PACHECO, T. *Desigualdade, injustiça ambiental e racismo: uma luta que transcende a cor*. Rio de Janeiro: Boletim da Rede Brasileira de Justiça Ambiental, 2007.

PRICE, R. *Les Premiers Temps la conception de l'histoire des Marrons Saramaka*. Paris: Éditions de Seuil, 1994.

SAKAMOTO, L. M. *Os acionistas da casa-grande: a reinvenção capitalista do trabalho escravo no Brasil contemporâneo*. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2007.

TEIXEIRA, C. C. *Decoro parlamentar a legitimidade da esfera privada no mundo público*. Brasília, DF. 1995. (Série Antropologia, n. 176)

TRF4 MANTÉM procedimento para demarcação de área quilombola no Paraná. *Correio Forense*, 31 jul. 2008.

WEBER, M. *Economia e sociedade*. Brasília: Universidade de Brasília, 1991. v. 1.

7 MÍDIA E RACISMO: COLONIALIDADE E RESQUÍCIOS DO COLONIALISMO

Júlio César de Souza Tavares

Ricardo Oliveira de Freitas¹

1 INTRODUÇÃO

Após exatos sete anos da realização da Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, promovida pela Organização das Nações Unidas (ONU), em Durban, África do Sul, em agosto de 2001, no Brasil, reflexos da pauta no plano da produção midiática já podem ser percebidos.

O primeiro, e talvez o mais importante, diz respeito à política de ações afirmativas, caracterizada pela implantação do sistema de cotas em diversas universidades brasileiras e às discussões que projetam a aplicação de tal política em outras esferas, entre estas na esfera da mídia.

A segunda grande mudança refere-se à frequente aparição e debate na mídia de uma dita cultura periférica, através da evidência de produções artísticas elaboradas em regiões e por populações periféricas urbanas, por conta do expressivo aumento dos índices de violência nos grandes centros urbanos brasileiros e das inúmeras iniciativas que fazem uso de recursos de mídia e de expressões artísticas para promoção da inclusão social – no mais das vezes, promovidas por organizações de terceiro setor (ONGs).

Se tais ações trazem à cena o debate sobre desigualdade, que, no caso brasileiro, está profundamente atrelado às questões étnico-raciais, por outro lado, contribuem para a efetiva presença e

participação de atores até então invisibilizados e, não por coincidência, na sua totalidade, negros e mestiços.

Foram tantas as produções em mídia que nesses últimos sete anos retrataram os modos de vida da periferia², que mesmo a grande mídia, num gesto absolutamente inovador e incompatível com seus princípios, reconheceu a necessidade de permitir a circulação da presença negra e mestiça para além das seções de registro policial e de obituário, reservando-lhe participação em horário nobre.

Entretanto, se este momento marca certa familiaridade entre brasileiros com a presença negra e mestiça além dos registros de crime e violência, o caos social, traduzido pela desestruturação das famílias negras, pela desordem urbana nos territórios e espaços de habitação da maioria negra, pelo uso de drogas ilícitas entre jovens negros, além da clássica morte imatura proporcionada pela violência, continua sendo elemento recorrente nas produções veiculadas pela grande mídia que retratam a periferia e seus modos de vida. Além disso, parece que a tônica que dá ritmo às novas aparições está mais centrada no interesse em retratar os modos de vida da periferia (este, uma espécie de modismo global), propriamente, que na preocupação com as questões étnico-raciais. Além disso, tais produções continuam sendo elaboradas por integrantes das classes privilegiadas e da elite empresarial do País (nesse caso, comunicacional), mesmo que saibamos do expressivo número de produções autóctones que têm marcado o diálogo entre populações desprivilegiadas e recursos de mídia. Ou seja: a produção em mídia realizada *desde dentro da periferia sobre a periferia* e, por isso, autóctone, ainda continua reservada aos espaços alternativos, quase sempre ilustrados pelos festivais apoiados por organizações de terceiro setor, ONGs. Raramente são exibidas em grandes emissoras ou salas de projeção renomadas. Por isso, a questão que aqui levantamos é: será que hoje podemos dizer que, no âmbito da co-

municação (produção televisiva e cinematográfica, publicidade, produção de impresso, novas tecnologias de comunicação e informação etc.), o cenário de exclusão reservado à população afro-descendente brasileira encontra-se, de fato, modificado? Ou ainda: como tornar familiar à maioria dos receptores brasileiros a tão desejada presença afro-descendente em mídia?

2 POR UMA MÍDIA ATIVA

Douglas Kellner (2001) credita à existência de uma dita cultura da mídia, formada por imagens, sons e espetáculos, a possibilidade de forjar identidades na contemporaneidade. Segundo o autor, a cultura da mídia “fornece o material necessário com que muitas pessoas constroem seu senso de classe, de etnia e raça, de nacionalidade, de sexualidade, de nós e ‘eles’”, construindo valores, regras e normas de comportamento. (KELLNER, 2001, p. 9) Kellner parece retomar os consagrados modelos teóricos da comunicação, que creditam à mídia e seus produtos o poder de persuadir e manipular consciências passivas, criando uma espécie de cultura comum homogênea. Entretanto, chama atenção para o fato de que essa mesma mídia, supostamente onipotente em termos de transmissão, presença e controle social, oferece, paradoxalmente, recursos para que os indivíduos possam acatar ou rejeitar os modelos aparentemente dominantes distribuídos para a formação de suas identidades. (KELLNER, 2001) A ideia de que a mídia, mesmo quando veicula ações excludentes e possibilita ao receptor reconstituir leituras e produzir textos centrados em experiências próprias e particulares a fim de [auto] promover e gerir ações políticas inclusivas, coincide com as discussões sobre a não-passividade do receptor e da sua apropriação e reelaboração de uma men-

sagem ou texto aparentemente fechados em nova mensagem ou texto. Tal fato atribui ao receptor um lugar de autoria, tendo sido tema recorrente nas discussões das ciências sociais.³

Para Jesus Martin-Barbero (1997), o atual momento não permite classificar o processo de comunicação como estruturado entre

emissores-dominantes e receptores-dominados sem o menor indício de sedução nem resistência, e na qual, pela estrutura da mensagem, não atravessam os conflitos nem as contradições e muito menos as lutas”. (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 15)

Para o autor, as descontinuidades do mundo contemporâneo em face do atual momento revelaram a “verdade cultural” das nações periféricas, traduzida pela mestiçagem tanto racial como cultural, ou, como podem preferir, étnica. Entretanto, se tal “verdade cultural” destituiu o clássico esquema da lógica da comunicação tecnocrática, permitindo com que assistamos à emergência de novos modos de produção e de presença em mídia, por outro lado, chama atenção o fato de novas formas de comunicação e representação contra-hegemônicas ou alternativas receberem pouca atenção dos responsáveis por distribuição e veiculação em grande mídia. O que significa dizer que, se a crença na clássica lógica de meios dominantes *versus* receptores passivos parece reconhecer certa autonomia nas audiências e receptores, que reagem e se contrapõem à manipulação da mídia, utilizando recursos oferecidos pelas suas próprias culturas e criando seus próprios significados, a decisão sobre o que será ou não veiculado pela grande mídia parece continuar nas mãos de um grupo pequeno de detentores dos meios e modos de produção, de proprietários de empresas de comunicação, que ainda regem o mundo e que pouca atenção dão à elaboração de novas

circulações de mercadorias e de novos sistemas socioculturais que congregam a “lógica dos interesses da classe dominante [...] com a dinâmica e a complexidade do universo dos dominados”. (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 18)

Mas, se as formas contra-hegemônicas e alternativas configuraram-se no desejo de re-conhecimento, como defendido por Martin-Barbero (1997), como podem grupos e populações ausentes ou invisibilizadas das produções em mídia elaborarem formas de produção contra-hegemônicas se não têm, nem mesmo, a chance de reconhecerem-se? Essa talvez seja a questão que mais chama atenção na permanência de uma política de invisibilidade e exclusão dos grupos minoritários e que, no caso brasileiro, traduzem-se, na sua quase totalidade, pelas minorias raciais.

3 RACISMO, DESENVOLVIMENTO E EXCLUSÃO

Tendo seu sistema racial fundado num ideal de democracia racial, a mistura entre raças tem sido a base fundamental para a construção de um significado definidor do Brasil, desde o século XIX, momento inaugurador da busca de um modelo de identidade e cultura nacional. A ideologia da mestiçagem não foi um caso particular do Brasil. A partir dessa mesma época verificou-se por quase todas as ex-colônias latino-americanas, nas quais o sistema escravocrata, estruturado pela utilização da força de trabalho do negro africano, foi desenvolvido. Entretanto, a especificidade do caso brasileiro reside no fato de que o Brasil foi a única nação americana que desassociou a discriminação e a desigualdade social da desigualdade racial. Com a ideologia da mestiçagem popularizada pelo mito da democracia racial brasileira sendo plenamente positivada, a desigualdade social, resultante da exclusão do

processo civilizatório brasileiro da maior parte da população de negros e mestiços (e, não por acaso, maioria significativa entre os pobres no Brasil), não tinha como ser associada ao recorte racial. Afinal, “a exclusão é a antítese da miscigenação. A miscigenação no Brasil tem conotação de inclusão racial e não de exclusão” (TELLES, 2003, p. 17), mesmo quando denota o apagamento da presença africana numa imagem de síntese entre brancos e negros, europeus e africanos.

A década de 1960 marca o desentrelaçamento do desenvolvimento econômico brasileiro, traduzido pelos investimentos em tecnologia, sobretudo de comunicação e transporte, que de modo inovador apagarão os resquícios de uma economia baseada na produção agrícola e que teria na exportação do café, até a década de 1940, seu principal produto. Esse é também o momento de consolidação da televisão como veículo de massa, do aumento do poder aquisitivo das classes populares provocado pelo primeiro milagre econômico brasileiro, da consolidação da indústria cultural brasileira, do investimento em estradas com a construção da Transamazônica materializando um projeto de integração nacional etc. É somente nesse momento que o Brasil ingressa no projeto de modernização há muito tempo vigente no mundo ocidental capitalista. Porém, também ingressa num projeto de modernização sem modernidade, característico de boa parte das sociedades pós-coloniais. Tal panorama evidencia a direta correlação entre desenvolvimento socioeconômico e investimentos que asseguram avanços tecnológicos em comunicação, construção da primeira estação terrena de comunicação por satélite, transmissão de TV em cores, utilização de videoteipe etc. Contudo, o deslanche da modernização brasileira, ao atrelar-se aos investimentos em meios de comunicação, não vislumbrou a totalidade do proletariado brasileiro, ao não oficializar a obrigatoriedade da participação e presença afro-brasileira nas pro-

duções em comunicação. Considerando as pressões estruturantes dessa ausência, ainda nos anos de 1930, criava-se, pois, um *habitus* de invisibilidade que, até bem pouco tempo, parecia deixar as audiências brasileiras muito confortáveis.

Os anos de 1970 marcaram também a primeira aparição do negro brasileiro associada ao “que conceituamos como Comunicação Social: televisão, teatro, literatura, cinema, imprensa negra”. (COUCEIRO, 2000, p. 12) Na verdade, negros e mestiços sempre estiveram presentes nas telenovelas, assim como em todos os outros gêneros de ficção televisiva produzida no Brasil – desde as primeiras produções ainda na década de 1950. Contudo, mesmo quando presentes, afro-brasileiros foram relegados a posições e papéis secundários nas produções ficcionais (ARAÚJO, 2000), o que fez com que somente percebêssemos a sua presença anos mais tarde. O fato é que essa presença, apesar de marcada, caracterizava-se pelo apagamento, pela presença apagada, que, se não os fez desaparecer, apresentou-os a partir de representações pejorativas ou desfavorecidas.

Ao considerar a importância da telenovela para a consolidação da indústria televisiva brasileira e, por extensão, para dar forma à sociedade brasileira, a participação em papéis secundários, caracterizando certo desprezo ou subserviência, pode muito bem exemplificar os reflexos de uma posição secundária, uma subposição em um sublugar reservado à população afro-descendente dentro da tela e aplicado na vida cotidiana brasileira.

Ao relacionarmos desenvolvimento econômico e avanços tecnológicos em comunicação, logo entendemos que se os investimentos em comunicação (concentrados, sobretudo, na produção e compra de telenovelas, na indústria fonográfica e na radiofonia) significaram o ingresso do Brasil no rol de nações modernas, transformando-o numa sociedade, de fato, de consumo, o sublugar re-

servado à população afro-brasileira pareceu traduzir a não-potencialidade para consumo dessa significativa parcela da população brasileira. Para uma nova sociedade de consumo, não-consumidores não poderiam ser vistos com simpatia. Além disso, tal esquema deixava transparecer resquícios do pensamento evolucionista, que toma corpo no Brasil ainda no final século XIX, estruturado na lógica de posituação de um ideário de civilização, traduzida por traços de europeísmos, em detrimento da barbárie e selvageria, clássica dos africanismos. A indústria televisiva, nesse sentido, cumpriu a cabo o compromisso de perpetuar o apagamento da participação afro-descendente no processo civilizatório brasileiro.

Se a crença vigente ainda era a de um Brasil ilustrativo de um paraíso racial, por conta da renomada teoria da democracia racial brasileira, as diferenças provocadas pelo racismo e pela desigualdade racial pareciam, por conta disso, muito bem acomodadas.

4 A *WHITE MEDIA* BRASILEIRA

Jesus Martin-Barbero (1997) aponta como causa de motivação para tratar a questão do massivo e das mediações, a ineficiência das antigas estratégias da lógica de dominação aplicadas à comunicação e seus meios (entre dominadores e passivos) em relação ao esquema comunicacional contemporâneo, pontilhado por indícios de sedução e resistência, com seus conflitos e contradições. Dessa forma, “a comunicação se tornou para nós questão de mediações mais que de meios, questão de cultura e, portanto não só de reconhecimento, mas re-conhecimento”. Mediações, segundo o autor, seriam as “articulações entre práticas de comunicação e movimentos sociais para as temporalidades e para a pluralidade

de matrizes culturais” (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 16), que permitem compreender a “natureza comunicativa” do sujeito, esfera em que as noções de cultura e política são redefinidas, saindo da centralidade da esfera que avalia apenas a “mera circulação de informações” dos meios comunicacionais – na qual o receptor é apenas “decodificador daquilo que o emissor depositou na mensagem” – e partindo para o ponto em que ele se reveste de mero decodificador a produtor. (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 16)

Por isso, os cenários midiáticos elaborados absolutamente em mão única, à custa de uma única ordem, usam e abusam de toda sorte de recursos de exclusão para promover invisibilidade e, dessa forma, provocar o não-reconhecimento do Outro indesejado, através de ações discriminatórias, da marcação de estigmas, do racismo dissimulado, do preconceito, da promoção de sublugares, da permanência da imobilidade, da materialização da subserviência e de tantas outras formas de apagamento.

É como se os grandes produtores tivessem percebido que a questão que aqui repousa é, sobremaneira, da ordem do reconhecimento. Talvez por isso, ainda hoje, seja encontrada tanta resistência à aceitação nas grades das grandes emissoras brasileiras de produtos audiovisuais elaborados por iniciativas de comunicação popular e comunitária. Afinal, mesmo que os últimos anos tenham proporcionado uma mudança significativa no panorama midiático brasileiro, com a aparição de negros e mestiços na produção audiovisual brasileira em papéis nunca imaginados, ainda assim tais aparições são ínfimas frente à grandiosidade de produções autóctones e, sobretudo, das expectativas em verem-se positivamente representados e, com isso, reconhecidos.

Por exemplo, se a presença de protagonistas negras em telenovelas pode ser um bom exemplo dessa nova realidade, por outro lado, a ausência de protagonistas negros chama atenção. Afinal, numa

nação que reservou à mulher negra o papel de símbolo sexual e elemento primórdio para movimentar a indústria de turismo sexual internacional, a presença de personagens e atrizes negras, sofrendo todo o tipo de humilhação junto a ‘mocinhos’ brancos, parece muito bem aceitável. Para o homem negro, mesmo que casado ou namorado de “mocinhas” brancas, o papel principal no universo ficcional televisivo ainda é realidade longínqua. Boa ilustração reside no fato de que tanto a personagem Xica da Silva⁴ como a personagem Preta⁵, ambas interpretadas na televisão brasileira pela atriz Taís Araújo, tinham como pares românticos personagens brancos, interpretados por atores brancos. Desse modo, reconhecemos a permanência de uma colonialidade cognitiva, que permite a fixação de modelos eurocêntricos em detrimento de outras formas de saberes, modos de vida e visões de mundo como coisa aceitável.

Por colonialidade cognitiva entendemos a subjetividade que restou do colonialismo. Essa herança colonial é responsável por inferiorizar grupos, raças e etnias de origem não-europeia. Uma estrutura cognitiva transmitida de geração a geração e, portanto, estruturante das relações de percepção do Outro e da cultura alheia. O conceito desenvolvido por Walter Mignolo (2003) revela o reverso inevitável da modernidade – seu lado sombrio, como a parte da lua que não enxergamos quando a observamos da terra. A colonialidade traz como primeiro plano a coexistência e interseção tanto dos colonialismos modernos quanto das modernidades coloniais, na perspectiva dos povos e histórias locais que têm, queiram ou não, que confrontar o colonialismo moderno.

