

HISTÓRIA

Questões & Debates



Reitor

Zaki Akel Sobrinho

Vice-Reitor

Rogério Mulinari

Pró-Reitora de Extensão e Cultura

Deise Cristina de Lima Picanço

Diretora da Editora UFPR

Suzete de Paula Bornatto

Vice-diretor da Editora UFPR

Cláudio de Sá Machado Júnior

História: Questões & Debates, ano 32, n. 63, jul./dez. 2015

Publicação semestral da Associação Paranaense de História (APAH)

e do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR

Editoras

Ana Paula Vosne Martins e Renata Senna Garraffoni.

Conselho Editorial

Renato Augusto Carneiro Jr. (Presidente da APAH-Associação Paranaense de História);

Ana Paula Vosne Martins, Departamento de História, UFPR; André Macedo Duarte, Departamento de Filosofia, UFPR; Euclides Marchi, Departamento de História, UFPR; Luiz Geraldo Santos da Silva, Departamento de História, UFPR; Márcio B. S. de Oliveira, Departamento de Ciências Sociais, UFPR; Marilene Weinhardt, Departamento de Linguística, Letras Clássicas e Vernáculas, UFPR;

Renan Frighetto, Departamento de História, UFPR; Renata Senna Garraffoni, Departamento de História, UFPR; Sergio Odilon Nadalin, Departamento de História, UFPR

Conselho Consultivo

Angelo Priori (Universidade Estadual de Londrina), Celso Fonseca (Universidade de Brasília), Claudine Haroche (Universidade Sorbonne, França), José Guilherme Cantor Magnani (Universidade Estadual de São Paulo), Marcos Napolitano (Universidade Estadual de São Paulo), Pablo de la Cruz Diaz Martinez (Universidade de Salamanca, Espanha), Pedro Paulo Funari (Universidade Estadual de Campinas), Rodrigo Sá Mota (Universidade Federal de Minas Gerais), Ronald Raminelli (Universidade Federal Fluminense), Sidney Munhoz (Universidade Estadual de Maringá), Stefan Rink (Universidade Livre de Berlim), Wolfgang Heuer (Universidade Livre de Berlim, Alemanha)

Indexada por Historical Abstracts, America: History and Life e Ulrich's



Sistema Eletrônico de Revistas - SER

Programa de Apoio à Publicação de Periódicos da UFPR

Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação

www.prppg.ufpr.br

O Sistema Eletrônico de Revistas (SER) é um software livre e permite a submissão de artigos e acesso às revistas de qualquer parte do mundo. Pode ser acessado por autores, consultores, editores, usuários, interessados em acessar e obter cópias de artigos publicados nas revistas. O sistema avisa automaticamente, por e-mail, do lançamento de um novo número da revista aos cadastrados.

HISTÓRIA

Questões & Debates

VOLUME 63 – N. 02 – JULHO A DEZEMBRO DE 2015

Editora
UFPR

Editora Universidade Federal do Paraná

Rua João Negrão, 280, 2º andar

Tel.: (41) 3360-7489 / Fax: (41) 3360-7486

Caixa Postal 17.309

80010-200 - Curitiba - Paraná - Brasil

editora@ufpr.br

www.editora.ufpr.br

Coordenação editorial: Daniele Soares Carneiro

Editoração eletrônica e Capa: Willian Funke

Imagen da Capa

Máscara Gueledé, Grupo Cultural Yorubá

Madeira entalhada, 43 x 37,5 x 40 cm. Sem assinatura.

Coleção de arte africana Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro.

A revista *História: Questões & Debates* n. 63, jul./dez. 2015

poderá ser obtida, em permuta, junto à Biblioteca Central

Caixa Postal 19.051 – 81531-980 – Curitiba – Paraná – Brasil

inter@ufpr.br

Coordenação de Processos Técnicos de Bibliotecas, UFPR

HISTÓRIA: Questões & Debates. Curitiba, PR: Ed. UFPR, — ano 1, n. 1,

1980.

Volume 63, n.2, jul./dez. 2015

ISSN 0100-6932

e-ISSN 2447-8261

1. História – Periódicos

Samira Elias Simões CRB-9/755

PRINTED IN BRAZIL

Curitiba, 2015

PEDE-SE PERMUTA
WE ASK FOR EXCHANGE

APRESENTAÇÃO

Sobre diálogos e interconexões

Já houve quem tentasse colocar tudo na “raça”. Numa mistura de ciência e uma espécie de obsessão – pela negação muitas vezes. Foi por aí que se urdiu uma reflexão candente sobre o destino da nação nas últimas décadas do século XIX até os alvissareiros anos 1930. Falava-se amiúde em “raça” para destacar a sua não importância, enquanto espectro que rondava a *comunidade nacional*, constituindo preocupação cardinal do pensamento social brasileiro. De Francisco Adolfo de Varnhagen, Silvio Romero, Oliveira Lima, passando por Nina Rodrigues, Euclides da Cunha, Oliveira Viana e Paulo Prado, assim caminhamos.

Nota-se um consenso na historiografia brasileira de que a “questão racial” mobilizou uma gama multifacetada de *agencies*: desde teóricos, políticos, gestores públicos, juristas, médicos sanitários, jornalistas e ensaístas da geração dos “intérpretes do Brasil” (Capistrano de Abreu, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior) até os especialistas da chamada “Escola Paulista de Sociologia” (Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni), que no pós-guerra desenvolveram o projeto UNESCO de estudos sobre as relações raciais. Ainda assim atravessamos boa parte do século XX com um Brasil republicano arrastando a memória do cativeiro para um distante “passado-esquecimento”, por assim dizer. O pós-emancipação sequer virava capítulo derradeiro dos estudos sobre Abolição. As pesquisas sobre as “relações raciais” foram de fundamental importância para se compreender as desigualdades e assimetrias entre negros e brancos na sociedade brasileira, é bom destacar, porém acabaram por encapsular o campo do pós-abolição das narrativas históricas. Vários processos–urbanização, industrialização, modernidade, *mundos do trabalho*, questão agrária, relações de gênero, culturas políticas, cidadania, eleições etc. – foram desidratados da dimensão mais ampla desse campo, com seus legados e principais sujeitos.

Diante de tal panorama, inscrever a “questão racial” às múltiplas experiências históricas da sociedade brasileira e nãovê-la

confinada aos temas da escravidão virou – em certa medida – um projeto político do *tempo presente*, que tem a sua maior aposta a lei 10.639. Não há porque negar o avanço democrático do processo atual, saudá-lo e reconhecer o seu próprio percurso de debates e embates, dentro e fora das universidades. Investimento importante seria identificar como foram gerados “silêncios” sobre a “questão racial” para vários temas-eventos da história do Brasil. Podemos citar, por exemplo, as atmosferas de disputassimbólicas – imagens e representações – em torno da “independência” no Brasil. Na década de 1970, Maria Odila já chamava a atenção para o fator “medo” e o “haitianismo” na arena das expectativas sobre a separação política e a participação popular nas ruas da Corte, por um lado. E autoridades despejando socos e pontapés em comícios que escondiam xenofobias, por outro. Os estudos clássicos já mostraram que muitas das “questões raciais” – travestidas de outras linguagens, nomenclaturas e significados – estavam presentes.

É fato que em determinadas paisagens historiográficas os cenários que envolveram personagens, contextos, movimentos e expectativas que cruzaram narrativas sobre “raça”, racismo, nação, identidades e culturas sequer apareceram emoldurados nas retóricas iconoclastas. Inclui-los hoje na agenda de pesquisa pode ser mais do que tão somente um “resgate” historiográfico. Sugerem novas pautas, revisões, polifonias e multivocalidades desafiadoras, nem sempre percebidas nos eventos-efemérides, nos roteiros analíticos e/ou nas políticas editoriais acadêmicas.

As temáticas da ditadura e da redemocratização vistas pela transversalidade da “raça”, especialmente no decurso dos anos 1970 e 1980, podem seguir outros caminhos – nunca desvios –, considerando os sentidos político-culturais de vários atores e segmentos sociais, com suas estratégias, clivagens, aspirações e demandas por reconhecimento, direitos e liberdade de manifestação. Neste dossiê o ponto de partida foi exatamente a tentativa de estabelecer diálogos e interconexões entre as temáticas da ditadura e da redemocratização, de um lado, e a experiência negra, de outro, a fim de superar falsas dicotomias.

A temporalidade que organiza estas aproximações ou entrecruzamentos são os anos 1970 e 1980, sobretudo. Quem começa é George Reid Andrews ao surpreender o protagonismo político negro a partir de novas balizas, diretrizes e cronologias – embora por vezes

cristalizadas – que antecederam o surgimento de organizações contemporâneas de luta antirracista (1978) até o pós-centenário da Abolição (1988). Tratou-se de um protagonismo ativo e entrelaçado à história nacional (e transnacional) no período da redemocratização. Nem sempre ideias e ações político-partidárias foram orquestradas. Sons repercutiam e ganhavam ritmos que assustaram mesmo ouvidos insuspeitos. Paulina Alberto acompanha a efervescência do *Black Rio* e dos bailes de *soul music*, que contagiam a juventude negra do subúrbio carioca e redesenhavam símbolos racializados – muitos dos quais transnacionais – em torno da identidade positivada, do estilo contestatório e da afirmação estética. Já conhecemos algo sobre tais experiências e repertórios para São Paulo, embora contextos urbanos diferenciados ainda precisem de mais investigações. Para uma parte da juventude negra dos anos 1970, o protesto político teve uma trilha sonora própria que os estudos temáticos ainda não se interessaram em ouvir. Linguagens, tramas e performances foram diversificadas e nem sempre apareceram textualizadas. A campanha contra o *apartheid* na África do Sul – e com ela a luta para que Nelson Mandela fosse libertado da prisão – converteu-se em ferramenta política nas mãos de ativistas negros que denunciavam a segregação racial, tanto do outro lado do Atlântico como no Brasil. Com Jerry Dávila conseguimos “ouvir” outros sons e vozes que embarcavam e desembarcavam nos litorais africanos: dos movimentos de independência em países como Guiné-Bissau, Angola e Moçambique, até chegar aos apelos para a libertação de Mandela e as homenagens a Steve Biko, líderes sul-africanos.

Vale destacar que a dimensão cultural – quase sempre crítica ou apropriada pelo viés político – foi um porta-voz nos debates e impasses dos *anos de chumbo*. Com poucos canais de expressão diante do arbítrio da ditadura, identidades, comportamentos, alteridades e taxinomias raciais ganharam laudas, palcos e telas. Noel Carvalho rouba a cena – melhor seria o *set* – ao abordar a trajetória do cineasta negro Odilon Lopes, desde os primeiros anos de atividade profissional na televisão até a realização do seu filme *Um é pouco, dois é bom*, de 1970. Enquanto isso Dmitri Fernandes examina a emergência da emblemática artista Clementina de Jesus – e tudo que ela representou sobre a *cultura negra* – nas décadas de 1970 e 1980. Sua “descoberta” (da “autêntica” sambista) se transformaria em metáfora para se investigar os sentidos de uma diáspora que foi

articulada pelos movimentos de afirmação da “raiz afro-negra”. Com Mário Augusto da Silva conhecemos o despontar da pulsante literatura negra na década de 1980, por meio de eventos, obras e debates que galvanizaram a atenção de intelectuais nacionais e estrangeiros.

Num artigo coletivo Sandra Martins, Togo Ioruba (Gerson Theodoro) e Flávio Gomes invadem os muros acadêmicos para encontrar uma juventude negra original que, a partir do início dos anos 1970 cria um movimento de reflexão (e reivindicação) sobre *objetos/sujeitos* da “raça” e do racismo na Universidade Federal Fluminense através do GTAR (Grupo de Trabalho André Rebouças), que teve a força viral de Beatriz Nascimento e o apoio luxuoso de Eduardo de Oliveira e Oliveira, intelectuais negros ícones daquela geração. Para encerrar o dossiê, Petrônio Domingues nos conduz a outras latitudes que interseccionam as relações entre redemocratização e “raça” no Brasil contemporâneo, na medida em que se vale de memórias, mitos e símbolos para reconstituir o processo de invenção de João Mulungu como herói negro. Revalorizado no imaginário das hostes antirracistas, esse líder quilombola vem fazendo a cabeça e tocando o coração de muitos negros que sonham com igualdade, ampliação de direitos e justiça.

Agradecemos aos colegas que colaboraram com o presente dossiê e possibilitaram ampliar os estudos e reflexões sobre *Histórias do tempo presente: ditadura, redemocratização e raça no Brasil*. Esta edição da revista ainda traz três artigos. Leyseré Xavier investiga a reforma religiosa promovida por Akhenaton, faraó egípcio da XVIII Dinastia, que, entre outras coisas, elevou Aton ao lugar de divindade suprema. Julio Bentivoglio, por sua vez, debruça-se sobre os textos publicados nos primeiros onzes anos da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), de 1839 a 1850, tendo em vista a mapear autores, temáticas, recortes temporais e geográficos, dentre outros aspectos que constituíam a escrita da história brasileira vinculada ao IHGB. Concluímos esse número com o artigo de Alessandro Batistella sobre o político paranaense Abilon de Souza Naves, principal liderança do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) na década de 1950.

Petrônio Domingues
Flávio Gomes
(Organizadores)

SUMÁRIO

DOSSIÊ – Histórias do Tempo Presente: ditadura, redemocratização e raça no Brasil

- 13** Mobilização política negra no Brasil, 1975-1990
Black political mobilization in Brazil, 1975-1990
George Reid Andrews
- 41** Quando o Rio era black: soul music no Brasil dos anos 70
When Rio was black: soul music, national culture, and the politics of racial comparison in 1970s Brazil
Paulina L. Alberto
- 91** Ditadura, redemocratização e apartheid no Brasil
Dictatorship, redemocratization and apartheid in Brazil
Jerry Dávila
- 107** A trajetória de Odilon Lopez – um pioneiro do cinema negro brasileiro
The trajectory of Odilon Lopes – a pioneer of Brazilian black cinema
Noel dos Santos Carvalho
- 131** A Rainha Quelé: raízes do empretecimento do samba
“Quelé” Queen: The Roots of the Samba Blackening
Dmitri Cerboncini Fernandes
- 161** Por uma militância ativa da palavra: antologias, mostras, encontros e crítica sobre literatura negra, anos 1980
For the activism of the words: anthologies, exhibitions, meetings and critics about the African-Brazilian literature in the 1980s
Mário Augusto Medeiros da Silva

- 195** Redemocratizando na raça: sobre memórias, intelectuais negros e movimentos sociais contemporâneos
Re-democratizing race: memories, black intellectuals and contemporary social movements
Sandra Martins, Togo Ioruba (Gerson Theodoro) e Flávio Gomes

- 211** João Mulungu: a invenção de um herói afro-brasileiro
João Mulungu: creating an African-Brazilian hero
Petrônio Domingues

Artigos

- 259** A Religião de Akhenaton e a supressão do culto a Osíris
The Religion of Akhenaten and the suppression of the cult to Osiris
Leyseré Adriene Fritsch Xavier

- 287** A História no Brasil Imperial: a produção historiográfica na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1839-1850)
History in Imperial Brazil: the historiographical production profile in the Brazilian Historical and Geographical Institute's Review (1839-1850)
Julio Bentivoglio

- 317** A trajetória de Abilon de Souza Naves no PTB paranaense (1945-1959)
Abilon de Souza Naves' path at the PTB Party at Paraná (1945-1959)
Alessandro Batistella

Resenhas

- 365** O Silêncio da Instituição: de práticas letradas e técnicas retóricas
Luiz César De Sá Júnior

- 371** Presença jesuítica na Vila de Paranaguá: O processo de estabelecimento do Colégio Jesuítico (1708-1759)
Meiri Cristina Falcioni Malvezzi

Dossiê

*Histórias do Tempo Presente:
ditadura, redemocratização e raça no Brasil*

Organizadores: Petrônio Domingues e Flávio Gomes

MOBILIZAÇÃO POLÍTICA NEGRA NO BRASIL, 1975-1990¹

Black political mobilization in Brazil, 1975-1990

George Reid Andrews*

RESUMO

A maioria dos estudos acadêmicos sobre a redemocratização presta atenção considerável aos movimentos organizados de oposição que emergiram nestes anos; nenhum deles, no entanto, faz qualquer menção ao movimento negro. Este artigo examina o movimento político negro que emergiu durante a abertura, um processo de onze anos (1974-1985) em que o Brasil fez a transição gradual da ditadura militar para uma democracia civil.

Palavras-chave: ditadura; redemocratização; movimento negro.

ABSTRACT

The major scholarly treatments of redemocratization pay considerable attention to the organized opposition movements which emerged during those years; none of them, however, make any mention at all of the black movement. This article examines the Afro-Brazilian political movement which emerged during the *abertura*, the eleven-year (1974-1985) process by which Brazil made a gradual, phased transition from military dictatorship to civilian democracy.

Keywords: dictatorship; redemocratization; black movement.

¹ Tradução de “Black Political Mobilization in Brazil, 1975-1990,” em George Reid Andrews e Herrick Chapman, eds., *The Social Construction of Democracy, 1870-1990* (Nova York, 1995), © New York University 1995. Tradução de Mariângela Nogueira. Nota dos organizadores do dossier: O artigo foi publicado originalmente nos USA em meados da década de 1990, mas, devido à sua relevância para a temática, decidimos convidar o autor para traduzi-lo e publicá-lo no Brasil, em vista de que um maior número de pesquisadores e estudantes tenha acesso a ele.