A conquista ibérica do continente americano é o momento inaugural dos dois processos que articuladamente conformam a história posterior: a modernidade e a organização colonial do mundo. Com o início do colonialismo na

América inicia-se não apenas a organização colonial do mundo, mas – simultaneamente – a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória (Mignolo, 1995) e do imaginário (Quijano, 1992). Dá-se início ao longo processo que culminará nos séculos XVIII e XIX e no qual, pela primeira vez, se organiza a totalidade do espaço e do tempo – todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados – numa grande narrativa universal. Nessa narrativa, a Europa é – ou sempre foi – simultaneamente o centro geográfico e a culminação do movimento temporal. (LANDER, 2005, p. 3)

Para os autores acima referidos, o projeto colonial marca o início da negação do Outro, que não o colonizador, e o firmamento “do lugar de enunciação associado ao poder imperial”. (MIGNOLO, 1995, p. 328) É como se no Brasil, a terra de Pelé, todos quisessem se casar com a Xuxa. Tal fato ilustra o modo com que representações de raça e etnia determinam práticas configuradas com base nas representações veiculadas pela mídia, que contribuem para a reprodução daquela estrutura sutil de injustiça social, tão presente nos modos de ver, classificar, hierarquizar e conceituar a realidade.

De um modo geral, a mídia dominante não promove a crítica afirmativa. Simplesmente executa o mecanismo cognitivo que reitera grande parte da visão do mundo operante e dominante. Por vezes, em nome da necessária facilidade de constituir ampla audiência, simplifica o conteúdo para torná-lo palatável, assimilável e mais facilmente digerido. A simplificação não implica condensação, mas *desconteudização*.

Sob a justificativa de se fazer compreender, a mídia recorre a uma série de argumentos que são frágeis, insustentáveis, porém de

entendimento imediato por parte do receptor. Com isso, os veículos de comunicação reafirmam o senso comum, cristalizando no pensamento popular o que se apresenta muitas vezes incoerente, fragmentário e desarticulado, resultado da história de colonialismo, escravidão e intolerância étnica e cultural, que foram fundamentais para a criação do estado eurocêntrico brasileiro e que, ainda hoje, sustentam o preconceito, a discriminação e o racismo.

Através da televisão, do cinema, da publicidade, do rádio e de todos os outros veículos de comunicação, milhares de brasileiros formam e deformam suas identidades culturais e identidades alheias. Vítimas de uma mídia impregnada pela colonialidade, sofrem os efeitos do processo de homogeneização cultural. O paradoxo reside no fato de que, ao invés de incluir homogeneizando, a mídia brasileira diferencia e cria o excluído, que nada mais é do que parte integrante (e indispensável) do sistema capitalista. O excluído como componente outro de uma engrenagem, que precisa criar o diferente para que continue a funcionar. Tal diferenciação, construída de forma massiva, traduz-se pelo modo como grupos e populações são representados pelos veículos de comunicação. Uma diferenciação que aparece como “natureza” da cultura da mídia em busca da homogeneização. Demonstrando que são diferentes, os induzem a buscar o igual proposto pelos padrões midiáticos, a consumir os mesmos produtos, a engrossar os mesmos discursos, a pensar com a mesma lógica, a fazer as mesmas escolhas, a acreditar que tudo o que é bom para o grupo de “incluídos” será bom para o grupo de “excluídos”.

Para Frantz Fanon (1983), a sociedade burguesa é a responsável pela criação do indivíduo alienado, daquele que enxerga com o olhar da elite. Destaca-se, aqui, o papel dos veículos de comunicação para que se alcance esse objetivo. O próprio Fanon (1983, p. 23) explica:

[...] há uma constelação de dados, uma série de afirmações que lentamente, sorrateiramente, aproveitando-se dos textos, dos jornais, da educação, dos livros escolares, dos cartazes, do cinema, do rádio penetram o indivíduo – constituindo a visão do mundo da coletividade a qual pertence.

Hélio Santos compartilha a mesma ideia ao afirmar que é preciso reconhecer que os meios de comunicação dominantes “não deixam de estar a serviço da visão dominante na sociedade”. Veículos de comunicação e sociedade são partes de um mesmo mecanismo: são imagem e sua respectiva sombra, já que “se confundem e se referendam”. (SANTOS, 2002, p. 89)

Do acima exposto por Santos, destacamos dois aspectos fundamentais para que se compreenda a influência da mídia sobre a sociedade brasileira. O primeiro refere-se à importância da televisão no cenário nacional. Praticamente a totalidade dos lares no Brasil possui um aparelho de TV. E é para esse universo, entendido por quem faz televisão como uma massa indiferenciada, que são produzidos, veiculados e oferecidos comportamentos, vocabulários, referências estéticas, culturais e de consumo. Para tanto, utilizam-se do apelo imagético, sempre sedutor e idílico, que aos poucos, embora num processo contínuo, cristaliza uma forma de ver o mundo, de agir e de compreender os fatos, a partir de um padrão que nos é incessante e repetidamente apresentado, de forma sistemática. O segundo aspecto refere-se à simbiose perfeita entre sociedade (entenda-se elite) e veículos de comunicação. Pois, o que é oferecido ao telespectador é justamente o padrão da elite nacional, os tipos que compõem essa camada da sociedade brasileira: brancos, olhos claros, cabelos loiros, potenciais consumidores.

Portanto, ao contrário do que representam econômica e demograficamente no País, na televisão eles são quase unanimidade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No perverso sistema socioeconômico brasileiro, afro-descendentes foram vistos, quase sempre, como consumidores ordinários – ex-escravizados, recém-assalariados, integrantes de classes subalternizadas e, por isso, consumidores de um mercado de produção barata, no mais das vezes, informal (por mais que este seja forte movimentador de capital no Brasil). O fato é que “a dinâmica e a complexidade do universo dos dominados” (MARTIN-BARBERO, 2007, p. 18) continua, ainda hoje, sendo produzida na mídia brasileira a partir do interesse de produtores dominantes.

Pois, se na premissa proposta por Nestor Garcia Canclini (1997), a cidadania firma-se, hoje, mais através das “formas e possibilidades de consumo” do que através dos exercícios clássicos de cidadania, como integrar afro-descendentes ao processo civilizatório brasileiro, se tais formas e possibilidades de consumo são determinadas por e para os eleitos como potenciais e, por isso, ativos consumidores?

O anseio por reconhecimento por grupos descontentados dos processos de cidadania e, por extensão, dos processos comunicativos, torna-se, nesse sentido, ação básica e imediata para a inclusão sociopolítica de parcelas populacionais, que, através do (re)conhecimento e da (auto)visibilidade em mídia podem recompor e reorganizar suas instituições, histórias, identidades. Pois, acreditando que o comportamento humano define-se na relação com o Outro e que são essas relações ou comportamentos em situações sociais que permitirão categorizar e determinar atributos ao sujeito, como atribuir papéis sociais a indivíduos que têm sido excluídos das aparições em meios de comunicação num mundo regido pela comunicação e seus meios?

A mídia brasileira, no que não contempla todos os segmentos sociais que do processo civilizatório brasileiro participam, reproduz uma realidade manipulada e entremeada de uma visão negativada e discriminatória acerca de certos segmentos sociais que, por isso, têm sido resvalados à condição de excluídos, desprivilegiados, desprestigiados, inferiorizados... Minoritários.

Representar a diversidade brasileira pode não parecer tarefa fácil, já que parece significar uma divisão igualitária dos espaços (físicos e temporais) numa mídia que deve servir a uma sociedade tão plural. Contudo, se os espaços (físicos e temporais), exaustivamente destinados à produção de clichês e estereótipos de determinados segmentos da diversa sociedade brasileira, forem utilizados para a promoção das culturas excluídas, a diversidade racial, sexual, geracional e regional do caso brasileiro pode tornar-se legítima e original.

Pois, como questionamos antes:

Como entender que num mundo regido por uma política econômica global e pela expressiva circulação de imagens, idéias e pessoas (que tem nos meios comunicacionais seu principal instrumento) possam coexistir tanto a exclusão como a permanência de grupos sociais que parecem ter sido resvalados à condição de subsistentes de um mundo arcaico, primitivo e bárbaro, anterior à condição global? (TAVARES; FREITAS, 2003, p. 15)

NOTAS

¹ Doutor em Antropologia – University of Texas at Austin e Docente no Programa de Pós-Graduação em Antropologia – Universidade Federal Fluminense e Doutor em Comunicação e Cultura – Universidade Federal do

Rio de Janeiro e Docente no Curso de Comunicação Social e Mestrado em Linguagens e Representações – Universidade Estadual de Santa Cruz/Bahia.

² *Cidade de Deus* (2002), *Cidade dos Homens* (2002), *Antônia* (2006) e *Tropa de Elite* (2007) só para citar alguns.

³ Para o caso da comunicação, o clássico artigo de Stuart Hall (2003) é boa ilustração.

⁴ *Xica da Silva*. Direção de Walcyr Carrasco. 1997. Exibida pela Rede Manchete de Televisão.

⁵ *Da Cor do Pecado*. Direção de João Emanuel Carneiro. 2004. Exibida pela Rede Globo.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, J. Z. *A negação do Brasil*. São Paulo: SENAC, 2000.

CANCLINI, N. G. *Consumidores e cidadãos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

COUCEIRO, S. Prefácio. In: ARAÚJO, J. Z. *A negação do Brasil*. São Paulo: SENAC, 2000.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator Editor, 1983.

FREITAS, R. O. de. A periferia da periferia: mídias alternativas e cultura de minorias em ambientes não-metropolitanos. *Revista Especiaría – Cadernos de Ciências Humanas*, Ilhéus: EDITUS, v. 10, n. 17, p. 191-214, jan./jun. 2007.

FREITAS, R. O. de.; TAVARES, J. C. de S. Mídia e etnicidade: considerações acerca da importância da ação afirmativa na [e para a] mídia brasileira. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 31, dez. 2003. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/031ctavares_freitas.htm>. Acesso em: 10 maio. 2008.

HALL, S. *Da diáspora*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

KELLNER, D. *A cultura da mídia*. Bauru: EDUSC, 2001.

LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MARTIN-BARBERO, J. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

MIGNOLO, W. *The darker side of the renaissance: literacy, territoriality and colonization*. Ann Arbor: Michigan University, 1995.

_____. *Historias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

QUIJANO, A. La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana. In: BRICEÑO-LEÓN, R.; SONNTAG, H. (Org.). *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: CENDES: LACSO: Nueva Sociedad, 1998.

8 SEXUALIDADE, GÊNERO E COR EM OUTROS TEMPOS¹

Elisabete Aparecida Pinto²

1 INTRODUÇÃO

Este artigo tem como propósito refletir acerca dos contextos históricos remotos nos quais foram montados os cenários das relações e interações sociais envolvendo as sexualidades negras. Há poucos estudos que tratem especificamente das sexualidades existentes no Brasil Colônia e Império. Por isso, perguntamos: Quais eram os discursos sobre sexualidade que vigoravam na Europa nesse período? Já que, com certeza, esses discursos, de uma forma ou outra, foram aplicados na Colônia. Segundo Foucault (1980, p. 22):

Até início do século XVII ainda vigorava uma certa franqueza. As práticas (sexuais) não procuravam o segredo; as palavras eram ditas sem reticência excessiva e as coisas sem demasiado disfarce; tinha-se com o ilícito uma tolerante familiaridade. Eram frouxos os códigos da grosseira, da obscenidade, da decência, se comparados com os do século XIX.

Segundo ainda a cronologia do referido autor, a partir do século XIX, as regras e normas se alteram e a sexualidade *lícita* passa a ser vigiada, sendo destinado a ela o espaço doméstico, ou melhor, dentro da casa, no quarto da família conjugal é que o sexo com objetivo de procriação pode acontecer.

Para pensar no contexto brasileiro ancore-me nos estudos de Ronaldo Vainfas (1997, 1989), *Moralidades brasileiras: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista e Trópico dos pecados: moral sexualidade e inquisição no Brasil*, e de Richard Parker (1991), *Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo*.

Em seus estudos, Vainfas toma como recorte o período colonial e baseia-se nos documentos inquisitoriais. Esses documentos, que tratam das punições e das sanções, falam de práticas sexuais; como bem alerta o autor, o fazem a partir da ótica do poder.³ Poder esse exercido, principalmente, pela Igreja Católica:

Os agentes eclesiásticos da colonização tentaram, por todos os meios a seu alcance, transformar o Brasil numa parte legítima da cristandade romana, o que implicava, entre outras coisas, difundir o modelo matrimonial cristão: uniões sacramentais, família conjugal, continência e austeridade. Tentaram com os índios, depois com os africanos; tentaram-no desde sempre com os reinóis que aqui chegavam em busca de aventuras. (VAINFAS, 1997, p. 224)

Se, na Europa, conforme afirma Foucault, havia certa permissividade, aqui também, mas devido ao fato de na Colônia ser mais complicado exercer controle sobre a sexualidade. Assim, a tentativa de normatização desta em terras brasileiras foi frustrada. Vainfas (1997) reafirma essa ideia e acrescenta também como impedimentos os motivos econômicos e políticos, ligados aos “imercantis da colonização, pelo escravismo, pelo hibridismo cultural que a colônia brasileira possuía por vocação”. (VAINFAS, 1997, p. 224)

2 MULHERES E MULHERES: AS DESIGUALDADES

A posição da mulher na família e na sociedade é consequência de um sistema de dominação mais amplo. Verificamos que a estrutura de dominação da sociedade brasileira pode ser caracterizada como tendente para o tipo patrimonial-patriarcal (paternalista), que aqui se implantou desde os princípios da colonização. (MOTT, 1985; PRIORE, 1988)

A estrutura de dominação patriarcal legitima-se e se consolida com a utilização dos escravos e escravas como força de trabalho, tornando-os parte de uma categoria diferenciada de humanidade.

No sistema patriarcal, o papel da mulher branca na família das classes dominantes é o da procriadora legal, restrita à vida do lar. Contudo, Mott (1985) e outros apontam para uma participação e uma ação política das mulheres, desde o Brasil Colônia, lutando por si mesmas, pelos grupos aos quais pertenciam, pela Nação ou pelas injustiças sociais sofridas por outros.

Todavia, apesar das lutas, a grande maioria das mulheres tanto das classes dominantes como das camadas mais pobres vivia sob a dominação do pai e do marido, sendo uma realidade concreta também a falta de acesso à educação formal. (CRESCENTE, 1980; RIBEIRO, 1989; SAFFIOTTI, 1979)

Segundo Ana Maria Rodrigues Ribeiro, no final do século XIX, no Brasil, o movimento de mulheres reivindicava a educação formal. Essas mulheres, pertencentes às classes dominantes, queriam espaço nas escolas femininas e repudiavam o preconceito contra as mulheres letradas e intelectualizadas difundido pela ideologia patriarcal. Contudo, havia muitas divergências entre elas quando se tratava da igualdade de direitos, no trabalho ou em casa. Isso mostra que mesmo as mulheres brancas em sua maioria haviam introjetado o sistema de dominação patriarcal e se consi-

deravam seres humanos diferenciados; eram hostis para com aquelas que desejassem igualdade política e social entre os sexos, pois isto, segundo elas, implicaria a perda da virtude e da moral.

A saber, a mulher branca, que não tinha quase ou nenhuma autoridade nesse sistema social e, em específico, diante do homem branco (pai ou marido), exercia, como função administrativa no lar, o controle dos escravos, reproduzindo assim o poder masculino.

Nesse contexto, as mulheres brancas que lutavam por participação política e social não pensavam nas negras como suas semelhantes, pois eram preconceituosas e racistas como sempre foi a sociedade brasileira.

Dentre os reformadores do século XIX que se preocuparam com a formação moral e profissional dos trabalhadores livres, distingue-se Nísia Floresta Brasileira Augusta Faria (apud AZEVEDO, 1985), que explicitou, principalmente, a situação da mulher, sendo por isso considerada uma de nossas primeiras feministas. Algumas de suas críticas direcionaram-se à criação das meninas ricas como “ objeto de luxo e inúteis” e ao aproveitamento das meninas pobres. Para ela, a mão-de-obra nacional seria formada por mulheres pobres nascidas de famílias livres e mulheres indígenas. A autora evidencia ainda sua preferência pelas indígenas, porque acreditava na superioridade destas sobre as africanas (FARIA apud AZEVEDO, 1985, p. 70)⁴:

As mulheres (índias) são não somente mais asseadas que as africanas e mais próprias a ajudar-nos a criar nossos filhos, servindo-nos com fidelidade e submissão, sem o servilismo e vício das infelizes escravas, mas também susceptíveis das doces e nobres afeições, suas almas encerram preciosos tesouros, que uma educação bem dirigida abrirá àqueles mesmos que tanto desdenham a sua raça.

Aconselhava também às mães brancas a cuidar pessoalmente da educação de suas filhas em vez de deixá-las entregues às escravas “cheias de vícios e desmoralizadas pelo cativoiro”.

Segundo Mott (1985), o movimento abolicionista parece ter sido, para as mulheres brancas⁵, a primeira experiência de militância política organizada no âmbito nacional. Todavia, para elas, lutar contra a escravidão não significava “ver o negro como cidadão igual, íntegro, capaz de cuidar da própria existência ou, antes pressupunha, que o negro deveria continuar sujeito às elites brancas”. (MOTT, 1985, p. 73) Com esse pensamento não se propiciava a participação do negro escravo nem mesmo liberto nos movimentos – emancipatórios, abolicionistas e liberais – e nas sociedades femininas organizadas.

3 A MULHER NEGRA NO IMAGINÁRIO SOCIAL

A partir da segunda metade do século XIX acelera-se o processo de desintegração do sistema escravocrata, e, apesar das pressões cotidianas de ordem legal ou mesmo dos preconceitos existentes na sociedade, os negros livres passam a trabalhar no espaço urbano: os homens principalmente nas atividades de transporte e de construção civil; as mulheres nos diversos serviços domésticos, no comércio ambulante, nas barracas no mercado de verduras, frutas e comidas, e como operárias nas fábricas. (RIBEIRO, 1989)

Na transição do trabalho escravo para o trabalho livre, o negro passou por um processo de exclusão que foi articulado por reformistas políticos pertencentes a dois grupos: nacionalistas e imigrantistas.