* Ph.D. Universidade de Wisconsin. Professor da Universidade de Pittsburgh (EUA)

Este artigo examina o movimento político negro que emergiu durante a abertura, um processo de onze anos (1974-1985) em que o Brasil fez a transição gradual da ditadura militar para uma democracia civil. A maioria dos estudos acadêmicos sobre a abertura presta atenção considerável aos movimentos organizados de oposição que emergiram nestes anos; nenhum deles, no entanto, faz qualquer menção ao movimento negro.²

Esta negligência deve-se, sem dúvida, à incapacidade do movimento para influenciar a política eleitoral ou a formulação de políticas nos últimos anos da ditadura (1964- 1985), ou nos primeiros anos da Terceira República (1985 até o presente [1995]). Em parte, por razões comuns a qualquer movimento popular no Brasil, mas também por razões específicas da população afro-brasileira, o movimento negro mostrou-se inábil em mobilizar seu almejado eleitorado: os 45% da população brasileira que são afrodescendentes puros ou miscigenados.³ Paradoxalmente, contudo, sua influência e seus esforços de conscientização tiveram considerável impacto nas elites políticas, culturais e intelectuais. Em fins dos anos oitenta, apesar da falta de uma base popular forte, os ativistas negros conseguiram provocar um vigoroso debate nacional sobre a desigualdade racial e o papel da população negra na vida brasileira. O debate centrou-se no conceito de democracia racial, uma ideologia semioficial originalmente destinada a descrever e explicar a sociedade

2 Ver, por exemplo, Maria Helena Moreira Alves, *State and Opposition in Military Brazil* (Austin, 1985); Thomas E. Skidmore, *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-1985* (Nova York: 1988); Alfred Stepan, ed., *Democratizing Brazil: Problems of Transition and Consolidation* (Nova York, 1988). Sobre o Movimento Negro durante estes anos, ver Michael Mitchell, “Blacks and the Abertura Democrática”, em Pierre-Mitchell Fontaine, ed., *Race, Class and Power in Brazil* (Los Angeles, 1985); George Reid Andrews, *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988* (Madison, 1991), 191-207, 216-33; Michael George Hanchard, “Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, 1945-1988” (Tese de Doutorado, Universidade de Princeton, 1991).

3 A população total do Brasil em 1980 era de 119 milhões, dos quais 64,5 milhões eram brancos, 64,2 milhões, pardos, 7,1 milhões de pretos, 0,7 milhões de asiáticos e 0,5 milhões de raça não declarada. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (doravante IBGE), *Recenseamento Geral do Brasil – 1980. Censo Demográfico* (Rio de Janeiro, 1983), Tabela 1.4, 10-11. Nos últimos anos, as pesquisas do IBGE combinam pardos e pretos em uma única categoria, negros; ver, por exemplo, Lúcia Helena Garcia de Oliveira et al., *O lugar do negro na força de trabalho* (Rio de Janeiro: 1985). No restante deste capítulo, usarei “negro” neste sentido mais amplo, para indicar pessoas de ascendência africana pura e misturada.

e a cultura brasileiras, mas que, como seu título sugere, provou ser aplicável também às questões de democracia política.

Democracia racial e democracia política

A ideologia de democracia racial reivindica que o Brasil é inteiramente livre de impedimentos legais e institucionais à igualdade racial e, em grande medida (particularmente em comparação com países como os Estados Unidos), livre também de preconceito e discriminação racial informal. A Nação alega oferecer a seus cidadãos, negros, mestiços ou brancos, praticamente a mesma igualdade de oportunidades em todas as áreas da vida pública: educação, política, emprego, habitação. De acordo com os defensores da ideologia, os afro-brasileiros desfrutam de oportunidade de prosperar e de liberdade para competir com seus concidadãos em concorrências públicas e privadas num nível desconhecido em qualquer outra sociedade multirracial do mundo.⁴

As raízes da democracia racial estendem-se bem para trás, até o século dezenove, nas observações de viajantes estrangeiros e de brasileiros sobre a suavidade da escravidão brasileira e o grande alcance das oportunidades de prosperidade e mobilidade social para negros e mestiços livres. A ideologia recebeu sua mais completa e mais coerente formulação, no entanto, na década de 1930, como parte de uma ampla base nacional de protesto contra o autoritarismo oligárquico e a política social repressiva da Primeira República (1891-1930).

Apesar de definir-se como uma democracia eletiva, a República foi um regime oligárquico completamente dominado pela

⁴ Sobre democracia racial, ver Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes*, 3^a edição (São Paulo, 1978), I, 249-69; Emilia Viotti da Costa, *The Brazilian Empire: Myths and Histories* (Chicago, 1985), pp. 234-46; Thales de Azevedo, *Democracia racial* (Petrópolis, 1975); Carlos Hasenbalg, "Race Relations in Modern Brazil" (Albuquerque, 1985); Hanchard, "Orpheus and Power", 48-95 e *passim*.

elite latifundiária. Os sufrágios foram reduzidos ao mínimo (somente em duas eleições presidenciais, entre 1890 e 1930, o número de eleitores foi maior que 3% da população brasileira), a disputa partidária praticamente não existia e os nascentes sindicatos e outros movimentos populares sofriam severa repressão.⁵

Reforçando a tendência política de exclusão, havia uma série de políticas sociais baseadas no racismo científico e no darwinismo social dominantes no ocidente naquele tempo. No esforço de “branquear” a população nacional e reduzir a dependência dos patrões em relação ao trabalho de seus ex-escravos (a Abolição foi proclamada em 1888), os governos estaduais e o governo federal republicano promoveram uma massiva imigração europeia.⁶

De modo inevitável, esta campanha para europeizar o Brasil impactou severamente a população afro-brasileira, sobretudo em São Paulo e nos estados do Sul, onde a imigração foi mais intensa. Os trabalhadores europeus contaram com a preferência oficial e não oficial em fazendas e fábricas durante este período, enquanto os trabalhadores negros foram relegados às margens dos mercados de trabalho nas cidades e nos campos.⁷ Contudo, a chegada de europeus mostrou-se problemática também para os trabalhadores brancos, a classe média e até a elite agrária que tinha inicialmente apoiado a imigração. Os imigrantes, e mais tarde seus filhos, tornaram-se concorrentes diretos dos brasileiros trabalhadores, negociantes e pequenos comerciantes. E para horror da elite, embora os imigrantes indubitavelmente contribuissem para o branqueamento, contribuíram também para a sindicalização do País, ajudando a organizar e liderar

⁵ Sobre as condições políticas na República, ver Joseph L. Love, "Political Participation in Brazil, 1881-1969", *Luso-Brazilian Review*, 3, n. 2 (1970): 7-15; Joseph L. Love, *São Paulo in the Brazilian Federation, 1889-1937* (Stanford, 1980); José Murilo de Carvalho, *Os bestializados: Rio de Janeiro e a República que não foi* (São Paulo, 1987); June Hahner, *Poverty and Politics: The Urban Poor in Brazil, 1870-1920* (Albuquerque, 1986).

⁶ Entre 1890 e 1930 o Brasil recebeu o maior volume de volume de imigrantes, 3,5 milhões, de sua história. A população nacional era de 14,3 milhões em 1890, e 30,6 milhões em 1920. Thomas W. Merrick e Douglas H. Graham, *Population and Economic Development in Brazil* (Baltimore, 1979), 91. Sobre a ideologia racial brasileira deste período, e a ‘tese do branqueamento’, ver Thomas E. Skidmore, *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought* (Nova York, 1974).

⁷ Andrews, *Blacks and Whites*, 54-89; Sam Adamo, "The Broken Promise: Race, Health, and Justice in Rio de Janeiro, 1890-1940" (Tese de Doutorado, Universidade do Novo México, 1983).

as numerosas greves rurais e urbanas que atingiram seu auge entre 1917 e 1920.⁸

A campanha de europeização combinou-se com a corrupção, a opressão e a estagnação política da República para produzir um crescente descontentamento e oposição ao Estado ruralista. Esporádicos motins urbanos, rebeliões rurais e greves, desde o fim dos anos de 1890 até 1920, deixaram claro o nível de insatisfação popular. Durante a década de 1920 o descontentamento espalhou-se na classe média e nas forças armadas. Três mal sucedidas rebeliões militares aconteceram entre 1922 e 1927, todas lideradas por jovens oficiais, os tenentes. Na sequência das eleições de 1930, em que saiu vencedor, como de costume, o Partido Republicano, os tenentes levantaram-se mais uma vez, agora apoiados pelas elites agrárias, com exceção do setor cafeeiro, que se sentiam excluídas do poder pelos fazendeiros do Sul. Esta quarta rebelião derrubou a República e a substituiu por um governo provisório encabeçado pelo candidato recém-derrotado, Getúlio Vargas.⁹

A “Revolução de 1930” inaugurou um período de intensa atividade política e intelectual no Brasil. Na esfera política, a queda da República abriu possibilidades de expansão da disputa e da participação eleitoral. O Partido Comunista emergiu da clandestinidade para participar abertamente das eleições, assim como o partido fascista recentemente criado: o Integralista. A Constituição de 1934, embora continuasse a barrar o voto dos analfabetos, estendeu o sufrágio às mulheres (apenas o segundo país na América Latina a fazê-lo) e tornou o voto obrigatório. Revertendo completamente a postura contrária a organizações de trabalhadores, o Ministério do Trabalho, criado em 1930, promulgou uma legislação trabalhista e um sistema sindical regulamentado pelo Estado, que desempenhariam importante papel na política brasileira nas décadas

⁸ Boris Fausto, *Trabalho urbano e conflito social, 1890-1920* (São Paulo, 1977); Sheldon Leslie Maram, *Anarquistas, imigrantes e o movimento operário brasileiro* (Rio de Janeiro, 1979).

⁹ Boris Fausto, *A revolução de 1930* (São Paulo, 1970); Silvio R. Duncan Baretta e John Markoff, "The Limits of the Brazilian Revolution of 1930", *Review*, 9, n. 3 (1986): 413-52.

seguintes; seguridade social, saúde pública e outros programas de previdência social também datam destes anos.¹⁰

Intelectualmente, a década de 1930 assistiu a uma notável explosão de criatividade, quando pensadores brasileiros avaliaram os insucessos da República e, especialmente, sua malfadada campanha de europeização da Nação. Na tentativa de projetar o curso do futuro desenvolvimento do Brasil, seus intelectuais viraram as costas à Europa e voltaram suas atenções ao próprio País, procurando em seu passado as bases históricas sobre as quais construir uma nova e genuína identidade nacional. Como era de se esperar, o que eles viram no passado foi uma história de monocultura de exportação e escravidão africana – base nada promissora para a construção de uma sociedade moderna do século XX.¹¹ Pensadores como Francisco José Oliveira Vianna, Afonso Arinos de Mello Franco e Azevedo Amaral rejeitaram a possibilidade de governar esta sociedade segundo normas democráticas e defenderam, ao invés disso, um regime autoritário, governado pelas elites educadas que guiariam o Brasil em direção à modernidade.¹²

Uma reação mais otimista, no entanto, veio do jovem sociólogo Gilberto Freyre. Começando nos anos 1930 e prosseguindo até sua morte em 1987, Freyre desenvolveu o conceito de “democracia racial”, um “novo mundo nos trópicos” que tinha conseguido escapar da maldição do racismo europeu e criar uma nova sociedade “além-raça”, em que pessoas de todas as cores viviam juntas em relativa paz e harmonia. Isto acontecera, argumentava Freyre, precisamente por causa da intensa e extensa experiência do

10 Sobre este período, ver Robert M. Levine, *The Vargas Regime: The Critical Years, 1934-1938* (Nova York, 1970).

11 Brasil recebeu mais escravos africanos que qualquer outro país do Novo Mundo, e aproximadamente dez vezes mais que os Estados Unidos; e manteve a escravidão por mais tempo do que qualquer outra nação ocidental, até 1888. Sobre a importância da agricultura de *plantation* na história do Brasil, ver Gilberto Freyre, *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization* (Nova York, 1946); James Lang, *Portuguese Brazil: The King's Plantation* (Nova York, 1979); e Stuart B. Schwartz, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835* (Cambridge e Nova York, 1985).

12 Ver, por exemplo, Francisco José de Oliveira Vianna, *O idealismo da constituição* (Rio de Janeiro, 1927); Afonso Arinos de Mello Franco, *Introdução à realidade brasileira* (Rio de Janeiro, 1933); Azevedo Amaral, *O estado autoritário e a realidade nacional* (Rio de Janeiro, 1938).

Brasil com a escravidão africana. Diferente de muitos comentadores do século XIX, em quem ele se fundamentou, Freyre decididamente reconheceu a violência e a brutalidade inerentes à escravidão. Mas sustentou que, apesar de sua feição negativa, a escravidão havia proporcionado um cenário em que europeus e africanos viveram juntos e próximos e no qual, ao longo do tempo, novas formas culturais e sociais foram criadas e profundamente influenciadas pela “herança africana” dos escravos.¹³

A escravidão também criou um cenário propício à miscigenação racial entre senhores brancos e escravas pretas, que, por sua vez, deu origem a um grupo racial completamente novo, os mulatos, estes vistos por Freyre como a mais tangível e conclusiva expressão da democracia racial. Freyre chamou atenção para o fato de que no século XIX os mulatos desfrutaram de evidentes oportunidades de ascensão social nas ocupações especializadas e profissões liberais, e que alguns chegaram a se tornar figuras de proeminência nacional na política e nas artes. A existência deste grupo racialmente mestiço, e a habilidade de seus membros em chegar aos mais altos níveis da sociedade brasileira, constituem prova irrefutável, segundo Freyre, de ausência de preconceito e hostilidade racial, bem como da “democracia racial” no Brasil.¹⁴

Freyre argumentou, ainda, que o passado escravista do Brasil guardou com ele não só as sementes da harmonia e da igualdade racial, mas também da democracia política e social. O próprio rótulo – democracia racial – reforça seus argumentos, assim como sua ênfase no aspecto “contagiosamente democrático ou democratizante, e até anarquizante, no amalgamento de raças e culturas,” e em como este amalgamamento desestabilizava os aspectos “renitentemente aristocráticos” e “patriarcais” da vida brasileira, recolocando “sujeitos” como “cidadãos”.¹⁵ Mesmo durante o escravismo e sob a oligárquica Primeira República, acreditava ele, o Brasil já havia

13 Ver de Freyre, *Masters and Slaves; The Mansions and the Shanties: The Making of Modern Brazil* (Nova York, 1963); *Order and Progress: Brazil from Monarchy to Republic* (Nova York, 1970); *New World in the Tropics* (Nova York, 1959).

14 Freyre, *Mansions and Shanties*, 354-99; ver também Herbert Klein, "The Colored Freedman in Brazilian Slave Society", *Journal of Social History*, 3, n. 1 (1969): 30-52.

15 Freyre, *Mansions and Shanties*, 231-2; *Masters and Slaves*, xiv-xv.

alcançado uma forma de “democracia social”, que para ele significava a inclusão de todos os brasileiros em uma sociedade racialmente igualitária; e no momento em que a República fracassou, aquela “democracia social” proporcionava a base sobre a qual se construiria uma democracia política de direito pleno.

O conceito de democracia racial mostrou-se, possivelmente, o produto mais duradouro e influente da agitação intelectual dos anos 30. Com sua reabilitação do passado e prognóstico otimista do futuro do Brasil, ele era muito atraente a todos os brasileiros – negros e brancos, elite e não elite – e ao longo do tempo, desde sua formulação inicial, tem sido elevado a mitologia nacional semioficial. Isto também atraiu considerável atenção internacional, particularmente nos anos que se seguiram a Segunda Grande Guerra, quando o modelo brasileiro de relações raciais foi apontado como o antídoto contra os males do Nazismo europeu e do racismo dos Estados Unidos.¹⁶

Esta atenção internacional levou a recém-fundada UNESCO a patrocinar uma série de pesquisas, entre o fim dos anos 40 e início dos 50, que procuraram documentar como a democracia racial brasileira funcionava na prática e se poderia ser replicada em outros países. No entanto, em vez de encontrar harmonia e igualdade raciais, muitos dos grupos de pesquisa da UNESCO, especialmente aqueles que trabalharam nas regiões mais urbanas e industrializadas, no Sul e Sudeste, revelaram evidências de desigualdade, preconceito e discriminação raciais bastante disseminados.¹⁷ Pesquisas seguintes realizadas por estudiosos brasileiros e estrangeiros, nas décadas de 1970 e 1980, têm confirmado esses achados iniciais e têm levado a uma produção de críticas tanto à questionável relação entre a

16 Ver, por exemplo, Frank Tannenbaum, *Slave and Citizen: The Negro in the Americas* (Nova York, 1946); David J. Hellwig, ed., *African-American Reflections on Brazil's Racial Paradise* (Philadelphia, 1992).

17 Luis Aguiar Costa Pinto, *O negro no Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro, 1953); Roger Bastide e Florestan Fernandes, *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo* (São Paulo, 1955); Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni, *Cor e mobilidade social em Florianópolis* (São Paulo, 1960). Para representações mais positivas das relações raciais brasileiras, com foco no Nordeste, ver Donald Pierson, *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact in Bahia* (Chicago, 1942); Charles W. Wagley, ed., *Race and Class in Rural Brazil* (Paris, 1952); Thales de Azevedo, *As elites de cor: um estudo de ascensão social* (São Paulo, 1955).