Os nacionalistas, apesar de verem a população de negros e mestiços sob um estereótipo de inferioridade, acreditavam na pos-

sibilidade de incorporar ao mercado de trabalho ex-escravos e homens livres nacionais.

Os imigrantistas, partidários da vinda de mão-de-obra estrangeira para o Brasil, acreditavam ser impossível adaptar e educar os “nacionais” ao trabalho e se recusavam a tratar da incorporação do nacional ao mercado de trabalho livre, reagindo com desprezo e apertes irados contra aqueles que ousavam lembrar a existência do potencial de homens livres; pensavam em utilizar os negros só em última hipótese. (AZEVEDO, 1985)

Com a crescente aceitação dos projetos imigrantistas na Câmara dos Deputados, os africanos e descendentes foram aliados do mercado de trabalho, chegando a fazer parte de uma grande massa que o sistema político-econômico tornou desocupada e submeteu ao subemprego.

Foram as concepções políticas e ideológicas, elaboradas visando a construção da superioridade das civilizações arianas, por meio da dissimulação de uma origem branca dos gregos e romanos, que desembocaram, nos séculos XVIII e XIX, na visão dos europeus como civilização superior. Esses povos justificaram e legitimaram, através da ciência, a colonização da África e da Ásia, e a escravidão na América. Utilizando-se dessa mesma metodologia e de suportes “íficos”, justificaram também a exclusão do negro do projeto de uma nova sociedade brasileira que seria “liberal e capitalista”. (DIOP, 1955; SAID, 1990)

Ana Maria Rodrigues Ribeiro, após pesquisar teses defendidas por médicos cariocas inspiradas no gobinismo e no darwinismo social, mostrou que tais trabalhos estipulavam os novos padrões de comportamento para a família. De acordo com a pesquisadora, os negros não se encaixavam nesses novos padrões, porque a mulher negra, escrava ou livre, era vista como obstáculo à construção da família nuclear branca, sendo acusada de ter contaminado a família brasileira com toda espécie de imoralidades.

A escrava é exemplo da corrupção que poderá fazer frutificar nas jovens brancas o germe da corrupção que lhes foi instalado na alma pelo leite com que foram alimentadas. Uma boa educação poderá neutralizar estes germes, mas a educação dada é a continuação da presença negra. Nestas condições, as jovens não podem... uma vez ligadas ao carro matrimonial, nem bem cumprirem os mister de mãe, nem mesmo engrundar filhos fortes e robustos. (RIBEIRO, 1989, p. 197)

A presença da mulher escrava se dará em vários níveis da sociedade: do espaço rural ao urbano e, também, no espaço doméstico do branco. A presença da escrava na casa dos brancos ricos e remediados, durante um grande período do sistema escravocrata, era sinal de *status*. Na segunda metade do século XIX, entretanto, essa prática passa a ser considerada como desonra por parte da elite dominante da época, principalmente por seus especialistas médicos, juristas ou padres, que afirmavam que as mulheres negras não podiam ser honestas nem honradas.

O corpo jurídico tenta “moralidade e honestidade traçando uma linha através de padrões que considera afiançáveis” (RIBEIRO, 1989, p. 201), com a intenção clara de julgar e excluir a mulher negra e seus descendentes. Foram estabelecidos padrões tão rígidos que nem mesmo grande parcela das mulheres brancas nelas se encaixava.

Pelo que podemos perceber, a grande repressão era baseada na obediência aos padrões sexuais de comportamento, norteados por uma ideologia ocidental cristã, cujo objetivo era a manutenção das famílias brancas.

Nesse contexto, os padrões negros, conforme Ribeiro, eram somente lembrados quando podiam ser utilizados como exemplo

do que não fazer. A forma de se relacionar com o corpo, de conceber o casamento e o amor dos negros na África era diversa, porque estes não davam à sexualidade e ao corpo o mesmo tratamento e o mesmo valor que a sociedade branca.

Para a referida autora, essa forma de ser negro não se dilui com a escravidão:

A mulher negra sempre tratou sua sexualidade de forma diferente das outras mulheres brasileiras [...] A imagem da população negra [a autora refere-se à produção de fotografos, e viajantes estrangeiros], reproduzida durante o século passado, nos mostra que a lembrança da África era mais que incidental. O modo de trazer suas crianças às costas, com uma forma peculiar e única de dobrar o pano onde o filho é colocado, o rosto marcado com cicatrizes profundas, semelhantes àquelas usadas para iniciação das moças negras na puberdade africana, os cabelos elaboradamente arrumados, o modo de trançá-los, ou a forma de colocar o lenço na cabeça, toda uma percepção de mundo diferente do da população branca. (RIBEIRO, 1989, p. 213)

Ao ser estabelecido pela ciência e pela sociedade que o comportamento da mulher negra era desviante, as pressões cotidianas provavelmente foram intensas. Dessa forma, até mesmo algumas funções ocupadas por mulheres negras e pobres, e que lhes garantiriam a sobrevivência, como as de costureiras, enfermeiras, floristas e outras, foram qualificadas moralmente como marginalizantes.

Essas ideias passavam a fazer parte da construção simbólica da sociedade. Assim, se, no século XIX, as meninas negras adolescentes são severamente castigadas por suas senhoras, com a justificativa de estar vigiando suas virtudes para delas cuidar, no início

do século XX, essa prática estende-se à ação policial, que passa a perseguir mulheres negras por suspeitas de prostituição, controlando qualquer comportamento mais espontâneo delas em lugares públicos. (MACIEL, 1987)

O trecho a seguir, transcrito do trabalho de Ribeiro (1989), mostra que no final do século XIX e início do XX havia uma separação étnica e independente de padrões de conduta. Ser negro era considerado sinônimo de imoral, e seu lugar era predeterminado na sociedade.

[...] pelas indagações que tenho feito, procedeu tudo de ver o Povo ali em um dos camarotes uma parda que trazida pelo Desembargador Francisco Baptista tem sido alvo de escândalos de todos que a vêem ali aparecer; contra a Polícia que se deve guardar no Teatro, contra a decência mesmo. É importante que Vossa Mercê mande notificar a esta parda que se chama Francisca de Tal para que não torne mais ao Teatro com a pena de que sendo ali vista será presa na cadeia Pública, e esta execução ficará a cargo do Ministro Inspetor. Tenho mais de lhe recomendar que nos dias de concurso será preciso apresentar-se no seu camarote momentos antes de principiar a Ópera, para providenciar todo o motim que ali se proponha fazer, sem permitir assobios, gritos... e que longe importa ir coibindo de baixo do auxílio da guarda militar que ali estão. Importa também tirar uma exata informação sobre o que foi naquela noite, quem principiarão a desordem e levantaram as vozes dirigidas a atacar àquela mulher e o Desembargador Francisco, que ali apareceu mesmo a frente em companhia dela, e logo que tiver descoberto quais foram os principais cabeças que concorreram e facilitaram esta

desordem me darão parte assim, como haver cumprido e como que aqui fica determinado, confiando das suas luzes e de sisudo comportamento com que Vossa Mercê sempre se emprega em servir que terão muito cuidado na política. (RIBEIRO, 1989, p. 208-209)

No caso exposto, o crime é ser mestiça e ir ao teatro com um branco desembargador, não obedecendo à predeterminação do lugar inicialmente destinado a ela. Parece, também, um desafio à regra, e tal situação não condizia com aquilo que a sociedade entendia e perpetuava acerca do que era ser negro e qual o lugar que ele deveria ocupar.

É importante frisar que mesmo quando médicos, juristas e pensadores sociais não ousavam dar justificativas ao racismo vigente na sociedade brasileira, a literatura se incumbia desses tipos de justificativas e legitimações, talvez de forma mais romântica, eficiente e prazerosa, difundindo na sociedade que o negro é lascivo, promíscuo e bestial; seres sexualmente desagregados. (QUEIRÓS JÚNIOR, 1975)

Essa ideia aparece nos romances do final do século XIX e continua presente até hoje, principalmente nas obras de Aluísio de Azevedo e Jorge Amado, que não dão a seus personagens negros o direito de constituir família.

Desse modo, o racismo passa a operar com estratégias diferentes, mas se utiliza ainda de categorias geradas pela escravidão. A negra é associada à sensualidade e ao prazer sexual (principalmente na figura da mulata e na execução do trabalho doméstico), funções essas que foram preferencialmente designadas às mulheres negras pela sociedade brasileira. Além de Ribeiro (1989), os estudos de Carneiro da Cunha (1985) e Mattoso (1988) têm provado que a prostituição e o exercício do trabalho doméstico não

foram as únicas atividades ocupacionais desempenhadas pelas mulheres negras; não foram suas únicas trajetórias profissionais nem seus únicos meios de mobilidade social. No surgimento de outras oportunidades sociais, elas foram aproveitadas e, ainda que em número restrito, muitas conseguiram obter certa ascensão social, mesmo que, para tanto, construíssem uma identidade étnica e de gênero negativa, ou seja, identidades construídas sob projetos idealizados pelo grupo branco⁶ e que elas absorveram.

4 CASAMENTO, SEXUALIDADE E MULHERES NEGRAS EM OUTROS TEMPOS

Verena Stolcke (1992), no livro *Racismo y sexualidad en Cuba colonial*, afirma que seu estudo pode permitir não somente a compreensão dos aspectos essenciais da sociedade colonial em Cuba, mas também a legitimação racial e sexual da exploração colonial. Ao revisitar o passado, sua obra, conforme as palavras da autora: “asimismo pistas teóricas para interpretar el rebrote racista en la Europa actual”. (STOLCKE, 1992, p. 14)

O objeto de estudo da autora são os matrimônios ocorridos na sociedade cubana do século XIX (Cuba decimonónica) com base na Pragmática Sanción, lei que restringia a liberdade de matrimônios, coibindo o abuso de contraí-los desigualmente. Essa lei foi promulgada pelo monarca espanhol reformista Carlos III, em 1776, para ser aplicada nos reinos e domínios da Espanha.

La intención declarada de la Real de 1776 sobre matrimonios era impedir cualquier matrimonio que ofendiera gravemente el honor de la familia y amenazara al Estado. Sin embargo, ni en la Pragmática ni en la

legislación posterior se daba ninguna instrucción sobre los términos exactos en los que se podía considerar que un matrimonio interracial era desigual y, por lo tanto, censurable. La ley canónica establecía una serie de impedimentos específicos al matrimonio, tales como los parentescos consanguíneo, ritual y de afinidad. Los impedimentos sociales se dejaban a la costumbre, y sólo se hacían explícitos cuando los padres, haciendo uso de sus derechos legales, se oponían ante las autoridades civiles al matrimonio de sus hijos menores de edad. (STOLCKE, 1992, p. 132-133)

Dessa forma, em Cuba, a exogamia passa a ser um comportamento ideal para os relacionamentos judicialmente aceitos. Entretanto, as condições sociais entre os iguais – brancos – serviram de base para a oposição paterna. Ao analisar os processos de solicitação de casamentos e/ou impedimento, requeridos por um parente próximo, a autora verifica que, na maioria dos casos, os pedidos de impedimento partiam dos pais e mães e/ou irmãos das partes pertencentes ao estrato reconhecido como legalmente branco: espanhóis ou cubanos com descendência direta. Ambas as partes (aquela que solicitava o consentimento para casar e/ou aquela que estava em desacordo) ancoravam-se nos parâmetros estabelecidos na referida lei e/ou nas brechas nela existentes. Naquele momento, outras instituições se articulavam e as correlações de forças existentes entre Estado, Igreja Católica, família e a própria escravidão se explicitaram, criando novos códigos, novos personagens e/ou novas instituições.

O século XIX foi marcante nos países que lançaram mão da escravidão negra, tanto em mudanças de ordem política como econômica. Assim, a questão negra, os negros escravos e libertos trans-

formaram-se em peças fundamentais, em joguetes, do debate político. Mesmo os abolicionistas não viam a população escrava como igual. A libertação dos escravos, para muitos, era condição fundamental para a independência política e econômica da Coroa (Espanha – em relação a Cuba). Nesse sentido eram favoráveis aos casamentos inter-raciais, “aunque muchos abolicionistas se hubieran pensado dos veces que sus hijas se casaran con alguien de color”. (STOLCKE, 1992, p. 132)

Mesmo os homens brancos mais simples e comuns orgulhavam-se de sua “pureza de sangue”, sua única marca de distinção, pois os pobres não eram vistos como iguais entre os brancos. A diferença de classe era pontuada, era motivo e justificativa para a oposição paterna. A oposição estava motivada por critérios como “el nacimiento, la fortuna, la ocupación laboral y la religión [...] Mas la característica de Cuba fue, no obstante, la preocupación por la raza, que reforzó el interés por el origen”. (STOLCKE, 1992, p. 132-133)

Entre os racialmente iguais, as razões de dissenso paterno localizavam-se na diferença de classe e nascimento: “un joven que no pertenece a su clase le ha robado una hija”. A preocupação centrava-se na linhagem do candidato:

No puede haber matrimonio porque no hay igualdad de linaje. Otro se refería si mismo y a su familia como personas de honradez y de algún nacimiento, y otro sostenía que la familia de la pretendida novia es de origen incompatible con la del que expone. (STOLCKE, 1992, p. 135-136)

A questão da ilegitimidade do pretendente estava também relacionada com o ofício que exercia. A ilegitimidade estava diretamente ligada à sua situação laboral. Aos ilegítimos se impunha o

impedimento de acesso aos cargos de distinção, bem como às artes e ofícios. Apesar de Carlos III haver implementado uma lei de reabilitação dos mesmos, esta não teve impacto sobre a opinião pública e os costumes locais. Todavia, a preocupação com a ilegitimidade estava diretamente ligada: “mancha de color diferente lo que causaba el rechazo paterno de los ilegítimos”. (STOLCKE, 1992, p. 136)

Los más ordinarios es que nacen de adulterio o de otros ilícitos y punibles ayuntamientos, porque pocos españoles de honra hay que casen com indias o negras, el cual defecto de los natales les hace infames, por lo menos infamia facti, segun la más grave y común opinión de los autores, sobre él cae la mancha del color vario, y otros vicios, que suelen ser como naturales y mamados en la leche. (SOLORZANO apud STOLCKE, 1992, p. 135)

No Brasil não houve lei da Coroa que impedisse os casamentos inter-raciais. Porém, as relações entre pobres, brancos nobres e negros deram-se de forma similar ao ocorrido em Cuba, no que se refere à afetividade, à sexualidade e ao casamento; regidas por leis e normas sociais tácitas e/ou pelo estabelecido a partir dos ditames da Igreja Católica.

Segundo Vainfas (1989), em Portugal o preconceito racial era fortemente dirigido aos encontros sexuais entre os colonizadores, as índias e as negras, que as subjugavam ou ao violar seus corpos ou em outras demonstrações de como se davam as relações de poder, ainda que existissem relações duradouras construídas, não sob as bases dos casamentos legítimos, mas dos amasiamentos e concubinatos.

Então, no Brasil Colônia, a quem eram destinados os casamentos legítimos?

A Igreja, principalmente através do Santo Ofício, buscava a moralização da Colônia. Cabia-lhe uniformizar os ritos matrimoniais, impor regras do sacramento sobre costumes sociais ou decisões individuais. Assim, zelava pelos impedimentos oficiais, regulava as dispensas nos casos cabíveis, proibia a coabitação dos noivos, assegurava a bênção do pároco como requisito *sine qua non* para o matrimônio, garantia a publicidade da cerimônia com a exigência de duas testemunhas.

Todavia, apesar do rigor, é possível identificar as controvérsias e contradições existentes em suas leis dada a escassez de casamentos e o alto índice de bastardos, indicativos de que as relações sexuais ocorriam, predominantemente, na forma de concubinato. De fato, o casamento oficial era restrito à elite branca proprietária de terras, à ligada ao comércio ou aos cargos públicos. O casamento oficial era uma opção das classes dominantes motivadas por interesses patrimoniais ou de *status*, restando o concubinato como alternativa sexual e conjugal para os demais estratos da Colônia.

Nos primórdios da colonização, a falta de mulheres “brancas e honradas”, isto é, de posições sociais mais elevadas é, sobretudo, um fato incontestável para a exploração das negras e índias e das mulheres brancas pobres, consideradas mulheres *solteiras*, não com o sentido que atualmente é dado à palavra solteira, mas no sentido de mulher sem proteção familiar e, assim, passível de desfrute. Para essas mulheres não seria possível, à época, reclamar por sua honra em caso de defloramento sexual se o homem – violador – defendesse sua inocência.

Histórias de amor e união estável entre eles ocorreram. Todavia, não se cogitava o casamento com essas mulheres, consideradas degradadas pelo colonialismo e pelos valores ibéricos de pureza racial, mesmo que por elas se apaixonassem os abastados. Os homens de *linhagem* e/ou pobres viviam amancebados por anos,

mas preferiam a morte à vergonha de desposar mulheres infamadas pelo sangue, pela cor ou pela condição social. Em verdade, se ou-sassem casar com mulheres não brancas e/ou cristãs-novas, ficariam impedidos de concorrer aos quadros burocráticos da Monarquia; ingressar nas Ordens Militares de Cristo, Aviz e Santiago; integrar o clero; obter vereanças nas Câmaras Municipais, associar-se a certas irmandades, misericórdias, instituições de caridade e outras, além de igualmente bloquearem toda a sua descendência. O racismo ibérico era poderoso para barrar muitas aspirações; dessa forma, relegava as uniões plurirraciais ao mundo instável do concubinato.