“democracia racial” e a realidade, quanto ao seu papel de baluarte e de defesa da hierarquia e da desigualdade raciais.¹⁸

Paradoxalmente, embora a democracia racial proclame o Brasil como uma terra de harmonia e igualdade raciais, de fato, a ideologia é baseada numa assunção implícita de inferioridade dos negros. Ela cita a mestiçagem racial, e as amplas oportunidades oferecidas aos frutos da mistura de raças, os mulatos, como a principal evidência de igualdade racial no Brasil. Mas, aos mulatos é concedido este privilégio exatamente porque a ancestralidade racial europeia é vista como superior à africana; as barreiras raciais para ascensão social seriam reduzidas somente à medida que os afro-brasileiros se tornassem menos africanos e mais europeus.¹⁹

Uma das surpreendentes descobertas da pesquisa dos anos 70 e 80 é que a ideologia da democracia racial exagera em muito as oportunidades realmente abertas aos mulatos. Tomado na sua totalidade, o grupo racial mulato tem alcançado níveis de educação, renda, expectativa de vida etc. que são apenas ligeiramente superiores àqueles atingidos pelos brasileiros de pura ancestralidade africana, embora os dois grupos fiquem bem atrás da população branca.²⁰ Contudo, há um número suficiente de mulatos que ascenderam para fornecer abundante evidência fortuita em apoio às afirmações de democracia racial que giram em torno do progresso do mulato. Ao criar essa expectativa de progresso para os mulatos, e ao categorizá-los como uma casta separada dos pretos, a democracia racial

18 Nelson do Valle Silva, "Black-White Income Differentials: Brazil, 1960" (Tese de Doutorado, Universidade de Michigan, 1978); Carlos Hasenbalg, *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (Rio de Janeiro, 1979); Fontaine, *Race, Class and Power*; Oliveira, *Lugar do negro*; Peggy Lovell, "Racial Inequality and the Brazilian Labor Market" (Tese de Doutorado, Universidade da Florida, 1989); Andrews, *Blacks and Whites*; Peggy Lovell, ed., *Desigualdade racial no Brasil contemporâneo* (Belo Horizonte, 1991).

19 O próprio Freyre confirma este ponto quando, na discussão sobre a frequência de mobilidade social para os brasileiros racialmente mistos, ele observa que "referimo-nos, é evidente, ao mulato mais claro; a situação do mais escuro, quando a seu favor não intervenham motivos especialíssimos, é quase igual à do negro." Freyre, *Mansions and Shanties*, 410.

20 Por exemplo, em 1987 as taxas de alfabetização no Brasil foram de 71% para os pardos e pretos e 87% para os brancos. 1% de pretos e pardos de 2% se formou na universidade, em comparação com 9% dos brancos. Os anos médios de escolaridade foram de 1,8 para pretos, 1,9 para os pardos e 3,6 para os brancos. O salário médio dos pretos foi 58% do salário médio dos brancos, e salário médio dos pardos foi de 57 por cento. IBGE, *Pesquisa nacional por amostra de domicílios - 1987. Cor da população* (Rio de Janeiro, 1987), vol. 1, Tabelas 2, 4-5, 9. Ver também as fontes citadas na nota 17.

incentiva-os a se distanciar dos seus compatriotas mais escuros e tentar incorporar-se à sociedade branca. Os afro-brasileiros talentosos e ambiciosos são então encorajados a virar as costas ao grupo racial não branco; e os não brancos que eles deixam para trás são, por sua vez, divididos em grupos de pardos e pretos, os quais, na maioria, não têm demonstrado muita vontade de unir-se e combater a discriminação que, de fato, afeta fortemente ambos os grupos.²¹

A cooptação de potenciais lideranças e a divisão em subgrupos de pretos e pardos têm sido um obstáculo substancial à mobilização política da população afro-brasileira. A democracia racial obstrui ainda mais tais mobilizações mediante a promoção de um consenso nacional de que, uma vez que o Brasil é de fato uma sociedade racialmente igualitária, não existe base legítima para protesto ou reclamação. De fato, tais protestos são vistos como uma ameaça direta à altamente valorizada harmonia racial do Brasil, e são denunciados como “racismo às avessas”. Sendo racismo de qualquer tipo considerado como pecado capital numa democracia racial, os ativistas e as organizações negras não medem esforços para evitar esse ônus – o que por sua vez tem restringido sua capacidade de mobilizar e colocar a questão do racismo e da desigualdade racial na agenda pública.²²

O novo Movimento Negro e o retorno à democracia, 1975-1990

Considerando o poder ideológico da democracia racial e os múltiplos caminhos através dos quais ele trabalha para enfraquecer os

21 Em relação a estes impactos de “o mulato como válvula de escape”, ver Carl Degler, *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States* (Nova York, 1971), 272-81. Começando na década de 1930 e continuando até o presente, os ativistas afro-brasileiros têm procurado convencer pardos e pretos a ver-se como pertencente a uma categoria racial comum; negro; mas estes esforços foram apenas parcialmente bem sucedidos.

22 Bolívar Lamounier, “Raça e classe na política brasileira”, *Cadernos Brasileiros*, n. 47 (1968): 39-50; Hasenbalg, Discriminação, 241-46; Andrews, *Blacks and Whites*, 182-86, 227-9.

esforços individuais e coletivos de combate à desigualdade racial, é quase um milagre que os movimentos negros tenham existido no Brasil do pós-1930. Não obstante, eles existiram, na Frente Negra Brasileira dos anos 30; nas organizações culturais e políticas dos 40 e 50; e no Movimento Negro dos anos 70 e 80. Cada um desses movimentos surgiu em períodos de “abertura” democrática: o governo provisório de Getúlio Vargas (1930-1937); a democracia populista da Segunda República (1946-1964); e os anos da abertura entre 1974-1985. A mobilização política negra esteve intimamente ligada aos esforços de promoção da democracia de modo mais geral; e os ativistas negros tenderam a justificar tal mobilização em termos de promoção de maior participação na vida política e econômica nacional da quase maioria dos grupos raciais que tinham sido historicamente excluídos.²³

Aqueles líderes e ativistas eram originários principalmente da classe média afro-brasileira, que antes de 1950 era pequena, mas que cresceu de maneira drástica nas décadas do pós-guerra. O Censo de 1940 registrou menos de 13 mil afro-brasileiros, de um total de 14,8 milhões de pretos e pardos, empregados como profissionais liberais e em cargos administrativos.²⁴ Em 1980 este número havia crescido para 1,8 milhões, de uma população de preta e parda de 53,3 milhões.²⁵ Este crescimento das oportunidades de empregos para a classe média afro-brasileira acompanhou o igualmente drástico crescimento da educação. Em 1940 somente 20 mil não brancos tinham concluído o segundo grau. Em 1980, 1 milhão e cem mil afro-brasileiros tinham diploma de nível médio e 172 mil tinham cursado uma faculdade.²⁶

23 George Reid Andrews, "Protesto político negro em São Paulo, 1888-1988", *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 21 (1992): 27-48.

24 Um adicional de 58.600 afro-brasileiros foi empregado no governo municipal, estadual e federal, mas esta categoria não distingue entre os trabalhadores profissionais e administrativos e os trabalhadores manuais. IBGE, *Recenseamento geral do Brasil - 1940. Censo demográfico* (Rio de Janeiro, 1950), Tabela 30, pp. 36-7.

25 Dados fornecidos ao autor pelo IBGE. Os valores comparáveis para os brancos em 1980 foram seis milhões de trabalhadores profissionais, técnicos e administrativos, de uma população branca total de 64,5 milhões.

26 IBGE, *Recenseamento, 1940*, Tabela 25, p. 30; IBGE, *Recenseamento, 1980*, Tabela 1.5, pp. 12-13. Entre a população branca, em 1980, 4,4 milhões tinha completado o ensino médio e 729 mil o ensino superior.

Muitos desses avanços ocorreram durante o milagre econômico, entre 1968-1974, quando o crescimento da economia alcançou taxa média de 10% ao ano e o governo militar ampliou bastante o sistema de educação superior. Isso resultou num crescimento de níveis de educação e oportunidades de emprego para brasileiros de todas as raças que estavam se esforçando para entrar na classe média. Mas, apesar do inegável progresso que experimentaram nesses anos, os afro-brasileiros que ascenderam socialmente encontraram diante de si barreiras raciais, silenciosas e informais, mas extremamente eficazes, que parece terem sido mais difíceis de superar à medida que eles alcançavam posições mais altas no ranking escolar e profissional. Uma série de estudos sobre os dados do governo relativos à desigualdade salarial nos anos 1960, 1976 e 1980 demonstra isso; mesmo se considerados por idade, experiência, educação, ocupação e outros fatores, diferenças significativas de renda persistiram entre euro-brasileiros e afro-brasileiros. As diferenças eram relativamente pequenas nas profissões menos qualificadas, mas cresciam pronunciadamente nos níveis mais altos do mercado de trabalho.²⁷ As pesquisas também mostraram que a proporção dos diferenciais de renda inexplicáveis por educação, experiência etc., quase dobraram entre 1960 e 1980, indicando um crescimento substancial da discriminação durante aqueles anos.²⁸

Mesmo antes de o resultado dessas pesquisas estarem disponíveis e amplamente divulgados, um crescente número de afro-brasileiros estavam se tornando cada dia mais exasperados com as barreiras raciais que os afastavam de uma partilha justa dos benefícios do crescimento econômico. Em meados dos anos 70 estes afro-brasileiros, muitos deles jovens e relativamente educados, começaram a debater e discutir entre si os dilemas de viver numa sociedade que não era nem uma democracia política nem, como logo concluíram, uma democracia racial. Esses debates inicialmente aconteciam nas

27 Silva, "Black-White Income Differentials"; Nelson do Valle Silva, "Updating the Cost of Not Being White in Brazil", em Fontaine, *Race, Class and Power*; Oliveira, *Lugar do negro*, 47-53; Jeffrey W. Dwyer e Peggy A. Lovell, "The Cost of Being Nonwhite in Brazil", *Sociology and Social Research*, n. 72 (1988): 136-42; Lovell, "Racial Inequality", 136-39.

28 Silva, "Updating the Cost;" Peggy A. Lovell, "Development and Racial Inequality: Wage Discrimination in Urban Labor Markets, 1960-1980" (artigo inédito apresentado na Conferência Peopling of the Americas, Veracruz, México, 1992).

recém-fundadas organizações, que, como seus congêneres dos anos 1950, tendiam principalmente a orientar-se para a cultura e a educação.²⁹ Muitos dos participantes dessas organizações cedo concluíram que uma abordagem puramente cultural não provocaria impactos imediatos nos padrões de discriminação e desigualdade. E em 1978 um número desses ativistas se reuniu para criar uma nova organização explicitamente política, o Movimento Negro Unificado (MNU).

A decisão de tentar mobilizar a população afro-brasileira para a política foi motivada por eventos no Brasil e no exterior. Afro-brasileiros educados estavam curiosos com e se inspiraram no que viam como uma onda do movimento negro internacional pelo mundo: em particular, a luta pela independência na África portuguesa e os movimentos por direitos civis e o *Black Power* dos Estados Unidos. Nestes dois exemplos, os negros enfrentaram adversários que aos afro-brasileiros pareceram bastante similares aos que eles mesmos enfrentavam no Brasil: no caso da África, o legado do colonialismo português reforçado pelo autoritarismo de uma ditadura de direita; e no dos Estados Unidos, uma ordem social que tinha abolido a escravidão, mas havia deixado a hierarquia racial intacta. Enquanto ambos os movimentos pareciam alcançar poder e influência, nos anos 70, com a independência das colônias portuguesas e com o decreto e implementação da legislação de oportunidades iguais e ações afirmativas nos Estados Unidos, jovens afro-brasileiros começaram a pensar na possibilidade de repetir essas conquistas no Brasil.³⁰

Também no Brasil, a segunda metade da década de 70 parecia oferecer as condições para uma mobilização política em torno das questões raciais. Os militares tinham tomado o poder em 1964 para expurgar da Segunda República os “excessos populistas” e a

29 Exemplos incluem, em São Paulo, o Centro de Cultura e Arte Negra (fundado em 1974) e a Casa de Arte e Cultura Afro-Brasileira (1977), e no Rio de Janeiro, o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (1976). Para uma lista de 573 organizações afro-brasileiras 1988, a maioria deles de orientação “cultural”, ver Caetano Damasceno *et al.*, *Catalogo de entidades de movimento negro no Brasil* (Rio de Janeiro, 1988).

30 Joel Rufino dos Santos, “O movimento negro e a crise brasileira”, *Política e Administração*, 2, n. 2 (1985): 287-307; ver os relatórios periódicos sobre os movimentos negros nos EUA e na África na revista mensal *Versus*, para o que contribuiu um número de jovens jornalistas negros. Sobre as divergências entre os “africanistas” e “americanistas” no movimento negro, ver Hanchard, “Orpheus and Power”, 136-40.

corrupção, e restaurar o bom funcionamento da democracia. Em 1974, eles julgaram que o processo de purificação estava suficientemente avançado para permitir uma segunda fase de governo militar, um período de relaxamento, distensão e abertura política, que levaria a uma gradual transição para a democracia civil. As eleições para o Congresso em 1974 foram relativamente livres; a reforma partidária de 1979 permitiu a organização de múltiplos partidos de oposição, e eleições para governadores foram realizadas em 1982. O governo militar acabou formalmente em 1985 com a posse de José Sarney, o primeiro presidente civil em 21 anos.

Os militares pretendiam que a abertura fosse um processo em que o governo tivesse total controle do sistema político, enquanto planejavam uma transição cuidadosa e ordenada de volta à democracia “higienizada”. A realidade mostrou-se bem diferente. A começar com a retumbante derrota do partido do governo nas eleições para o Congresso, em 1974, e culminando com a desintegração desse partido nas eleições presidenciais de 1985, a oposição civil mostrou-se inesperadamente capaz de reconhecer e explorar as oportunidades de disputar poder com o governo militar. A ala progressista da Igreja Católica organizara os pobres e trabalhadores nas Comunidades Eclesiais de Base que, trabalhando em conjunto com organizações de bairro e comunitárias, fariam pressão sobre os governos locais e nacional por melhorias de serviços, infraestrutura e escolas. Um novo movimento sindical apareceu no cinturão industrial do estado de São Paulo, desencadeando uma onda de greves que se espalhou pelo Centro Sul do Brasil em 1978. Em 79, esse movimento foi a base para a criação do Partido dos Trabalhadores, que dez anos depois chegou perto da Presidência do Brasil. No âmbito da classe média, a imprensa e a Ordem dos Advogados do Brasil brasileiros tornaram-se muito mais ativos no protesto contra a violação de direitos humanos e outros abusos do governo militar, e em empurrar o processo de democratização para frente.³¹

Assim, na segunda metade dos anos 70, havia um número de fatores a animar a mobilização política negra: um crescente

31 Skidmore, *Politics of Military Rule*; Alves, *State and Opposition*; Stepan, *Democratizing Brazil*.

sentimento de frustração na classe média negra com as barreiras que continuavam a impedir sua mobilidade social; exemplos concretos de movimentos negros bem sucedidos no exterior; e a mobilização e organização no Brasil, em geral, como resultado da abertura. Tirando proveito da energia gerada pelas celebrações de 90 anos da Abolição – em maio de 1978 – os militantes da classe média perceberam o momento e se articularam para criar o Movimento Negro Unificado. Nascido em São Paulo, o Movimento se espalhou rapidamente por todo o Brasil, com seções sendo abertas no Rio de Janeiro, em Minas Gerais, na Bahia e nos estados do Sul.³²

Seus membros vislumbravam o MNU, não como um partido político formal, mas como movimento popular que pudesse influenciar e fazer pressão sobre os governos, os partidos e outras importantes organizações com interesse na vida brasileira – sindicatos, universidades, o Judiciário, a Igreja – para que combatessem o racismo em suas próprias organizações, e na sociedade em geral, e que dotassem políticas capazes de ampliar as oportunidades econômicas, educacionais, de saúde e outras para toda a população negra. As condições e os termos da abertura tornaram os partidos, em particular, bastante vulneráveis a este tipo de influência. De 1965 a 1979 o governo militar havia permitido somente a dois partidos atuar no Brasil: o partido do governo, a ARENA, e o de oposição, o Movimento Democrático Brasileiro. Num esforço para dividir e enfraquecer seus oponentes, em 1979 o governo abandonou o sistema bipartidário e liberou a oposição para que se organizasse em múltiplas organizações concorrentes. Enquanto a ARENA (renomeada Partido Democrático Social) permaneceu intacta, a oposição dividiu-se em cinco partidos, competindo uns com os outros por apoio eleitoral. Percebendo uma potencial fonte de apoio no novo movimento negro, todos os partidos de oposição apressaram-se em mostrar seu compromisso de combate à discriminação e à desigualdade raciais no Brasil. Inseriram programas antirracistas em suas plataformas políticas, e alguns deles criaram comissões especiais

32 A fundação do MNU é discutida em Lélia Gonzalez, "The Unified Black Movement: A New Stage in Black Political Mobilization", em Fontaine, *Race, Class and Power*. Ver também Hanchard, "Orpheus and Power", 206-21.

ou grupos de trabalho para examinar a situação das relações de raça no Brasil e formular propostas políticas adequadas. Os partidos convidaram ativistas negros a se juntar a suas fileiras e indicaram um número sem precedentes de candidatos afro-brasileiros para os cargos eletivos municipais, estaduais e federais em 1982.³³