A contribuição de Vainfas é grande no que concerne à compreensão das subjetividades negras e brancas, passadas e contemporâneas, no que diz respeito às relações afetivas e sexuais, no contexto das hierarquias de classe e origem étnico-racial. Entre as histórias que descreve encontra-se o dilema do governador de Goiás, “Delgado de Castilho, que, por volta de 1592, apaixonado por uma mulher pobre com quem vivia publicamente no palácio, incluindo a prole ilegítima, preferiu suicidar-se a levá-la casada para o Reino”. (VAINFAS, 1989, p. 76)

Aqui é importante termos em mente Stolcke (1992). Para ela, o passado distante pode explicar as relações hierárquicas vividas no presente europeu, principalmente entre a população imigrante oriunda da América Latina. Os tempos da memória, da linguagem e da cultura fundem-se e, no passado, é possível encontrar explicações para as situações presentes, evitando sua continuidade em novos processos históricos.

Os estudos de Vainfas podem nos ajudar a entender os depoimentos que serão analisados nos próximos capítulos, bem como reforçar uma das hipóteses contidas na pesquisa *O aborto numa perspectiva étnica e de gênero*.⁷ Os resultados dessa pesquisa corro-

boram a hipótese de que as mulheres negras, ainda nos dias de hoje, são vistas para as relações ilícitas e menos para o casamento e constituição familiar. De forma geral, nas falas dos homens brancos nela retratadas explicitam-se as dificuldades sociais e culturais que um relacionamento com uma mulher negra traria às suas vidas, principalmente, no que diz respeito à vida familiar. Essas dificuldades influenciam de forma indireta o comportamento dos homens brancos, levando-os, muitas vezes, a não assumir uma família, nem mesmo reconhecer um filho com uma mulher negra:

Paulo (13): [...] uma pessoa da família sendo branca, e a família toda branca, se resolver casar com uma pessoa negra... porque muitos não aceitam uma pessoa negra com uma família com uma pessoa branca, isso (ainda) existe muito.

Paulo (14): Família, amigos: “Você está louco? Casar com uma mina dessas? (Você) está louco? Que é isso aí? Não pode! Escolhe isto direito, que é isso e tal, que cabelo! O cabelo de uma mina dessas, é muito louco”.

Paulo (16): Não. A família, não. A família é um pouco tradicional, aquela coisa de tradição ainda, mas para mim (é) normal. [...] Minha família não ia aceitar muito não. [...] Por exemplo, na minha família, todos os meus avós já morreram, o meu pai é a única família que me resta, fora os meus avós, é outra ramificação. Minha família é basicamente meu pai e meus irmãos. Os meus irmãos, eu me dou bem com eles. O meu pai, embora ele até tenha discriminado um pouco, ele já casou com uma negra, quer dizer, não é negra, ela era cafuza. Não, eu não posso dizer isso hoje, atualmente, ele está morando com uma mulher

que não é branca. E ele tem um filho, uma filha, e ela é meio indiazinha.

São várias as posições que os homens brancos tomam diante das questões étnicas. Contudo, esses conteúdos que parecem pessoais e particulares, fazem parte do universo de significações partilhado por toda a sociedade. Assim, dentre as várias formas de se representar as mulheres negras, salientamos o estigma característico, narrado nos romances de Jorge Amado, nos quais às mulheres negras não é dado o *status* de família, porém é valorizada a sua volúpia sexual.

Paulo (16): - Eu acho, eu percebo isso em mim, quando eu vou a (um) encontro, que é uma coisa que vem de dentro [...]. Primeiro é uma atração física, acho (que) é o que fala mais. Primeiro você tem uma parte visual e depois você tem um contato com essa pessoa. Eu acho que funciona mais ou menos deste jeito [...]. Não é para todo mundo, é uma coisa muito minha assim, num nível bem íntimo, por exemplo, se eu sentir alguma coisa... que não são todas as mulatas. Se eu sentir uma coisa por uma parda; uma mulata pode até ser uma negra – porque eu já tive uma namorada bem negra mesmo [...]. Bom, eu não posso dizer assim: aquela pessoa porque ela é mulata, porque ela é negra, eu vou ficar com ela e eu pretendo casar com ela. E (pode) acontecer de eu conhecer uma pessoa com essas características, que (eu) vá gostar, a gente se dê (e) bem, até aconteça de ter objetivos comuns, não é? Eu acho até legal, ótimo! Se não acontecer, normal. Se for uma branca, por exemplo, se acontecer uma paixão... nunca aconteceu comigo, eu me apaixonar por uma branca. Necessariamente,

não (tem que ser negra), mas a minha visão, concepção de começo, por exemplo, é o sexo, entende? De começo tem que ser. De começo, por exemplo, eu já tive várias relações, como exemplo: mulher branca, mulher negra, mulata, entende? Todas essas variantes, entende, em termos de raça; então eu já percebi uma coisa, posso não estar certo, é que as mulheres negras têm mais desempenho sexual e mais força em termos de força... mental, uma coisa. Não sei se são raízes, que eu me agarro a isso. [...] É isso que me encanta! Na maioria. Mas não é o desempenho sexual só, é também a parte do [...] afeto bem mais forte que eu sinto, não posso dizer se é sexual ou não. Acho que é isso.

O último depoimento é fecundo em expressar o mundo de estereótipos e preconceitos organizados numa hierarquia em relação à questão étnica, que reflete a visão de alguns dos “renomados” cientistas sociais brasileiros.

Assim, em sua fala, Paulo (16) classifica as mulheres segundo uma tabela de cores, ao modo dos precursores da chamada Ciência da Raças, de Gobineau a Nina Rodrigues e Oliveira Vianna.

As mulheres mulatas, pardas, e “até negras” são atraentes porque possuem um melhor desempenho sexual e são fortes. Porém, esses atributos são valorizados pelo entrevistado quando o relacionamento com essas mulheres se restringe ao prazer sexual. Paulo (16) passou pela experiência do aborto, resultado de sua relação com uma mulher negra, com quem namorava. Quando interrogado por que não casou e/ou assumiu o filho, a sua resposta se reportou a diferenças culturais e familiares. Questionado de forma diferente pelo entrevistador, Paulo (16) descreve a família da parceira da seguinte forma:

- Eu gosto até hoje dela, só que hoje nós não estamos juntos. Até hoje eu gosto dela, às vezes, sei lá, ligo querendo saber. Ah... bom... ela como pessoa é ótima, mas a formação dela também. Ela já tem umas outras características. Qual é a formação dela?
- A formação familiar que eu digo!
- Sim.
- Ela foi criada com o pai. Os pais são separados, a mãe dela tem outro marido e o pai vive só. Teve outra mulher também, mas a maioria do tempo separado, ele vive só e essa filha...
- É a filha mais velha?
- É. Morou com ele; ele é crente. Mora em Itaquera, onde o pai trancava ela em casa pra ir trabalhar e queria que ela fizesse todos os afazeres domésticos e se ela fizesse qualquer coisa errada ele batia nela, entende. Ela não assistia televisão por causa da religião. Ela não podia ter amigos homens, podia só ter amigas mulheres e uma série de outros fatores. (Este relato parece referir à infância da sua noiva.)
- Ela não saía, não frequentava os bailes, as festinhas?
- Não.
- Onde ela frequentava, saía?
- A igreja, a escola.
- Onde vocês se conheceram?
- Ela também gosta desse meio religioso.
- Ela professa também a religião evangélica?
- Atualmente não.
- Quando vocês se conheceram ela professava?
- Não, também não.
- E a formação escolar dela, qual é?
- Segundo completo também.

- Trabalhava?
- Trabalhava.
- Na ocasião em que vocês se conheceram, ela trabalhava?
- Também.
- Ela executava o quê?
- Vendas. Em loja. Eu também estava nesse meio.
- Ah! Vocês eram colegas de trabalho?
- Colegas de trabalho.
- Lá em Itaquera?
- Na cidade.
- E etnicamente, racialmente, como é essa sua parceira?
- Ela é branca como você ?
- Não. O pai dela é negro e a mãe branca.
- E ela?
- Ela eu não sei se é mulata ou parda.
- Ela não é branca?
- Não, não é branca.
- E ela se considera o quê: branca, parda, amarela?
- Eu até brincava, eu não sei o que ela se considera né! Ela se considera marrom. Ela até brincava: “Marrom-bombom”.

Parece-nos que as diferenças “culturais” alegadas pelo entrevistado referem-se à diferença étnica, uma vez que o padrão de vida da parceira e de sua família era mais alto que o dele e o da média da população com a qual fizemos a pesquisa. A totalidade de sua entrevista nos permite verificar, ao compará-los, que o grau de escolaridade de Paulo (16) era inferior ao de sua noiva. Ela tinha o segundo grau completo e, no momento em que a história aconteceu, ele somente havia concluído o primeiro grau. Ambos dividiam, na época, o mesmo espaço de trabalho; todavia, a função desempenhada por ela era superior à realizada por ele.

Quando faz referência à família da noiva, menciona a profissão do pai – mestre de obra, construtor, com casa própria, carro e com amigos brancos e negros pertencentes a uma classe média baixa. Sua família possuía padrões semelhantes aos da sua noiva. Paulo (16) diz não ser racista, mas reconhece que teria problemas se contraísse matrimônio com uma mulher negra. Aponta seu pai como sendo um pouco discriminador; entretanto, diz que o pai casou, pela segunda vez, com uma cafuza – mistura de negro com índio. Paulo (16) preza muito a sua família, considera muito seus irmãos; mas, discorrendo sobre a vida de seu pai, nos fala sobre uma outra irmã, que ele não considera como parte dele: “ela é meio indiazinha”.

Ao descrever o pai da sua noiva, qualifica-o como íntegro, religioso, trabalhador e possuidor de um inabalável caráter. Diante de tanta perfeição, o que poderia separá-lo da convivência com essa família? Novamente, ele responde que é uma questão cultural e não racial:

– Eu não percebo a origem, eu não pertencço aos costumes entende. Eu não falo, apesar de falar o português junto com ele, eu não falo a mesma língua; o que existe é um paralelo de cultura, no Brasil você fala português, mas não é africano.

Questionado pelo entrevistador, Paulo (16) revela que o pai de sua noiva era um sujeito simples e pacato e que não pertencia a nenhum movimento político, social e/ou étnico-racial.

Tendo em vista tudo isso, por que Paulo (16), que se coloca como não racista, quando pensa em sexo, pensa em mulher negra? Ele gosta até hoje da sua ex-noiva, mas não para casar. Ela passou, segundo ele, pela experiência do aborto porque não se cuidou,

apesar de estarem namorando há um ano e meio, indicando que ela pretendia prendê-lo:

- Ela meteu os pés pelas mãos, sem saber se vale a pena insistir, uma coisa assim: se há interesse maior ou não. Então, não sei, se foi da parte dela trancar os anticoncepcionais ou não pra ocorrer esse fato – engravidar, e nos casarmos.

Poderíamos ainda pensar que alguns relacionamentos entre homens brancos e mulheres negras chegam à esfera do sexual, mas ficam *abortados* nesse estágio, uma vez que os homens brancos, segundo este e outros depoimentos, não desejam ter filhos mestiços ou família negra.

Quanto aos casamentos intragrupais, Vainfas também aborda as críticas já realizadas por diversos autores ao modelo freyriano⁸, que adocica os rigores da escravidão colonial, por negar o preconceito racial dos portugueses e por generalizar os padrões das famílias da casa grande ao conjunto da sociedade colonial. Todavia, Vainfas (1997) acredita que Freyre tinha razão em insistir na importância da miscigenação étnica para o povoamento do território luso-brasileiro, que não se deu dada a suposta propensão lusa à miscibilidade com outras raças, mas a um projeto português de ocupação e exploração territorial até certo ponto definidos.

Dentre outros autores já citados, Vainfas (1989, 1997) é um dos que menciona recentes pesquisas apontando a existência da família ao modo cristão entre a população negra, africana e crioula, o que “muito tempo se julgou impossível, dada a predominância de homens no tráfico negreiro e a má vontade senhorial no tocante aos matrimônios entre cativos” (VAINFAS, 1997, p. 223), que, de fato, colocavam impeditivos de ordem econômica, política e ético-mo-

ral; este último impeditivo reportando-se à degradação humana do escravo, incompatível com as normas e leis do casamento.

Destacamos também Slenes (1988, 1999), Kjertive e Brugger (1991), e Mattoso (1988), que utilizaram inventários *post-mortem*, listas nominativas, revistas e jornais, e registros paroquiais como fontes de pesquisa. Esses autores revelam a possibilidade de formação e organização da família negra mesmo no período colonial, mostrando que o sistema de dominação e exploração escravagista operava de forma diferente de acordo com o tempo e espaço, não havendo um comportamento rigidamente sistematizado e padronizado para escravos e senhores.

Slenes, ao analisar as obras de Florestan Fernandes e Otavio Ianni, demonstrará que eles utilizaram, como fonte de dados, relatos de viajantes que têm os seus conteúdos afetados pelo racismo, o que contribui, segundo Slenes, para as conclusões dos autores citados em relação à organização da família escrava e da família negra no pós-abolição.

Esses autores (Fernandes e Ianni) esgotam a possibilidade da existência de família escrava, a partir das restrições do próprio sistema escravista. Assim, os contatos sexuais são definidos por eles como promíscuos, licenciosos e passam a atribuir e classificar a família negra no pós-abolição como anômica e com um caráter sociopático, oriundo da própria vivência como escravos.

Especificamente, o universo geográfico da pesquisa de Slenes (1988, 1999) são os cartórios e paróquias da cidade de Campinas, no Estado de São Paulo. Seu estudo revela que constituir família era uma das expectativas da população escrava, mas só poderia fazê-lo através do casamento, que, em princípio, era um complicador, pois não bastava o despertar dos sentimentos de um pelo outro, mas se devia obedecer a certas regras estabelecidas pelos proprietários de escravos. Apesar de a Igreja comprometer-se

em formalizar o casamento dos escravos, essas uniões só seriam realizadas entre escravos do mesmo proprietário. Não se realizavam casamentos entre escravos e libertos, nem entre escravos de donos diferentes.

Por sua vez, os escravos também tinham a sua preferência na escolha dos seus parceiros. Como casavam bem jovens, preferiam antes se casar com escravos crioulos (escravos nascidos no Brasil) do que com os africanos, que tinham mais idade, evitando riscos de viuvez prematura. Casar, para o escravo, significava dividir com sua companheira as punições e privações impostas pelas suas condições de vida, ou ainda, ganhar maior espaço de moradia.

Sexualidade, gênero e cor em outros tempos foram marcados pela sujeição dos corpos. Todavia, existiram as brechas que, para os negros escravos ou livres, sempre foram mais difíceis de serem alargadas. As escolhas, o desejo e o afeto permanecem refletindo o passado, limitando os corpos, hierarquizando as paixões.

NOTAS

¹ Este artigo é um dos capítulos da Tese, de autoria de Elisabete Aparecida Pinto – *Sexualidade na Identidade da Mulher Negra a partir da diáspora africana*, defendida em agosto de 2004 na Pontifícia Universidade de São Paulo.

² Professora Adjunta I do Colegiado de Serviço Social da Universidade Federal da Bahia, Doutora em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade de São Paulo e Sócia fundadora da FALA PRETA! Organização de Mulheres Negras

³ “Não por acaso, vale dizer, as principais fontes que permitem conhecer, com alguma sistemática, o universo das intimidades sexuais na Colônia são as fontes produzidas pelo poder, especialmente pela justiça eclesial ou inquisitorial, sem falar na correspondência jesuítica, tratados de religiosos e sermões. [...] (ou seja), às visitas do Santo Ofício, tribunal que

além de cuidar dos erros de fé propriamente ditos, imiscuiu-se também no território de certos atos sexuais assimilados a heresias⁷. (VAINFAS, 1997, p. 228)

⁴ Ver também Mott (1985, p. 58-60).

⁵ Brancas é acréscimo meu.

⁶ A respeito, ver Souza (1983).

⁷ Essa pesquisa faz parte do rol de estudos de FALA PRETA! e foi coordenada por mim em 1995, com financiamento da Fundação Ford, e realizada com a população de baixa renda residente em bairros das regiões leste e sul da cidade de São Paulo. Seu propósito era estudar as representações sociais de negros e brancos sobre o aborto, bem como a participação masculina na decisão e na experiência do aborto e no pós-aborto. Em 2002 foi publicada com o título *Ventres Livres: o aborto numa perspectiva étnica e de gênero*.

⁸ Além do próprio Vainfas (1989), alguns desses autores são Bocayuva (2001), Slenes (1998) e Parker (1991).

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Célia Maria M. de. *O negro livre no imaginário das elites (racismo, imigrantismo e abolicionismo em São Paulo)*. 1985. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, 1985.

CRESCENTE, I. Maria Rita Cambuy. *Um pouco de nossa história*. São Paulo: Congregação Missionária de Jesus Crucificado, 1980.

FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *História da sexualidade: a vontade do saber*. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

_____. *História da sexualidade II*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. *História da sexualidade III*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GIACOMINI, Sônia Maria. Aprendendo a ser mulata: um estudo sobre a identidade da mulata profissional em entre a virtude e o pecado. In: COSTA, Albertina Oliveira; BRUSCHINI, Cristina (Org.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992. p. 213-246.

_____. *Mulher e escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

HARRIS, O.; YOUNG, K. (Org.). *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama, 1979. p. 9-31.