Com a atenção dos partidos, no entanto, os ativistas negros tiveram que cumprir a segunda condição para uma organização bem sucedida: responder ao apoio com votos nos partidos de oposição. As eleições de 1982 viram a retumbante vitória dos partidos de oposição nos estados do Sul e Sudeste, onde o movimento negro era mais forte. Mas, somente no Rio de Janeiro, onde o populista Leonel Brizola chegou ao governo do estado com a plataforma do “socialismo moreno”, o movimento negro foi decisivo.³⁴ Se houve algo de destaque no resultado das eleições, foi o pobre desempenho de candidatos estreitamente ligados ao movimento negro. Por exemplo, de 54 candidatos afro-brasileiros que concorreram em São Paulo pelos principais partidos, somente dois – um deputado estadual e um vereador da capital – venceram as eleições.³⁵

Como observou um ativista negro na sequência das eleições, “muita gente blefou; disse que tinha tantos votos e, na hora da apuração, viu que não tinha nada”.³⁶ Dados de pesquisa realizada em São Paulo mostraram que, entre os eleitores afro-brasileiros menos de um quarto havia votado em candidatos negros. No entanto, esta proporção variou substancialmente por classe. Na classe média alta, 43% tinham votado em candidatos negros; entre as ocupações técnicas e administrativas, 27% votaram em candidatos negros; entre os trabalhadores manuais (que compunham a maior parte dos votantes e a esmagadora maioria do eleitorado negro), somente 19% votaram em candidatos negros.³⁷

33 A disputa dos partidos pelo voto negro é descrita em João Baptista Borges Pereira, "Aspectos do comportamento político do negro em São Paulo", *Ciência e Cultura*, 34, n. 10 (1982): 1286-94; Ana Lucia E.F. Valente, *Política e relações raciais: os negros e as eleições paulistas de 1982* (São Paulo, 1986).

34 Gláucia Ary Dillon Soares e Nelson do Valle Silva, "Urbanization, Race, and Class in Brazilian Politics", *Latin American Research Review*, 22, n. 2 (1987): 155-76.

35 Valente, *Política e relações raciais*, 73-78.

36 "Movimento negro avalia sua importância", *Folha de São Paulo* (15 de abril de 1984).

37 Valente, *Política e relações raciais*, 139.

Candidatos associados ao movimento negro tinham apelo mais forte entre os negros relativamente mais bem educados e socialmente melhor posicionados do que entre os eleitores da classe trabalhadora. Isso era, em parte, um reflexo das origens sociais e preocupações de muitos ativistas e candidatos negros, que tendiam a distanciá-los da massa de votantes afro-brasileiros.³⁸ Essa distância, por sua vez, refletia o problema maior da profunda desigualdade que caracteriza a sociedade brasileira e os obstáculos que essa desigualdade coloca a quaisquer mobilizações populares. O Brasil tem uma longa história, que remonta à escravidão, de extrema concentração de riqueza e poder em mãos de uma elite relativamente pequena.³⁹ A exclusão de brasileiros pobres teve como consequência que “em regra, os setores populares são um tanto céticos em relação a possibilidades de mudanças políticas efetivas. A política é vista como uma briga da elite, e o Estado é percebido como um reino além dos setores populares”. Dada à experiência histórica do Brasil, tais atitudes não são de todo inoportunas ou irrealistas; “embora limitem as possibilidades de uma ação coletiva, somente quando as pessoas acreditarem na eficácia de ações coletivas é possível organizar um movimento social”.⁴⁰

Este ceticismo claramente atinge o problema do racismo e da desigualdade racial. Pesquisas indicam que independentemente da classe social, muitos afro-brasileiros têm experimentado discriminação racial ou são conscientes da sua existência. Embora, nas discussões sobre possíveis respostas a tais discriminações, somente um punhado de informantes levantem a possibilidade de uma ação política organizada. As respostas mais frequentes são que não

38 Sobre as reclamações da classe trabalhadora relativas à retórica “elitista” de muitos dos ativistas negros, ver: “Movimento negro já conta 400 entidades e cresce no Brasil”, *Jornal do Brasil* (12 de maio de 1985); Celma Rosa Vieira, “Negra: mulher e doméstica”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 14 (1987), 154-56; “Em pauta: o movimento negro”, *Maioria Falante* (novembro-dezembro de 1988): 8-9.

39 Charles H. Wood e José Alberto Magno de Carvalho, *The Demography of Inequality in Brazil* (Cambridge e Nova York, 1988).

40 Scott Mainwaring, “Grassroots Popular Movements and the Struggle for Democracy”, in Stepan, *Democratizing Brazil*, 183. Ver também Teresa Caldeira, *A política dos outros: o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos* (São Paulo, 1984); Nancy Scheper-Hughes, *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil* (Berkeley, 1992), 505-16.

existe solução para o problema, ou que o informante não tem ideia de que solução poderia haver.⁴¹

Tais sentimentos de impotência e incerteza refletem em parte a qualidade difusa e sistêmica da desigualdade racial, que é tão profundamente enraizada na vida brasileira, que não há como saber como ela pode ser mais efetivamente combatida e erradicada. Mas a desigualdade racial também faz parte de um padrão mais amplo de desigualdade que, como indicado acima, tem excluído e marginalizado movimentos populares da participação na política nacional e nos assuntos de Estado. Nesse tipo de ambiente, os brasileiros pobres e os que não são da elite têm concluído que a forma mais efetiva de lidar com os problemas causados pela pobreza e falta de poder não é organizar-se coletivamente e pressionar por mudanças políticas. Ao contrário, é estabelecer laços pessoais diretos com protetores poderosos que possam amparar e fazer favores a sua clientela.⁴²

Como outros movimentos populares que apareceram durante o período da abertura, o movimento negro propunha um repúdio a este modelo de relações sociais e políticas baseadas no clientelismo e substituí-la por uma “nova ordem social” baseada na mobilização de massa e na ação coletiva. Não surpreende que muitos eleitores negros, e especialmente muitos negros pobres e da classe trabalhadora, relutassem em apostar numa aventura tão arriscada.⁴³ A primeira vítima dessa relutância foi o próprio MNU, que nunca se recuperou

41 Valente, *Política e relações raciais*, 125-8; Jorge Aparecido Monteiro, “Cor e trabalho na empresa pública: Uma introdução”, Série Estudos JUPERJ, n. 56 (1987): 45, 75.

42 Ver a caracterização de Roberto da Matta da vida brasileira como “um universo relacional”, no qual “pode-se negar tudo menos o pedido de um amigo”; ou a observação de Roberto Schwarz que, no Brasil, “o favor é a nossa mediação quase universal”. Roberto da Matta, *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil* (São Paulo, 1985), 55-80 *passim*; Roberto Schwarz, *Ao vendedor as batatas* (São Paulo, 1977), 16. Sobre as raízes históricas desse modelo, ver Richard Graham, *Patronage and Politics in Nineteenth-Century Brazil* (Stanford, 1990); Costa, *Brazilian Empire*, 188-96, 241-44.

43 A antropóloga Nancy Scheper-Hughes relata que seus informantes em uma pequena cidade do Nordeste, que são pobres e a maioria afro-brasileiros, “os eleitores votam nos candidatos municipais, estaduais e nacionais que têm mais probabilidade de ganhar e vão evitar associação com prováveis perdedores, mesmo que o candidato ‘mais fraco’ expresse solidariedade com a sua classe. Como Tonieta [uma das mulheres da comunidade] qualificou seu apoio aos líderes políticos locais, ‘Se você está subindo, eu vou seguir junto com você. Se você está caindo, adeus, pode ir sem mim’. Scheper-Hughes, *Death Without Weeping*, 473.

completamente do desastroso desempenho de 1982. Embora continue a existir como organização nacional com seções em todo o Brasil, um de seus fundadores lembra que “foi se reduzindo ideologicamente ... Depois de um ano, perdeu militantes e força.”⁴⁴

Embora ativistas se afastassem do MNU, eles não abandonaram a luta contra a desigualdade racial. Alguns continuaram empenhados em organizar negros pobres e trabalhadores negros, mas agora sob a égide de instituições convencionais, como a ala progressista da Igreja Católica ou os partidos políticos de esquerda.⁴⁵ Outros, no entanto, levaram seu trabalho a outro nível e objetivaram diferentes públicos. Em seus anos iniciais o MNU devotou considerável energia a conscientização da população negra, trabalhando para expor as contradições internas da doutrina da democracia racial e as disparidades entre a doutrina e as rigorosas realidades da hierarquia racial brasileira. Apesar ou por causa do fracasso desses esforços para motivar em larga escala, numerosos militantes negros ampliaram seus apelos para atingir uma base nova e diferente: a população branca, e especialmente as elites culturais, intelectuais e políticas brancas.

Contestando a democracia racial

Foi o intelectual e ativista negro Joel Rufino dos Santos quem primeiro articulou como o conceito de democracia racial, que era um obstáculo à mobilização da população negra, poderia ser funcional na persuasão da opinião pública branca. Joel Rufino observou que, ainda que as asserções da democracia racial encontrassem pouco suporte na realidade empírica, elas tinham, no

44 "Movimento negro avalia sua importância."