KJERTIVE, Tânia M.; BRÜGGER, S. Compadrio: relação social e libertação espiritual em sociedades escravistas. (Campos, 1754 e 1766). *Estudos Afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 223-238, jun. 1991.

MACIEL, Cleber da Silva. *Discriminações raciais: negros em Campinas: 1888-1921*. Campinas: Unicamp, 1987.

MAESTRI FILHO, Mário José. *Depoimentos de escravos brasileiros*. São Paulo: Ícone, 1988.

MOLYNEAUX, Maxine. Mobilization without emancipation? Women's interests, state and revolution in Nicaragua. *Fem. Stud.*, v. 11, n. 2, p. 227-253, 1985.

MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MOSER, Caroline. La planificación de Género en el tercer Mundo: enfrentando las necesidades prácticas y estratégicas de género. In: GUZMÁN, V.; PORTOCARREO, P.; VARGAS, V. (Org.). *Una nueva lectura: género en el desarrollo*. Lima: Entre Mujeres: Flora Tristán, 1991. p. 55-124.

MOTT, M. L. de B. *Submissão e resistência: a mulher negra na luta contra a escravidão*. São Paulo: Contexto, 1985. (Coleção Repensando a História).

NÚCLEO DE ESTUDOS SOBRE MULHER E RELAÇÕES SOCIAIS DE GÊNERO. *Relações de gênero x relações de sexo*. São Paulo, 1989.

PARKER, Richard. *Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Best Seller, 1991.

PINTO, Elisabete Aparecida. *Etnicidade, gênero e educação: a trajetória de vida de Laudelina de Campos Mello (1904-1991)*. 1993. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, 1993.

_____. *Ventres livres: o aborto na perspectiva étnica e de gênero*. São Paulo: Fala Preta: Terceira Margem, 2002. (Coleção Falas Pretas, 1).

PRIORE, Mary del. *A mulher na história do Brasil*. São Paulo: Contexto, 1988. (Coleção Repensando a História).

QUEIROZ JÚNIOR, T. *Preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira*. São Paulo: Ática, 1975.

RIBEIRO, Ana M. R. *A imagem e o silêncio: o lugar da mulher negra no século XIX*. 1989. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1989.

SAFFIOTI, H. I. B. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

_____. Novas perspectivas metodológicas de investigação das relações de gênero. In: SILVA, Maria Aparecida de Moraes (Org.). *Mulher em seis tempos*. Araraquara: Unesp, 1991.

_____. Rearticulando gênero e classe social. In: COSTA, A. de O.; BRUSCHINI, C. (Org.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

_____. Reminiscências, releituras, reconceituações. *Estudos Feministas*, São Paulo, n. 2, p. 97-103. 1989.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica em educação e realidade. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SLENES, Robert. Lares negros, olhares brancos: história da família escrava no século XIX. *Revista Brasileira de História*, v. 8, n. 16, p. 189-204, mar./ago. 1998.

_____. *Na senzala uma flor esperança e recordações na formação da família escrava Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. (Coleção História do Brasil).

STOLCKE, Verena. *Cafecultura: homens, mulheres e capital (1850-1980)*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Racismo y sexualidad en Cuba colonial*. Madrid: Alianza, 1992.

_____. Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 101-119, jun. 1991.

VAINFAS, Ronaldo. Brasília: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: NOVAIS, F. A. (Coord.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 411-438. (Coleção História da Vida Privada no Brasil, 4)

_____. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. São Paulo: Campus, 1989.

PERCURSOS SOCIAIS DO SAMBA: DE SÍMBOLO ÉTNICO AO SAMBA DE TODAS AS CORES

Adalberto Paranhos¹

Na galeria de ícones nacionais, a invenção social do Brasil como terra do samba representa uma imagem que perdura até os dias de hoje, atravessando os tempos apesar de todos os contratemplos no terreno da música popular brasileira. Denominador comum da propalada identidade cultural brasileira no segmento da música, o samba urbano teve que enfrentar um longo e acidentado percurso até deixar de ser um artefato cultural marginal estigmatizado como “coisa de pretos e vagabundos” e receber as honras da sua consagração como símbolo nacional. Essa história, cujo ponto de partida pode ser recuado até a virada dos séculos XIX e XX, foi toda ela permeada por idas e vindas, marchas e contramarchas, descrevendo dialeticamente uma trajetória que desconhece qualquer traçado uniforme ou linear.

Os caminhos trilhados pelo samba – mais especificamente pelo “samba carioca” – estão conectados ao contexto mais geral do desenvolvimento industrial capitalista. Embora me dispense de abordar aqui, em detalhes, as transformações que estavam em andamento, aponto, de passagem, algumas mudanças fundamentais que levaram o samba – mesmo sem perder contato com suas raízes negras – a incorporar outras atitudes e outros tons. Como música popular industrializada, sua expansão girou, e nem poderia ser diferente, na órbita do crescimento da incipiente indústria de entretenimento ou, como queira, da indústria cultural. Para tanto jogaram um papel decisivo a própria urbanização e a diversificação social experimentada pelo Brasil nas primeiras décadas do século XX.

Interligada a essas transformações, a música popular, tornada produto comercial de consumo de massa, revelará a sua face de mercadoria. Pelo menos quatro fatores básicos, a meu ver, convergirão no sentido de favorecer esse processo que atingirá em cheio o samba: a) originalmente, bem cultural socializado, isto é, de produção e fruição coletivas, com propósitos lúdicos e/ou religiosos, o samba alcançou também o estágio de produção e apropriação individualizadas, com fins comerciais; b) ancorada nos dispositivos elétricos de gravação, a indústria fonográfica, com suas bases sediadas no Rio de Janeiro, avançou tecnologicamente em larga escala e conquistou progressivamente consumidores de setores médios e de alta renda; c) o autoproclamado rádio educativo cedeu passagem, num curto lapso de tempo, ao rádio comercial, que adquiriu o *status* de principal plataforma de lançamento da música popular, deixando para trás os picadeiros dos circos e os palcos do teatro de revista; d) a produção e a divulgação do samba, num primeiro momento praticamente restritas às classes populares e a uma população com predominância de negros e/ou mulatos, passaram a ser igualmente assumidas por compositores e intérpretes brancos de classe média, com mais fácil acesso ao mundo do rádio e do disco.

Não constitui novidade alguma falar sobre a conversão de símbolos étnicos em símbolos nacionais, inclusive no caso do samba. Uma extensa bibliografia já se ocupou do assunto, e não pretendo repisar, a todo instante, fatos e argumentos ao alcance de todos. O que me proponho fazer aqui consiste simplesmente em destacar apenas mais um ângulo de visão do mesmo tema, por entender que, em geral, ele não foi suficientemente explorado. Por outras palavras, sem pretensões a um trabalho de caráter musicológico, disponho-me a examinar um aspecto particular: o discurso musical de compositores e intérpretes da música popular brasileira in-

dustrializada, entre o final dos anos 20 e meados dos 40 do século XX, período que cobre desde o surgimento do “samba carioca” até sua consolidação como expressão musical de brasilidade.

Buscarei, por consequência, privilegiar os registros sonoros – a produção fonográfica – como corpo documental. Tomando como referência a audição das gravações da época, trata-se de evidenciar como, no campo de forças que se delineava na área da criação musical, o samba foi sendo inventado como elemento essencial da singularidade cultural brasileira por obra dos próprios sambistas. Obviamente não se deve ignorar a presença em cena de outros sujeitos sociais engajados nesse movimento de fabricação/invenção dessa tradição. No entanto, irei me concentrar no papel desempenhado pelos produtores/divulgadores do samba como protagonistas de uma história cujo enredo não foi ditado tão-somente pela ação das elites e/ou do Estado.

À medida que o Estado entrou em campo para empreender uma operação simultânea de institucionalização e/ou ressignificação do samba – notadamente sob o “Estado Novo” –, ele atuou de modo seletivo na perspectiva de aproximar o samba dos seus projetos político-ideológicos e de apartá-lo daquilo que era tido e havido como dissonante em relação ao ideário do governo Vargas. Esbarrando em limitações de espaço, não poderei determe na análise da ação estatal. Quero, desde já, entretanto, frisar que este texto está em sintonia com as críticas que, não é de hoje, se vêm formulando às tendências historiográficas que erigem o Estado como “o grande sujeito” ou o sujeito demiúrgico que faz a história, relegando os demais atores à condição de meros coadjuvantes, quando não de massa carente de voz própria. (SADER; POELI, 1986)

Gostaria de lembrar ainda que a ação estatal, por não ser única nem uniforme, apareceu em meio a tensões permanentes que en-

volveram o processo de legitimação do samba. Tensões presentes quer na trincheira da produção musical brasileira, quer no interior das classes dominantes e elites intelectuais, quer entre integrantes do próprio aparelho de Estado. Tensões, aliás, que se estenderão inclusive às relações entre a música popular e o “Estado Novo”, que alimentou um dia a ilusão da criação do coro da unanimidade nacional.

1 SALVE O PRAZER! – O SAMBA COMO PRODUTO NACIONAL

Nos últimos anos da década de 20 do século passado, um terremoto de efeito prolongado abalou, de alto a baixo, a música popular brasileira. Seu epicentro foi o bairro de Estácio de Sá, encravado entre o Morro de São Carlos e o Mangue, nas proximidades da zona central do Rio de Janeiro. Reduto de gente pobre, com grande contingente de pretos e mulatos, era um prato cheio para as associações que normalmente se estabelecem entre classes pobres e “classes perigosas”. Daí viverem cercados de especial atenção por parte da polícia.

Berço do novo samba urbano, o Estácio não terá, todavia, exclusividade no seu desenvolvimento. Quase simultaneamente, o “samba carioca”, nascido na “cidade”, iria galgar as encostas dos morros e se alastrar pela periferia afora, a ponto de, com o tempo, ser identificado como “samba de morro”. Até impor-se como tal e, mais, como ícone nacional, uma batalha, ora estridente, ora surda, teve que ser travada. Estava-se diante daquilo que Roger Chartier (1990, p. 17) designa como “lutas de representações”.² Tornava-se necessário remover resistências até no próprio campo de produção do samba, das gravadoras e dos hábitos musicais dos maestros.

Na corrida do samba para afirmar-se como produto nacional, era preciso saltar um sem-número de obstáculos dispostos pelo caminho. Ao focar aqui a área da produção musical, chamo a atenção para a necessidade do samba incorporar outros grupos e classes sociais, promovendo assim um deslocamento relativo de suas fronteiras raciais e sociais. Esse avanço em direção a outros territórios encontra a sua figuração simbólica mais acabada nas relações Estácio-Vila Isabel e na parceria Ismael Silva-Noel Rosa.

Estácio de Sá, centro propulsor do “samba carioca”, do “samba de carnaval” ou do “samba de morro”, era, repito, bairro de gente simples. Nele as práticas musicais das classes populares contavam com o talento de pessoas que ganhariam projeção na história da música popular brasileira, como Ismael Silva, Bide (Alcebíades Barcelos) e Armando Marçal. Esbanjando engenho e arte, os sambistas confeccionavam frequentemente seus próprios instrumentos de percussão, uma forma de tentar contornar crônicos problemas financeiros (consta, por sinal, que Bide foi o inventor do surdo de marcação utilizado nas escolas de samba, que seria feito de couro de cabrito ou de gato que por vezes se comia aqui ou ali...)³ Ao compor, em 1936, música e letra da belíssima *O x do problema*, Noel Rosa rendia-se aos encantos do samba do Estácio, que admirava de há muito. E exprimia a atração que parcela ponderável das classes médias sentia pelo novo tipo de samba que viera à tona na segunda metade dos anos 20.

Ainda na passagem das décadas de 20 e 30, componentes do Bando de Tangarás tinham lá seus pudores em mexer com “esse negócio de música” e se meter com “gente do rádio”. Tamanho preconceito de setores significativos das classes médias e das elites, em relação ao samba e a cantores profissionais de rádio, levaria o filho de um executivo de indústria, o tangará Carlos Alberto Ferreira Braga (Braguinha), a adotar o pseudônimo de João de

Barro ou mesmo de Furnarius Rufus, nome pelo qual é conhecido o pássaro joão-de-barro no jargão científico. Ele se explica: “Naquele tempo, ser compositor, ser sambista era sinônimo quase de cafajeste, de malandro, desocupado”. (BARRO, p2000)

Noel Rosa, no entanto, lançaria uma ponte entre bairros e segmentos sociais diversos, e transitaria muito à vontade entre os “bambas” do Estácio. “Poeta da Vila”, ele reconhecia como ninguém o *Feitiço da Vila* (Isabel) nos versos com os quais deu voz à sofisticada melodia de Vadico: “Quem nasce lá na Vila/ nem sequer vacila/ ao abraçar o samba/ que faz dançar os galhos do arvoredo/ e faz a lua nascer mais cedo”. Não era para menos. A Vila Isabel de fins dos anos 20 e início dos 30 transpirava musicalidade. *Point* do agito cultural, a Vila, bairro de classe média, legou à história da música e do rádio no Brasil nomes da envergadura de Almirante, João de Barro, Francisco Alves, Nássara, Cristóvão de Alencar, Orestes Barbosa, Antonio Almeida, Ciro de Sousa, J. Cascata, os irmãos Evaldo Rui e Haroldo Barbosa, Barbosa Júnior etc., mais “agregados” como Lamartine Babo e as amigas “estranhas” de Noel, recrutadas entre “gente do morro”.

Mas não se pense que a Vila cultivasse pretensões hegemônicas relativas à apropriação do samba, apesar de sua contribuição para o refinamento da canção popular no Brasil. O que se evidencia nas palavras de Noel Rosa é que o “samba carioca” não pertence ao Estácio ou à Vila Isabel. Ele é produto do Rio de Janeiro, como está dito com todas as letras em *Palpite infeliz*, com Araci de Almeida: “Salve Estácio, Salgueiro, Mangueira/ Oswaldo Cruz e Matriz/ que sempre souberam muito bem/ que a Vila não quer abafar ninguém/ só quer mostrar que faz samba também”.

Diferentemente dos compositores de sua origem social, Noel Rosa demonstrava um apego às coisas e às pessoas do subúrbio e do morro que, também sob esse aspecto, o transformava num tipo ex-

cepcional, cruzando e entrecruzando mundos distintos, numa palavra, aproximando-o como autêntico “mediador cultural”.⁴ Francisco Alves tinha um faro fora do comum para garimpar novidades e talentos onde quer que eles surgissem, para em seguida gravar discos de sucesso. Noel ia muito além: de modo mimético, integrava-se aos “sambistas de morro”, como atestam as suas parcerias com Canuto (do Salgueiro), Cartola e Gradim (da Mangueira), Ernani Silva, o Sete (do subúrbio de Ramos), Bide e Ismael Silva (do Estácio), sem falar no exímio ritmista Puruca, em Antenor Gargalhada e outros mais.⁵ Não é por si só emblemático que o ex-estudante de Medicina e boêmio Noel Rosa tivesse justamente em Ismael Silva o parceiro com quem mais músicas compôs? Justo ele, um negro pouco afeito ao trabalho, que, imbuído do orgulho de criador artístico de respeito, vivia de biscates e trapaças de jogo.

A vida e a obra de Noel Rosa fornecem um testemunho eloquente do movimento de transregionalização do “samba carioca”. Gerado numa determinada região do Rio de Janeiro, o samba migra, num processo dinâmico de constante recriação, para outras áreas da cidade. Ao mesmo tempo, conduzido pelas ondas do rádio, ele se desloca para outros lugares do País, o que elevaria o “samba carioca” à condição de samba nacional, embora não se excluam outras pronúncias ou outras dicções do samba.⁶

Esse reconhecimento está presente na linguagem musical dos sambistas. “O samba já foi proclamado/ sinfonia nacional”, enfatizavam, em 1936, por meio de Carmen Miranda, os compositores Custódio Mesquita e Mário Lago, em *Sambista da Cinelândia*. Enquanto isso, o piano de Custódio Mesquita, com sua habitual elegância, aderiu em breves passagens à pulsação rítmica da batucada. Aparentemente haviam sido derrotados os preconceitos mencionados, dois anos atrás, por Maércio de Azevedo e Francisco Matoso em *Abandona o preconceito*, com o Bando da Lua. Afinal, em 1935,

numa gravação em que música, letra e acompanhamento do conjunto regional se acham estreitamente ajustados, Carmen Miranda cantava em *Se gostares de batuque*, cuja autoria se atribui a Kid Pepe:

Oi, se gostares de um batuque/ tem batuque que é produto nacional/ sobe o morro e vai ao samba/ e lá verás que gente bamba/ está sambando no terreiro/ pois tudo aquilo é bem brasileiro.

E isso com direito, no final, a um provocativo e escrachado *yeah!*

2 YES, NÓS TEMOS SAMBA: O NACIONALISMO MUSICAL

Yes, nós temos samba. E o samba se converteria na principal peça da artilharia musical brasileira na luta desencadeada contra as “más influências” culturais norte-americanas, que, no *front* da música popular, seriam encarnadas acima de tudo pelo *fox-trot*. Se para uns era perfeitamente aceitável que o sambista e o compositor de fox habitassem uma mesma pessoa, para outros essa dualidade era intragável. Se de ambos os lados podiam-se recolher manifestações em defesa do samba como símbolo musical da identidade nacional, os usos de um ritmo de procedência estrangeira os dividiam, apesar de poderem até atuar como parceiros, como foi o caso, por exemplo, de Noel Rosa e Custódio Mesquita.

Quando se pesquisam os registros fonográficos, o que se constata é que o samba – originariamente ligado à ideia de festa regada a música – começou a ser designado como gênero específico na primeira metade da década de 10. Após conhecer um incremento substancial nos anos 20, tanto sob o rótulo de samba como de

samba carnavalesco, tornou-se hegemônico na década de 30, no terreno da produção musical brasileira.⁷

Ao se examinar a discografia brasileira em 78 rpm, verifica-se também que há elementos expressivos da penetração do *fox-trot* desde a segunda metade dos anos 10. A influência de gêneros musicais norte-americanos, com o fox à frente, acentuou-se na década de 20. Era a época da formação de diversas *jazz-bands*, dentre as quais a do Batalhão Naval do Rio de Janeiro. Nos anos 30, o *fox-trot* rodava pelo mundo com inegável sucesso e, no Brasil, sua presença continuou a crescer, notadamente na primeira metade da década, para depois voltar a estar em grande evidência até, grosso modo, o término da Segunda Guerra Mundial.

Durante esses aproximadamente 30 anos do *fox-trot* em terras brasileiras, as etiquetas dos discos aqui gravados fizeram menção a uma variada gama de foxes: fox-canção, fox-cançoneta, fox-cowboy, fox-marcha, fox-sertanejo e... fox-samba. E se ouvirão foxes nacionais e estrangeiros, no original ou em versões (em compensação, se gravarão fado-samba, guarânia-samba, mazurca-samba, samba-rumba, samba-tango e... samba-fox, sem contar samba-*boogie* e samba-*swing*).

Armado esse cenário, pode-se então compreender por que, já em 1930, num samba amaxiado de Randoval Montenegro, Carmen Miranda descarregava a ira dos nacionalistas contra o *fox-trot*, esse intruso, e espalhava aos quatro cantos que *Eu gosto da minha terra*:

Sou brasileira, reparem/ no meu olhar, que ele diz/ e o
meu sabor denuncia/ que eu sou filha deste país// Sou bra-
sileira, tenho feitiço/ gosto do samba, nasci pra isso/ o fox-
trot não se compara/ com o nosso samba, que é coisa rara.

E por aí ia esse precursor do samba-exaltação, a transbordar de felicidade com as belezas naturais do Brasil. Sem ser dado a

compartilhar de qualquer ufanismo tolo – supondo-se, é claro, a possibilidade de existir ufanismo que não seja tolo –, Noel Rosa era um dos que compactuavam, no entanto, com as restrições feitas ao modismo do *fox-trot*. Na verdade, com frequência ele torcia o nariz diante do que lhe parecesse americanizado, da mesma maneira como achava deplorável ver brasileiros cantando em outras línguas. Nas palavras dos seus melhores biógrafos, “os estrangeirismos simplesmente não combinam com seu jeito de ser. São chiquês de grã-finos e intelectuais enfatuados, pura moda, mania de exibição”. Sob a ótica de Noel, o Brasil está

[...] aqui perto, na cidade do interior, no morro, no bairro, na esquina. Ou mesmo no botequim, na gafieira, na pensão de mulheres, no carnaval, na roda de jogo, nos lugares, enfim, onde todos os brasileiros se igualam. Seu nacionalismo tem esse sentido. De gostar das ‘coisas nossas’. De preferir o samba ao *fox-trot*. (MAXIMO; DIDIER, 1990, p. 242)

Tudo isso está sintetizado de forma magistral por Noel Rosa numa composição de 1933, *Não tem tradução*, na qual música e letra se integram à perfeição num só corpo, em sua investida contra aqueles que, “dando pinote”, apenas queriam “dançar o *fox-trot*”:

Tudo aquilo que o malandro pronuncia/ com voz macia/ é brasileiro, já passou de português/ amor, lá no morro, é amor pra chuchu/ as rimas do samba não são “I love you”/ esse negócio de “alô”, “alô, boy”/ “alô, Johnny”/ Só pode ser conversa de telefone.

Música-plataforma, por assim dizer, *Não tem tradução* entrava em linha de sintonia com Macunaíma, personagem concebido pelo

modernista Mário de Andrade, que já percebera e procurava apre(e)nder as “duas línguas da terra, o brasileiro falado e o português escrito” (ANDRADE, [1893], p. 115). Como se sabe, Mário de Andrade nutria o desejo de captar a fala que nasce do Brasil popular, do “Brasil brasileiro”, como que a saborear o coco que o coqueiro dá. Nessa perspectiva, a sintaxe é submetida a um processo de abrasileiramento em busca de uma língua brasileira. E essa sintaxe, musicalmente falando, para Noel era o samba.

Ainda em *Não tem tradução*, o cinema falado era acusado como “o grande culpado” por umas tantas transformações em curso. Seria, de fato, o cinema falado o vilão apontado por Noel Rosa? Exageros à parte, era indiscutível que, ao desembarcar no Brasil em 1929 – trazendo a bordo o idioma inglês e os musicais norte-americanos –, ele contribuiria poderosamente para originar uns tantos modismos. Do cultivo da aparência física ao vestuário, passando pela incorporação de expressões inglesas à linguagem cotidiana, seu raio de influência foi amplo.

Nacionalista assumido, Assis Valente se insurgia igualmente contra esse estado de coisas. Mulato de origem humilde, que dividia seu tempo entre a arte de fazer prótese dentária e a arte de compor, ele aconselhava em *Good-bye*, uma marcha de 1932: “*good-bye, boy, good-bye, boy!* deixa a mania do inglês/ fica tão feio pra você/ moreno frajola/ que nunca frequentou/ as aulas da escola”. Aliás, já na sua estreia em disco, com *Tem francesa no morro*, ele confiava a Araci Cortes, estrela cintilante do teatro de revista nas décadas de 20 e 30, a missão de mostrar, com muita graça, que samba e “morrô” (ou seria “morreau”?) não rimavam com França: “*vian/ petite francesa/ dancê! le classiquel/ em cime de mesa*”. Alguns anos mais tarde, em *Oui... oui...*, Floriano Pinho, por intermédio de Sônia Carvalho, voltaria a bater na mesma tecla: “As francesas sambando/ eu fiquei a sorrir/ marcação de bailado/ à

moda *chic* de Paris!/[...] no Brasil o samba é patenteado/ e nós, os brasileiros, somos diplomados”.

As consequências da chegada do cinema falado ao Brasil não se resumiam, contudo, ao domínio dos costumes. Ela provocou, no começo dos anos 30, desemprego em massa de instrumentistas, até então habitualmente convocados para trabalhar nas salas de projeção ou nas salas de espera dos cinemas. O número de músicos atirados ao “completo abandono” era calculado em cerca de 30.000 por todo o País. Daí uma manifestação de protesto da corporação musical do Rio de Janeiro, empenhada em assegurar espaço para a apresentação de orquestras típicas nacionais. (CABRAL, 1997, p. 137-139) A ideia que animava os músicos brasileiros era a de fazer frente às *jazz-bands*, estrangeiras ou nacionais, surgidas sob inspiração do figurino norte-americano, bem como às orquestras típicas argentinas. Mas a proposta, por falta do esperado amparo oficial, caiu no vazio.

O panorama musical brasileiro da época era, obviamente, um campo de forças, com suas disputas e concorrências. O samba, hegemônico, não reinava sozinho, como também é óbvio.⁸ O levantamento dos gêneros musicais veiculados no mundo dos discos indicava, em segundo lugar, a gravação de marchas (por sinal, era muito comum a dobradinha samba-marcha em cada lado dos discos em 78 rpm, especialmente nos meses que antecediam o carnaval). Gravavam-se em grande quantidade canções, valsas (estas quase exclusivamente de autores nacionais), músicas sertanejas ou regionais (agrupando muitos gêneros ou subgêneros). Sem o mesmo peso quantitativo de antes, o choro era outra modalidade sempre presente, inclusive sob a nova denominação de sambachoro. Já o samba-canção, que despontara como rubrica musical em 1928, ainda contava com um número de registros relativamente reduzido.

O fado, o tango e o *fox-trot* eram, sem dúvida, os gêneros populares estrangeiros mais em voga nos anos 30, no Brasil. A maior influência, entretanto, continuava a ser exercida pelos *foxes*, nacionais ou estrangeiros (incluindo-se versões de João de Barro, Alberto Ribeiro, Lamartine Babo e Orestes Barbosa, muitas delas de filmes musicais norte-americanos). O versionista-mor do momento era Osvaldo Santiago, posto ocupado por Haroldo Barbosa na década de 40. Mesmo Orestes Barbosa, nacionalista até a medula, figurou como co-autor de *fox*-canções e de *fox-trots*, em parceria com o maestro J. Tomás. Chegariam ao ponto de compor um *fox*-samba, *Flor do asfalto*, em 1931. Nesse terreno, todavia, ninguém excedeu musicalmente em qualidade Custódio Mesquita, com impecáveis composições em que dava mostras da assimilação criativa de procedimentos musicais norte-americanos, tal como em *Nada além* (dele e Mário Lago) e *Mulher* (dele e Sadi Cabral).

Nesse cenário, de novo se pode recorrer a Noel Rosa como uma espécie de tipo-ideal weberiano da trincheira do samba. O exame da sua obra é um atestado disso. Num esforço de recuperação meticoloso, João Máximo e Carlos Didier (1990) arrolaram 259 canções de Noel. A imensa maioria de suas composições é constituída por sambas, 164 ao todo, dos quais, na prática, se se considerar a existência de diversas parcerias fictícias, cerca de metade é tão somente dele. Bem mais abaixo aparecem as marchas, 31 no total, 23 delas em regime de parceria. Todos os demais gêneros têm uma presença pouco significativa no conjunto da produção de Noel.

O nacionalismo popular de Noel, contudo, não se permite arrebatamentos ou derramamentos grandiloquentes. O Brasil lhe deu régua e compasso para desenhar o “Brasil de tanga”, o Brasil da “prontidão”. De olhos voltados para o corpo-a-corpo do dia-a-dia, seu universo é povoado pela mulher, pelo pandeiro, batuque, violão, prestamista e vigarista, como em *Coisas nossas*, que ele canta com

sua voz pequena e em tom coloquial: “malandro que não bebe/ que não come/ que não abandona o samba/ pois o samba mata a fome/ [...] e o bonde que parece uma carroça/ coisa nossa, muito nossa”.

Noel Rosa, Ari Barroso, João de Barro, Alberto Ribeiro e muitos outros tinham em comum traços nacionalistas, mais ou menos pronunciados, e, quaisquer que fossem as diferenças que os separassem, elegiam o samba como produto nacional. Com a marchinha *Yes! Nós temos bananas...* (interpretada por Almirante) êxito carnavalesco de 1938 em diante, João de Barro e Alberto Ribeiro faziam uma réplica a um *fox-trot* que deu volta ao mundo, *Yes! We have no bananas*, de Frank Silver e Irving Cohn. Isso equivalia a um brado nacionalista de quem se sabia subdesenvolvido, sim, mas achava, ainda assim, razões para se orgulhar de seu país: “*Yes! nós temos banana/ banana pra dar e vender/ banana, menina/ tem vitamina/ banana engorda e faz crescer.*” E, musicalmente, quem ia para o trono no Brasil era, de fato, o samba, como cantava Almirante em *Touradas em Madri*, da mesma dupla que se celebrizou com suas marchas:

Eu conheci uma espanhola/ natural da Catalunha/ queria
que eu tocasse castanhola/ e pegasse o touro à unha/
caramba/ caracoles/ sou do samba/ não me amoles/ pro
Brasil eu vou fugir/ isso é conversa mole/ para boi dormir.

3 ESSA GENTE BRONZEADA: O SAMBA E A MISTIÇAGEM

A escalada do samba para obter seu lugar ao sol entre os símbolos nacionais levou-o a percorrer territórios minados. Sofrendo nos primeiros tempos com as investidas policiais, que não poupavam a malandragem e a capoeiragem, ele foi achincalhado como

“coisa de negros e de vadios”. O violão, companheiro das horas certas e incertas, foi desqualificado como “instrumento de capadócios”.⁹

O reconhecimento de que o samba era negro de nascença provinha inclusive de compositores e intérpretes brancos que não viam nisso, necessariamente, algo de negativo. Como no amaxiado *O nego no samba* (de Ari Barroso, Luiz Peixoto e Marques Porto), com Carmen Miranda, que zombava, em 1929, da falta de jeito dos brancos ao caírem no remelexo do samba: “Samba de nego/ quebra os quadri/ Samba de nego/ Tem parati/ [...] Num samba, branco se escangaia/ Num samba, nego bom de saia/ Num samba, branco não tem jeito, meu bem/ Num samba, nego nasce feito”. Coisa de nego que envolve negaça (sedução, provocação, requebro) e parati (cachaça) para festejar o momento lúdico, eis, em suma, o retrato falado do samba. Poucos anos depois, já não seria esta a imagem que outros compositores fariam dele.

Na realidade, o samba – no seu fazer-se e refazer-se permanente – ia incorporando outra tez e outro tom, quer dizer, outras dicções e tonalidades, imerso num processo simultâneo de relativo embranquecimento e empretecimento dos grupos e classes sociais que lidavam com ele. Sua prática o conduzia rumo a direções opostas e complementares, tecendo a dialética da unidade dos contrários, tão bem expressa nas contraditórias trocas culturais realizadas entre as classes populares e as classes médias. Pavimentava-se o caminho para a entronização do samba como ícone cultural de toda a nação e não apenas desse ou daquele segmento étnico ou social.

Testemunha ocular e ativo participante dessa história da nacionalização do samba, Orestes Barbosa prestava o seu depoimento (na voz de Araci Cortes) em *Verde e amarelo*, calçado em música de J. Tomás, revelando, em 1932, sinais de um novo tempo:

Vocês quando falam em samba/ trazem a mulata na frente/ mas há muito branco e bamba/ que no samba é renitente/ não me falem mal do samba/ pois a verdade eu revelo/ o samba não é preto/ o samba não é branco/ o samba é brasileiro/ é verde e amarelo.

Para acentuar o clima nacionalista, essa gravação é entrecortada por acordes do hino nacional. E mais: nos versos seguintes (“nesta terra de palmeiras/ onde canta o sabiá/ as almas das brasileiras/ são da flor do resedá”) há uma citação de *Canção do exílio*, de Gonçalves Dias, poeta romântico repetidamente parodiado pelos modernistas. Nada aí é casual: o arremate recorda a coloração amarela da flor do resedá.

O Brasil parecia se encher de cores, a julgar ainda pela denominação de algumas formações musicais, como o Grupo Verde e Amarelo, a Dupla Preto e Branco e a Dupla Verde e Amarelo. Tudo isso devia ser sintoma de alguma coisa. Sintoma da mestiçagem que passou a ser cantada e decantada como nunca se viu por estas terras. Sua trilogia pode ser buscada, por exemplo, na sequência das marchas compostas por um dos maiores nomes dos carnavais brasileiros, o branco Lamartine Babo, originário da classe média. Em *O teu cabelo não nega* (dele e dos Irmãos Valença), de 1931, a mulata é reverenciada. No ano seguinte ela cede seu lugar à *Linda morena*. Em 1933 ele cantaria *Dá cá o pé... loura* (dele e de Alcir Pires Vermelho).

Em síntese, o que se tematizava musicalmente não era senão o caráter “misto”, “multirracial” da sociedade brasileira. A miscigenação, ora execrada, ora enaltecida, permanecia no centro de debates intelectuais que punham à mostra como a questão da identidade nacional se ligava umbilicalmente à temática racial. O antropólogo Gilberto Freyre (1933) louvaria a miscigenação brasileira

como a simbiose de negros, índios e brancos com final supostamente feliz na história do Brasil.¹⁰ Simbiose que seria retratada por Almirante em mais uma marcha de Lamartine Babo, *Hino do carnaval brasileiro*, na qual ele resume, de certa forma, suas três composições anteriores e joga com outros símbolos nacionais: “salve a morena!/ a cor morena do Brasil fagueiro/ [...] salve a loirinha!/ dos olhos verdes, cor das nossas matas/ salve a mulata!/ cor do café, a nossa grande produção”.

Outros autores consagrariam indistintamente as loiras e as morenas, como Jaime Brito e Manezinho Araújo em *Lalá e Lelé*, com Luiz Barbosa. Cantor cheio de bossa, criador do samba de breque, Luiz Barbosa batucava na copa de seu chapéu de palha – “instrumento de percussão” patenteadado por ele – para homenagear alegremente a loira Lalá e a morena Lelé, “duas garotas do desacato”, que “quando caem no samba/ [...] provocam até cenas de pugilato”.

O leque da miscigenação na música popular se abre por inteiro, todavia, na marcha *É do barulho* (de Assis Valente e Zequinha Reis), com o Bando da Lua. Nela se encontram referências explícitas às morenas, loiras, mulatas e crioulas. E se afirma, em alto e bom som: “sou pacificador/ não quero brigar/ por causa de cor/ [...] todas elas são rainhas/ de igual valor”. O Bando da Lua interpreta essa canção harmonizando vozes da mesma maneira como idealmente se harmonizam cores e raças no Brasil.

Esse policromatismo, base sobre a qual se erigiu o mito da democracia racial brasileira, consistia num dos pontos de partida de reflexões político-sociais de pensadores ideologicamente comprometidos com a ditadura estado-novista. Cassiano Ricardo não se cansava de elogiar o “berreiro cromático” ou o “escândalo” de cores chamado Brasil. Nacionalista de corte autoritário, à moda dos ideólogos de Estado,¹¹ ele, ao reescrever a história do Brasil, enfatizava: “parece que Deus derramou tinta por tudo”. Da

exaltação à natureza à exaltação da fábula das três raças (índios, negros e brancos) era um passo: “todas as cores raciais na paisagem humana”. (RICARDO, 1940, p. 500-501)

Mas nem tudo era consonância quando a questão dizia respeito à raça e ao samba. Vozes dissonantes também se faziam ouvir, quebrando a aparente harmonia estabelecida. No palco de disputas montado em torno dos destinos da música popular não faltaram ataques de fundo racista. O samba do morro, por exemplo, ficou sob a alça de mira de articulistas inconformados com a propagação dessa “coisa de negros”. Um deles, Almeida Azevedo, pegava pesado contra esse estilo de samba ao escrever, em março de 1935, na revista *A Voz do Rádio*. Qualificava-o de “maltrapilho, sujo, malcheiroso”, incriminando-o como o “irmão vagabundo” do samba “que não quer limpar-se nem a cacete”. Daí apelar para os responsáveis pelas emissoras de rádio: “o rádio pode, se o quiser, higienizar o que por aí anda com o rótulo de *coisas nossas* a desmoralizar a nossa cultura e bom gosto”. (CABRAL, 1996, p. 55)

Isso representaria, aos olhos desses críticos “refinados”, um desacato aos nossos padrões de civilidade. Desacatar, aliás, era um verbo muito conjugado por sambistas ao fazerem alusão a mulatas do desacato, a sambas que desacatavam, no sentido de “botar pra quebrar”. Nessas circunstâncias é que, na esteira do sucesso que Carmen Miranda começava a alcançar nos Estados Unidos, foi detonada, em meados de 1939 – por intermédio de *A Noite* e *O Jornal* –, uma polêmica que tinha como contendores Pedro Calmon e José Lins do Rego. Um, historiador, que não escondia seus pressupostos racistas, outro, romancista, ambos preocupados com o samba.

José Lins não deixava por menos ao desferir suas críticas àquele filho dileto das classes dominantes baianas: “o sr. Pedro é contra o samba. [...] quer que se extinga de nossa vida essa coisa vil e negra que é a música brasileira”. Pedro Calmon se defendia, fazendo vir

à tona seus pressupostos racistas: “Denunciei não o samba, porém o batuque e onomatopeias que lembram, ao luar da fazenda, o perfil sombrio da senzala”. Nada poderia haver de pior para a imagem do País: “lá fora nos tomarão como pretos da Guiné ou hotentotes de camisa listrada. [...] Em vez de parecer o que chegamos a ser – um povo de cultura e ambiciosa civilização [...]”.¹²

Tal debate se vinculava, pelo menos em parte, a outra discussão que, volta e meia, sacudia a música popular ao longo dos anos 30. Entrava então em pauta a “higienização”, o “saneamento” do samba ou, no dizer de Almirante (1977, p. 146), a necessidade de “regeneração dos temas poéticos da música popular”. Vale relembra que, quando o mulato semialfabetizado Wilson Batista compôs, em 1933, *Lenço no pescoço*, cantado malandramente por Sílvio Caldas, esse samba desatou uma controvérsia que se arrastou por algum tempo. Nele Wilson Batista referia-se a um determinado tipo de malandro em tom de glorificação: “meu chapéu de lado/tamanco arrastando/ lenço no pescoço/ navalha no bolso/ eu passo gingando”. A reação foi imediata. Orestes Barbosa, na sua pioneira coluna de rádio no jornal *A Hora*, estrilou: “num momento em que se faz a higiene poética do samba, a nova produção de Sílvio Caldas, pregando o crime por música, não tem perdão”. (apud CABRAL, 1990, p. 118) E tanto não teve perdão entre os guardiães dos bons costumes que a comissão de censura da Confederação Brasileira de Radiodifusão vetou sua irradiação.¹³

Outro defensor do saneamento e/ou da desodorização musical do Brasil era Joubert de Carvalho. Filho de fazendeiro, médico, socialmente muito bem relacionado, ele apreciava músicas eruditas. Sem maior intimidade com o samba, seu forte eram as composições românticas, “músicas para uso interno”. Numa década de inequívoco domínio do samba como gênero musical, Joubert de Carvalho propunha um deslocamento do eixo sobre o qual se apoi-

ava a música popular brasileira e, em descompasso com os adeptos da miscigenação, clamava pela valorização da raça branca. Em *Sai da toca, Brasil!*, de 1938, afirmava, pela boca de Carmen Miranda, que senzala, macumba, o bater o pé no chão, tudo isso pertencia ao passado: “a dança agora é no salão”. Para elevar o Brasil ao foro de civilidade,urgia trocar a favela pelo arranha-céu. E ponderava: “Brasil das avenidas/ da praia de Copacabana e do asfalto/ a tua gente branca e forte/ ninguém cantou ainda bem alto.” Em tempo: *Sai da toca, Brasil!* era uma rumba...

A resposta não se fez por esperar. Vestindo a carapuça, Nelson Petersen, integrante do Bando Carioca, replicou, também com Carmen Miranda, num diapasão francamente nacionalista. Em *Quem condena a batucada* ele ia direto e reto ao assunto: “quem condena a batucada/ dessa gente bronzeada/ não é brasileiro/ e nada mais bonito é/ que um corpo de mulher/ a sambar no terreiro”. Era uma quimera, no seu entender, alguém pensar em acabar com o samba e a malandragem. O samba que, frisava Nelson Petersen, “nasceu num cruel barracão” e “foi educado sambando no chão/ com a gente de cor”.

Por um tempo as resistências ainda iam estalar, aqui ou ali. Todas elas, no entanto, seriam insuficientes para barrar a consagração do samba como símbolo nacional e ícone musical da mestiçagem. Com tudo o que Carmen Miranda pudesse ter de expressão caricatural, característica de um “exotismo apimentado” (basta mencionar a salada de frutas que carregava sobre a cabeça, a sua imagem mais difundida no exterior), ela não deixou de personificar o paradigma mestiço. Como sublinha Hermano Vianna (1995, p. 130), “branca européia, Carmen Miranda não via nenhuma contradição em se vestir de baiana (usando a roupa ‘típica’ das negras da Bahia), ou em cantar ou dançar samba (música de origem negro-africana)”.

Nesse contexto, afinal, “chegou a hora/ dessa gente bronzada/ mostrar seu valor”, como reivindicou Assis Valente na esfuziante *Brasil pandeiro*, gravada pelos Anjos do Inferno. Os ganhos advindos da nacionalização do samba não foram, porém, divididos na sua justa proporção. Os cantores brancos de classe média com certeza estavam entre os que mais tiraram proveito do fato do samba atingir a crista do sucesso. Multiplicavam-se as queixas de compositores das classes populares sobre a dificuldade de acesso às gravadoras, que acumularam lucros e mais lucros com a exploração do trabalho alheio. Criadores do nível de Bide e Marçal, de origem negra, se profissionalizaram, quer em rádios quer em gravadoras, figurando como simples acompanhantes. Eles, os bambas, relegados a pano de fundo como ritmistas [...].¹⁴ Por sua vez, os proprietários das emissoras de rádio lançaram mão até de *lockout* a fim de conservar no mais baixo patamar possível a remuneração dos direitos autorais.¹⁵ Enfim, nada de novo sob o sol. Na sociedade de classes a acumulação do capital se dá, em regra, exatamente assim.

4 MULATO FILHO DE BAIANA E GENTE RICA DE COPACABANA: O SAMBA DE TODAS AS CLASSES

Mesmo com a desigualdade que imperava na hora da distribuição dos lucros gerados pela rede de negócios em volta da mercadoria samba, este, em termos gerais, se converteria em ponto de atração e de encontro das mais diferentes classes sociais. Um Brasil, digamos, pluriclassista se reuniu e se conciliou ao redor do samba. Moda que se espalhava, sua mobilidade social abarcava amplos segmentos, como já documentava Josué de Barros numa composição de 1929, o choro *Se o samba é moda* (lado B do disco de estreia de Carmen Miranda): “O samba era/ original dança dos

pobres/ E, no entanto, hoje/ vive nos salões mais nobres/ [...] ainda há quem diga/ que o samba não tem valor/ mas lá se encontra/ o deputado e o senador”.

Novos cenários acolhiam o samba entre fins dos anos 20 e princípio da década de 30. E eles não passaram despercebidos a observadores atentos da cena musical, como Pixinguinha e Cícero de Almeida (Baiano). Na interpretação despojada de Patrício Teixeira, o partido-alto *Samba de fato* (que era, de fato, um sambachoro), de 1932, registrava: “Samba do partido-alto/ só vai cabrocha/ que samba de fato (estribilho)// Só vai mulato filho de baiana/ e a gente rica de Copacabana/ dotô formado de ané de oro/ branca cheirosa de cabelo louro, olé”.

Apesar de reconhecer que “no samba nego tem patente” e, mais, que no samba sem cachaça “a boca fica com um gosto mau/ de cabo velho de colher de pau”, celebrava-se o conagraçamento social promovido por esse ritmo que se nacionalizava. É como se, do subúrbio à “cidade”, ninguém conseguisse escapar à sua pulsação, fruindo o *Sabor do samba*, título de uma composição, de 1935, assinada por Kid Pepe e Germano Augusto e cantada por Patrício Teixeira: “Peço licença pra dizer/ que hoje em dia/ o samba lá no morro/ também tem sua valia/ eu fui a um samba/ na alta sociedade/ vendo sambista de *smoking*/ eu me senti à vontade”.

Se nesses exemplos de conciliação social, via samba, os sambistas comemoravam, em última análise, o reconhecimento por outras camadas sociais da importância da sua criação, haverá casos, no campo da produção musical, em que se procurará deliberadamente, de forma programática, a harmonização das classes sociais. É o caso do compositor e regente da área erudita Heitor Villa-Lobos, empenhado em puxar o coro da unidade nacional. Na sua visão, afinada com a de outros músicos modernistas, a música deveria servir como uma alavanca para a integração social e política sob a batuta estatal

e como instrumento de exaltação da disciplina e do civismo. (CONTIER, 1988; WISNIK, 1983, p. 178-190)

Pelo mundo afora estava na ordem do dia o combate sem tréguas à luta de classes com o objetivo de impedir o avanço da “barbárie comunista”. E para tanto, como garantia, num discurso de 1937, o futuro ministro da Justiça estado-novista Francisco Campos, sabia-se a que recorrer, pois só “o corporativismo interrompe o processo de decomposição do mundo capitalista previsto por Marx como resultante da anarquia liberal”. (CAMPOS, 1940, p. 62)

Enquanto isso, sem maiores preocupações com os problemas políticos conjunturais, os sambistas iam, na prática, ao som da batucada, aproximando as classes sociais. Até no plano estritamente sonoro tal fato podia ser percebido, por exemplo, com os rearranjos feitos, no decorrer do tempo, na composição da família instrumental do samba. Ao se referir ao conjunto Gente do Morro – um grupo regional cujas gravações vão de 1930 a 1934 e cujo nome, a julgar pela procedência de seus componentes fixos, era mais uma espécie de fachada comercial –, Tinhorão chama a atenção para a simbiose musical que ele representava:

[...] o que o conjunto Gente do Morro fazia – e isso era de fato novidade – era realizar a fusão dos velhos grupos de choro à base de flauta, violão e cavaquinho com a percussão dos sambas populares herdeiros dos improvisos das rodas de batucada, com base em estribilhos marcados por palmas. Sob o nome logo popularizado de conjunto regional, o que tais grupos vinham a realizar (o próprio líder do Gente do Morro à frente, com seu depois famoso Conjunto de Benedito Lacerda) era o casamento da tradição do choro da pequena classe média com o samba das classes baixas. (TINHORÃO, 1990, p. 234)

A adesão da classe média ao samba, em meio à sua recriação incessante, contou com exemplos notáveis. Sem falar novamente de Noel Rosa, podem ser lembrados os bacharéis em Direito Ari Barroso e Mário Lago, o médico homeopata Alberto Ribeiro, além de Custódio Mesquita, moço de “boa família”, regente diplomado pela Escola Nacional de Música, e muitos outros. No nível estilístico, uma evidência a mais se corporificou na aparição, em 1928, de um gênero ou subgênero musical – o samba-canção – que buscava maior apuro melódico e que teve como marco *Ai, ioiô*, de Henrique Vogeler. Lançada com sucesso a partir de 1929, sob quatro títulos diferentes e, na falta de uma, ostentando três letras, sua versão definitiva – com o título de *Iaiá* – surgiu em março desse ano, com uma dicção interpretativa um tanto quanto operística de Araci Cortes, escorada por um acompanhamento da Orquestra Parlophon com acento amaxixado.

O samba-canção – estilo particularmente adequado ao período de entrecarnavais, e que fazia parte do conjunto das então denominadas músicas de-meio-de-ano – de início deslancharia junto a compositores que sabiam ler música (como Ari Barroso e Custódio Mesquita), alguns inclusive com formação erudita. Posteriormente, num movimento de sentido contrário ao do samba, *stricto sensu*, ele expandiria seu alcance em direção às classes populares. Historicamente, Cartola e Nelson Cavaquinho são exemplos marcantes desses intercâmbios culturais, testemunhados por Roberto Martins e Waldemar Silva em *Favela*, de 1936, ao cantarem, via Francisco Alves, a “favela dos sonhos de amor/ e do samba-canção”.

As relações entretidas entre a classe média e a “gente do povo” estão flagradas em diversas canções. Não foram Vadico e Noel Rosa, dois compositores provenientes das camadas médias da sociedade, que, em *Feitiço da Vila* (com João Petra de Barros), já afirmavam que “lá em Vila Isabel/ quem é bacharel/ não tem medo

de bamba”? Três anos depois, em 1937, com sua veia satírica saltada, Assis Valente produziria mais uma de suas brilhantes crônicas/críticas musicais de costumes. Na berlinda, um acontecimento que se integrara à vida cotidiana: a escapada de doutores de classe média, fantasiados de malandros, que se entregavam ao reinado da folia nos dias de carnaval. *Camisa listada*, apesar da rejeição que sofreu da parte de diretores de gravadoras, acabou sendo gravada por Carmen Miranda ante a insistência de Assis Valente e obteria enorme sucesso. Mais ainda: com esse samba-choro perpetuou-se uma das mais memoráveis interpretações da “pequena notável”, encarnando, aí, a graça em pessoa:

Vestiu uma camisa listada e saiu por aí/
Em vez de tomar chá com torrada/
Ele bebeu parati/
Levava o canivete no cinto/
E um pandeiro na mão/
E sorria quando o povo dizia/
Sossega leão, sossega leão//
Tirou o anel de doutor/
Para não dar o que falar/
E saiu dizendo/
Eu quero mamar/
Mamãe, eu quero mamar.

Esse estado de coisas, é lógico, só jogava a favor da nacionalização do samba, na medida em que apagava as linhas demarcatórias que pudessem subsistir, dificultando o livre tráfego do samba pela sociedade. E sem isso dificilmente o samba exibiria suas credenciais de “coisa nossa”. Afinal, como demonstrou Hermano Vianna (1995), múltiplos sujeitos sociais intervieram nesse processo, dentre os quais se deve mencionar “negros, ciganos, baianos, cariocas, intelectuais, políticos, folcloristas, compositores eruditos, franceses, milionários, poetas”. Vem daí que “o samba não se transformou em música nacional através dos esforços de um grupo social ou étnico específico, atuando dentro de um território específico”. Do mesmo modo, complementa esse antropólogo, “nunca existiu um samba pronto,

‘autêntico’, depois transformado em música nacional. O samba, como estilo musical, vai sendo criado concomitantemente à sua nacionalização”. (VIANNA, 1995, p. 151)

Nada disso, porém, significa que tivesse se evaporado, como que por efeito de um passe de mágica, todo e qualquer ressentimento de classe ou a percepção da discriminação social/racial. As contradições inerentes a uma sociedade assentada nas desigualdades compunham, evidentemente, o dia-a-dia dos sambistas. E Assis Valente, por exemplo, não engolia aquilo que afetava, em especial, as pessoas simples. Assim, em *Isso não se atura*, de 1935, com Carmen Miranda, depois de, sintomaticamente, atirar farpas visando ao pessoal do Café Nice, ele atacava a questão da desigualdade social ou do tratamento diferenciado dispensado pela polícia. Determinados comportamentos dos sambistas populares, “a polícia não consente/ aparece o tintureiro (carro de polícia, camburão)/ e seu guarda leva a gente”, denunciava o autor. Por outro lado, completava, “eu já fui numa macumba/ que no fim o pau comeu/ mas foi entre gente fina/ e a polícia não prendeu”.

Apesar da nacionalização do samba em marcha, ainda se guardava, nos setores populares, uma certa distância dos “penetras” de outras classes. Vestígios disto são captados também em *Você nasceu pra ser grã-fina*, numa gravação de Carmen Miranda. Nessa composição, Laurindo de Almeida zombava de uma madame que teimava em aprender samba, sem voz, sem ritmo, nem nada que a credenciasse a tanto: “se compenetre/ que o samba é alta bossa/ e é pra nego de choça/ que não fala o inglês”. Na mesma linha, na outra face desse disco de 1939, o mesmo autor retratava um *Mulato antimetropolitano* “que não gosta da cidade”, “dispensa o cinema/ e neres (nada) de fox-trot/ é do samba-canção/ [...] e hoje ele vive no morro/ onde há samba pra cachorro/ e o povo é mais igual”. (ALMEIDA, 1939)

Embora esses exemplos revelem que o discurso musical dos sambistas não atingira um grau de uniformidade plena, não há como descartar que o tom preponderante apontava para uma relativa comunhão de classes em torno do samba. Quanto a isso, reafirmo algo que me parece crucial. O samba, ao extrapolar os territórios e os grupos sociais de onde se originou, era motivo de orgulho para os sambistas. Numa palavra, ele atuava como fator de afirmação e de identificação sociocultural de grupos e classes sociais normalmente marginalizados na esfera da circulação dos bens simbólicos. Eles assistiam, com justa satisfação, à transformação, seja lá como for, da obra brotada do seu talento em símbolo de brasilidade.

Custódio Mesquita soube interpretar como poucos esse sentimento que tomava conta dos construtores do samba em geral, aqui incluída a parcela das classes médias que ele próprio exprimia. Sua canção *Doutor em samba*, de 1933, é por si só eloquente, não fora ainda a performance do mestre do canto-falado, Mário Reis, bem como a participação primorosa dos Diabos do Céu no acompanhamento:

Sou doutor em samba/ quero ter o meu anel/ tenho esse direito/ como qualquer bacharel/ vou cantar a vida inteira/ para meu samba vencer/ é a causa brasileira/ que eu quero defender// Só o samba me interessa/ e me traz animação/ quero o meu anel depressa/ pra seguir a profissão.
(MESQUITA, p1933)

O protético Assis Valente, outro doutor não-doutor, manifestava igualmente o sentimento de superioridade dos sambistas na arte de criar música popular. Os termos eram praticamente equivalentes. No clássico *Minha embaixada chegou*, de 1934, levado ao disco por Carmen Miranda, ele recordava que “não tem doutores

na favela/ mas na favela tem doutores/ o professor se chama bamba/ medicina na macumba/ cirurgia lá é samba”.

Paralelamente, no próprio solo do samba despontariam mediadores políticos e culturais, dentre os quais Paulo da Portela talvez fosse o mais emblemático. Homem muito chegado à imprensa, constantemente em contato com as autoridades, cumpriu a função de aproximar grupos e classes sociais distintos, contribuindo, à sua maneira, para a maior aceitação do samba. Como frisa Sérgio Cabral (1984, p. 2), “a sua luta consistia em tirar as escolas (de samba) da marginalidade e que não fossem mais olhadas como antro de malandros e desordeiros”. Nesse particular certamente haveria um vasto campo de entendimento entre o mundo do samba e o *grand-monde*. E o Estado brasileiro não tinha por que não aplaudir iniciativas do gênero.

Do mesmo modo, soavam, em mais de um sentido, como música, aos ouvidos das classes dominantes e dos governantes, palavras como as do ex-capoeirista Heitor dos Prazeres em favor da regeneração do malandro. É “doloroso”, “vergonhoso”, “não é negócio ser malandro”, pregava ele em *Vou ver se posso*, com Mário Reis, enquanto expressava a confiança de que, com trabalho, tudo mudaria. Como quem se demite da malandragem, anunciava em 1934: “eu vou deixar esta vida de vadio/ ser malandro hoje é malhar em ferro frio”. E ainda estávamos um tanto quanto distantes da cruzada antimalandragem patrocinada pelo “Estado Novo”, quando, em nome da unidade nacional, todos foram convocados, para dizer o mínimo, a engrossar as fileiras do exército da produção em prol do “progresso nacional”.

5 OS SAMBAS DA MINHA TERRA: ACORDES FINAIS

O(s) território(s) do(s) samba(s) permanecerá(ão) em aberto, dotado(s) de fronteiras móveis, nele(s) tendo lugar sempre novos

rounds das “lutas de representações”. Basta lembrar que, no momento em que a Bossa Nova, a partir do final dos anos 50, avançou o sinal e dilatou o universo do samba, inúmeras foram as reações de indignação das forças sociais esteticamente mais conservadoras, deflagrando-se um debate musical em escala jamais vista neste País. (PARANHOS, 1990)

No período a que me restringi neste texto, a vigência do “Estado Novo” e a relação especial que ele estabeleceu com a música popular constituem tema do maior interesse para a análise dos canais institucionais de comunicação que se criaram entre as agências estatais e a produção/difusão do samba. Deliberadamente, pus de lado o enfrentamento dessa questão por não poder, aqui, ir além de uns tantos limites, embora sem ignorar que o Estado, desde meados da década de 30, começava a emitir claros sinais de aproximação com a área da música popular (a oficialização do desfile de carnaval pela Prefeitura do Distrito Federal, em 1935, é um indicador disso).

O samba, que já chegara aos cassinos e às telas de cinema, conhecerá, sob o “Estado Novo”, o momento de consolidação da sua afirmação como símbolo musical nacional. Despido, pelo menos na versão oficial, dos pecados de origem que o mantiveram à margem dos lugares respeitáveis, o samba ganhava terreno. Não por acaso, esse será o período do florescimento de uma grande safra de sambas cívicos, os chamados sambas-exaltação, dentre os quais sobressairá *Aquarela do Brasil*, de Ari Barroso, como exemplo mais bem acabado. Essa composição exalava o espírito oficial da época, mesmo sem conter, é bom que se diga, qualquer referência ao regime estado-novista.

Com um ar grandiloquente, típico de quem transportou para o campo da música popular a “estética monumental”, essa fornada de sambas-exaltação recorrerá a clichês do ufanismo tupiniquim.

Da exaltação à natureza se passaria, sem nenhuma dificuldade aparente, à exaltação mais ou menos explícita da vida política brasileira (subentenda-se, do regime político instituído). Tal foi o caso de *Brasil!* (de Benedito Lacerda e Aldo Cabral), ou ainda de *Brasil, usina do mundo* (de João de Barro e Alcir Pires Vermelho), samba que nos coloca diante de trabalhadores cantando felizes, parceiros ou, mais do que isso, cúmplices dos novos tempos simbolizados pelo “Estado Novo”.

O nacionalismo espontâneo de compositores de extração popular e/ou de classe média, que se orgulhavam da sua condição de criadores do samba, era, portanto, ressignificado, em sintonia com a política cultural estado-novista. Ao mesmo tempo, as temáticas da mestiçagem e da conciliação de classes eram retrabalhadas pelos ideólogos do regime, tendo em vista o enaltecimento da democracia racial e da democracia social supostamente existentes no País.

Nem tudo, porém, acontecia ao sabor dos desejos dos governantes ou dos defensores do “Estado Novo”. O Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) procurava, seja por meio de políticas de aliciamento, seja por meio de uma censura férrea, coagir compositores renitentes a abandonarem o culto à malandragem nos seus sambas. Daí decorreu, basicamente, o aparecimento de uma quantidade apreciável de sambas de exaltação ao trabalho, de autoria até de malandros escolados, como Wilson Batista (o caso mais notório é o de *O bonde de São Januário*, sucesso do carnaval de 1941, composto em parceria com Ataufo Alves). Entretanto, nem com recursos de poder draconianos a seu dispor o “Estado Novo” logrou silenciar e/ou cooptar por completo os compositores. Multiplicaram-se às dezenas as composições que, de uma ou outra maneira, driblavam e/ou contornavam a censura ditatorial. (PARANHOS, 2002) Uma obra exemplar, nesse sentido, é *Re-censeamento*, de Assis Valente, que, parecendo reproduzir o discurs-

so do “Brasil grande e trabalhador”, desmonta com sutileza os argumentos oficiais, salpicando de ironia a fala da mulher que responde ao funcionário público que a interpela.

Desse prisma pode-se dizer que, na verdade, são muitos os sambas da minha terra, até sob a ditadura estado-novista. Nunca se conseguiu uma tal padronização ou uniformização na produção do samba que calasse as vozes destoantes, inclusive as diferenças estilísticas. Aliás, nem sequer no interior dos aparelhos de Estado existiu um pensamento único, monolítico, acerca do significado do samba. As contradições e conflitos próprios das lutas de representações afloraram aí também.

Na ausência de um projeto cultural hegemônico (CONTIER, 1988, p. 300-312), distintas propostas de disciplinarização das manifestações artísticas de origem popular terminaram por emergir. Pondo às claras seu ranço profundamente elitista, um grupo de intelectuais ligados ao Estado deu vazão à sua repulsa ao samba em artigos publicados na revista *Cultura Política*.¹⁶ Nivelando-o a expressões artísticas primitivas, ao desregramento da sensualidade, à batucada da ralé do morro, eles o elegeram como objeto de uma campanha movida por propósitos educativos e civilizadores. Tratava-se não de abatê-lo – objetivo que admitiam ser impossível –, mas, sim, de domá-lo.

As disputas iriam se acirrar na própria área da produção do(s) samba(s). De novo a mobilidade de fronteiras do samba se evidenciava. E ele começava, aos poucos, a enveredar, uma vez mais, por territórios inexplorados, como prelúdio de outros tempos que estariam por vir, cenas dos próximos capítulos que desembocariam na Bossa Nova. Sob a rubrica de samba-*swing* – que por si mesma anunciava a presença e a assimilação de elementos musicais norte-americanos –, um compositor como Janet de Almeida trazia o futuro para o presente.¹⁷ *Pesadelo* (dele e de Leo Vilar),

gravado em 1943 pelos Anjos do Inferno, é rico em dissonâncias e recortes harmônicos pouco usuais no Brasil. Daí ao samba *Boogie-woogie na favela* (de Denis Brean, pseudônimo de Augusto Duarte Ribeiro), de 1945, havia um curto caminho a ser vencido. Apesar da reação dos que, em honra às tradições nacionais, insistiam em argumentar que *Boogie-woogie não é samba* (de Hélio Sindô).

Acima das disputas, pairando sobre as suas diferentes pronúncias, o samba seguia sua(s) trilha(s), consolidando-se como símbolo da nacionalidade. Expressão cultural plural, ele era glorificado como portador da nossa singularidade musical. E soava como algo tão natural, tão entranhadamente brasileiro, que, em 1940, Dorival Caymmi, já proclamara em *Samba da minha terra*, na voz do Bando da Lua: “quem não gosta de samba/ bom sujeito não é/ é ruim da cabeça/ ou doente do pé”.

NOTAS

¹ Doutor em História/Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais/Universidade Federal de Uberlândia.

² Noutro contexto, esse autor observa que a “investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação”. (CHARTIER, 1990, p. 17)

³ Sandroni (2001, p. 178-182) chama a atenção para o papel que assumiram a cuíca, o surdo e o tamborim como instrumentos básicos ou “signos identitários” do samba de “estilo novo” que tinha a cara do Estácio, enquanto o samba de “estilo antigo” se agarrava ao pandeiro, ao prato-e-faca e ao ganzá.

⁴ Tomo emprestado de Vovelle o conceito de “mediador cultural”, por ele usado ao se referir aos desafios que perpassam as relações entre “cultura de elite” e “cultura popular”. Sobre os “intermediários culturais”. (VOVELLE, 1991, p. 207-224)

- ⁵ Sobre sua inusitada experiência vivida, circulando por morros e subúrbios. (MÁXIMO; DIDIER, 1990, cap. XVI)
- ⁶ Inflexões diferenciadas transparecem também no “samba carioca”, que não pode ser encarado como uma forma que uniformiza todos os seus produtos. Não admitir isso seria desconhecer que o samba comporta várias vertentes.
- ⁷ Para essas e outras observações da mesma natureza, foi extremamente importante a análise do material coligido por Santos (1982).
- ⁸ O samba era líder não só em número de gravações como em aceitação popular. Sobre os sucessos desse período, ver Severiano e Mello (1997).
- ⁹ A relação visceral que uniu, historicamente, o samba à malandragem está exposta em diversos trabalhos. Ver, dentre outros, Vasconcelos e Suzuki Júnior (1984) e Salvadori (1990, cap. 3). Importa destacar que, lado a lado com a repressão, havia também a valorização e/ou assimilação de práticas culturais das classes populares por uma parcela de membros das elites intelectuais e das classes dominantes. Este é, por sinal, o fio condutor do livro de Vianna (1995, p. 34), no qual o autor mostra por que “a transformação do samba em música nacional não foi um acontecimento repentino, indo da repressão à louvação em menos de uma década, mas sim o coroamento de uma tradição secular de contatos [...] entre vários grupos sociais na tentativa de inventar a identidade e a cultura popular brasileiras”.
- ¹⁰ Ao retomar a discussão sobre o assunto, Schwarcz (1995, p. 54), ressalta que no Brasil, “sobretudo a partir do final dos anos 20, os modelos raciais de análise começam a passar por uma severa crítica, à semelhança do que já acontecera em outros contextos intelectuais”. E lembra a decisiva contribuição da escola culturalista norte-americana, principalmente de Franz Boas, na implosão dos equívocos do determinismo racial.
- ¹¹ Sobre a ideologia de Estado em movimento, durante o “Estado Novo”, ver: Paranhos (2007, cap. I).
- ¹² Essa polêmica é reproduzida em Cabral (1996, p. 70-72).
- ¹³ Quanto à atitude de Noel Rosa diante dessa composição de Wilson Batista, ver as interpretações de Máximo e Didier (1990, p. 291-292), e Paranhos (1999, p. 212-213), que vão de encontro às análises correntes.
- ¹⁴ Sobre a insatisfação de compositores populares – muitos deles negros ou mulatos – com as minguadas quantias que recebiam a título de direitos autorais, bem como com as panelinhas que se formavam nas emissoras de rádio, nas gravadoras e nos meios de comunicação em geral, ver o revelador

estudo a respeito da Sociedade Brasileira de Autores Teatrais (SBAT), em Barros (2000, p. 281, 291, 305).

¹⁵ Sobre a greve que tirou do ar, em julho de 1933, as cinco emissoras cariocas, ver Cabral (1996, p. 115-116).

¹⁶ *Cultura Política*, editada pelo DIP entre 1941 e 1945, acolhia sistematicamente em suas seções textos sobre música e radiodifusão.

¹⁷ Está longe de ser mera coincidência sua redescoberta, várias décadas depois, precisamente pela figura-símbolo da Bossa Nova, João Gilberto, que regravará sambas como *Pra que discutir com madame* (de Janet de Almeida e Haroldo Barbosa), de 1945.

REFERÊNCIAS

ALMIRANTE. *No tempo de Noel Rosa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

ANDRADE, M. de. *Macunaína*: o herói sem nenhum caráter. São Paulo: Círculo do Livro, [1893]. Primeira edição de 1893).

BARRO, João de. *A Música brasileira deste século por seus autores e intérpretes*. São Paulo: Sesc-São Paulo, 2000. 1 CD. Depoimento.

BARROS, O. de. *Custódio Mesquita*: um compositor romântico no tempo de Vargas (1930-1945). Rio de Janeiro: Funarte: Eduerj, 2000.

CABRAL, S. Falando de samba e de bambas. In: _____. *História da música popular brasileira*: Bide, Marçal e Paulo da Portela. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *A MPB na era do rádio*. São Paulo: Moderna, 1996.

_____. *No tempo de Almirante*: uma história do Rádio e da MPB. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

_____. *Pixinguinha*: vida e obra. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumiar, 1997.

CAMPOS, F. *O Estado Nacional*: sua estrutura, seu conteúdo ideológico. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.

CHARTIER, R. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CONTIER, A. D. *Brasil novo: música, nação e modernidade: os anos 20 e 30*. São Paulo, 1988. Tese (Livre-docência em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

FREYRE, G. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1933.

MÁXIMO, J.; DIDIER, C. *Noel Rosa: uma biografia*. Brasília: UnB, 1990.

PARANHOS, A. O Brasil dá samba?: os sambistas e a invenção do samba como “coisa nossa”. In: TORRES, R. (Org.). *Música popular en América Latina*. Santiago de Chile: Fondart, 1999.

_____. Novas bossas e velhos argumentos: tradição e contemporaneidade na MPB. *História & Perspectivas*, Uberlândia, n. 3, jul./dez. 1990.

_____. *O roubo da fala: origens da ideologia do trabalhismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. Vozes dissonantes sob um regime de ordem-unida: música e trabalho no “Estado Novo”. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 4, n. 4, jun. 2002.

RICARDO, C. *Marcha para Oeste*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.

SADER, E.; PAOLI, M. C. Sobre “classes populares” no pensamento sociológico brasileiro: notas de leitura sobre acontecimentos recentes. In: CARDOSO, R. (Org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

SANDRONI, C. *Feitiço decente: transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: UFRJ, 2001.

SALVADORI, M. A. B. *Capoeiras e malandros: pedaços de uma sonora tradição popular (1890-1950)*. Campinas, 1990. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

SANTOS, A. et al. *Discografia brasileira 78 rpm: 1902/1964*. Rio de Janeiro: Funarte, 1982. v. 1, 2 e 3.

SCHWARCZ, L. M. Complexo de Zé Carioca: notas sobre uma identidade mestiça e malandra. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 29, p. 54, out. 1995.

SEVERIANO, J.; MELLO, Z. H. de. *A canção no tempo: 85 anos de músicas brasileiras* (v. 1: 1901-1957). São Paulo: Editora 34, 1997.

TINHORÃO, J. R. *História social da música popular brasileira*. Lisboa: Caminho, 1990.

VASCONCELOS, G.; SUZUKI JR., M. A malandragem e a formação da música popular brasileira. In: FAUSTO, B. (dir.). *História geral da civilização brasileira - III - O Brasil republicano: economia e cultura - 1930/1964*. São Paulo: Difel, 1984.

VIANNA, H. *O mistério do samba*. 2. ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar: UFRJ, 1995.

VOVELLE, M. *Ideologias e mentalidades*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

WISNIK, J. M. Getúlio da Paixão Cearense: Villa-Lobos e o Estado Novo. In: SQUEFF, E.; WISNIK, J. M. *O nacional e o popular na cultura brasileira: música*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

COLOFÃO

Formato	15 x 21 cm
Tipologia	ACaslon Regular 11/15
Papel	Pólen Rustic Soft 80 g/m ² (miolo) Cartão Supremo 250 g/m ² (capa)
Impressão	Tecnograf
Capa e Acabamento	Tecnograf
Tiragem	500