45 Ver, por exemplo, perfis do ativista / sacerdote Frei David Raimundo dos Santos, ou da deputada Benedita da Silva, favelada eleita em 1986 pelo Partido dos Trabalhadores. Jane Kramer, "Letter from the Elysian Fields", *The New Yorker* (2 March 1987): 40-74; "One Woman's Mission: To Make Brasilia Sensitive", *New York Times* (9 de fevereiro de 1987): 4.

entanto, ensinado os brasileiros a valorizar muito os ideais de igualdade racial e harmonia. Ele distinguiu o mito de igualdade racial, “que é falso”, do “desejo ardente da [verdadeira] democracia racial”, que acreditava que a maioria dos brasileiros compartilhasse. Se os brasileiros brancos fossem levados a ver a disparidade chocante entre o mito e a realidade, talvez fossem movidos a agir contra a discriminação e o racismo que manchavam os seus ideais nacionais.⁴⁶

Como na reforma partidária de 1979, novamente as condições específicas dos anos da abertura fizeram os políticos e intelectuais brancos particularmente receptivos aos apelos dos ativistas negros. Desde a década de 1930, os ativistas negros tentavam chamar a atenção pública para a dimensão racial da desigualdade brasileira, argumentando que não era possível dizer que a democracia política ou a democracia racial existissem no Brasil até que pessoas negras participassem da economia, política e vida social nacional em igualdade de condições com os brancos. Esses argumentos começaram a ser levados a sério por um punhado de intelectuais e acadêmicos brancos durante os anos de 1950 e 1960 e, assim, circularam mais amplamente nos trabalhos de uma nova geração de cientistas sociais resultante da expansão do sistema universitário durante a década de 1970. Esses estudiosos assumiram a questão da raça como parte de uma crítica mais ampla da desigualdade na sociedade brasileira e nos modos pelos quais essa desigualdade representava obstáculos fundamentais para a construção de normas e instituições democráticas. Desse modo, eles tornaram cada vez mais clara a conexão entre democracia política e democracia racial, argumentando que, em uma sociedade altamente desigual, racialmente estratificada como o Brasil, uma não pode existir, genuinamente, na ausência da outra.⁴⁷

Enquanto isso, políticos e intelectuais de oposição também tinham chegado a ver o conceito de democracia racial como uma pedra angular de um aparato ideológico maior, através do qual as

46 "Democracia racial, o mito e o desejo", *Folhetim. Folha de São Paulo* (8 de junho de 1980): 7-11.

47 Este argumento é defendido de forma mais eficaz em Fernandes, *Integração do negro*; e Octavio Ianni, "Diversidades raciais e questão nacional", in *Raças e classes sociais*, 2^a ed. (São Paulo, 1988). Ver também outros trabalhos citados na nota 17.

elites conservadoras da nação procuravam manter e justificar o controle sobre a sociedade. Durante o século XIX e a Primeira República, as elites fundiárias tinham repetidamente caracterizado o sistema político que eles presidião como uma democracia participativa, quando era, de fato, um regime oligárquico firmemente controlado, o qual, particularmente após a reforma eleitoral de 1881, limitava incisivamente a participação popular.⁴⁸ O resultado, argumentaram os teóricos do Partido dos Trabalhadores e seu secretário geral, Francisco Weffort, foi um “legado de equívocos” em que o autoritarismo se mascarou de democracia.⁴⁹

Se uma das tarefas centrais na construção da democracia civil foi limpar aquele “legado de equívocos”, o mito envelhecido e visivelmente falso da democracia racial, que formava uma parte tão integral daquele legado, parecia um bom lugar para começar. A democracia racial se fez ainda mais vulnerável pelo modo como os governos militares procuraram aproveitar-se dela. Apesar da determinação com que haviam tomado o poder em 1964 e se agarrado a ele nas próximas duas décadas, os militares nunca estiveram inteiramente à vontade com a decisão de acabarem com a democracia. Frequentemente lembravam àqueles que os ouviam que haviam destruído a democracia brasileira justamente para salvá-la, e que o seu objetivo de longo prazo era limpar e reestruturar suas instituições de tal forma que a democracia fosse eventualmente capaz de funcionar no Brasil livre dos “excessos” e da corrupção que a haviam marcado no passado.⁵⁰ Enquanto isso, durante o período em que o Brasil claramente não era uma democracia política, foi útil para a ditadura ser capaz de reivindicar que o País continuava a ser democrático em pelo menos um sentido: o da raça. Os governantes defenderam este ponto repetidamente, e classificaram qualquer crítica à democracia

48 Sobre a reforma eleitoral, que reduziu o sufrágio de aproximadamente um milhão de eleitores para menos de 150 mil, ver Graham, *Patronage and Politics*, 182-206.

49 Francisco Weffort, *Por que democracia?* (São Paulo, 1985), 21-31. Weffort cita o historiador Sérgio Buarque de Holanda, um dos pensadores seminais da década de 1930, que caracterizam a democracia brasileira como “sempre um lamentável mal-entendido. Uma aristocracia rural e semifeudal a importou e tentou acomodá-la, onde fosse possível, aos seus direitos e privilégios.”

50 Silvio Duncan Baretta e John Markoff, “Brazil’s Abertura: A Transition from What to What?” in James M. Malloy e Mitchell A. Seligson, eds., *Authoritarians and Democrats: Regime Transition in Latin America* (Pittsburgh, 1987), 53-57.

racial como um ato de subversão.⁵¹ Assim, no momento da abertura, o conceito havia sido desacreditado tanto por sua associação com o autoritarismo de direita quanto por sua questionável relação com a realidade. Não só era mais fácil combater empiricamente o conceito; para muitos brasileiros, fazê-lo era um ato de liberação política, e de rejeição explícita da ditadura.

Os anos 1980 foram, assim, um momento propício para os ativistas negros assumirem a ideologia nacional de democracia racial, o que eles fizeram em uma variedade de foros: encontros públicos e palestras, artigos de jornais e editoriais, debates e outros recursos no rádio e na TV, conferências acadêmicas e até em festivais de canções populares e de samba. Essas atividades atingiram um clímax durante as comemorações do centenário da Abolição da escravidão, em maio de 1988.⁵²

O conteúdo dessas festividades, especialmente daquelas patrocinadas não pelo movimento negro, mas por instituições tradicionais como a Igreja, as universidades e governos federais, estaduais e municipais, deixa claro em que medida o consenso nacional de democracia racial havia se despedaçado durante os anos de 1980. O Ministro da Cultura Celso Furtado, cujo ministério coordenou a comemoração do evento com patrocínio federal, abriu as festividades proclamando que “é falsa a ideia de que há democracia racial no país, enquanto a maioria esmagadora da população negra vive na marginalidade”.⁵³

O candidato do partido dos Trabalhadores à presidência, Luis Inácio Lula da Silva, sem dúvida com um olho nas eleições de 1989, denunciou a democracia racial como “apartheid de fato”.⁵⁴ A igreja Católica, que fez das relações raciais o tema central da sua Campanha da Fraternidade de 1988, emitiu um texto instrucional reconhecendo a cumplicidade da igreja, no passado, com a escravidão e a

51 Azevedo, *Democracia racial*, 53; ver também Gilberto Freyre, “A propósito de preconceito de raça no Brasil”, *O Estado de São Paulo* (25 de junho de 1969).

52 Para os eventos do centenário, ver Yvonne Maggie, ed., *Catálogo: Centenário da abolição* (Rio de Janeiro, 1989).

53 “Vem ai cem anos de ebullição”, *A Gazeta* (13 de maio de 1988): 13; “Prêmio Nobel cobra mais ação contra apartheid”, *Folha de São Paulo* (13 de maio de 1988): 11.

54 Luis Inácio “Lula” da Silva, “A mistificação da democracia racial”, *Folha de São Paulo* (16 de fevereiro de 1988): 3.

discriminação racial e pedindo esforços sistemáticos para eliminar a injustiça racial no Brasil.⁵⁵

Na imprensa, os dois maiores semanários de notícias se uniram para mandar a democracia racial à lata de lixo da história. “Parece estar definitivamente enterrado ... o mito da democracia racial”, observou a *IstoÉ*, enquanto a *Veja* implicitamente descartou o conceito abrindo a sua matéria de capa com a observação: “passados 100 anos da Abolição, há no Brasil duas cidadanias distintas – a branca e a negra”.⁵⁶ A *Folha de São Paulo* publicou um editorial sobre “a percepção, cada vez mais difundida, de que a ‘democracia racial’, como propalada pelas versões oficiais e oficialescas, não coincide com a realidade do país.” No Rio, o *Jornal do Brasil* entrevistou intelectuais e figuras públicas que eram praticamente unâimes em seu repúdio ao conceito. O historiador Francisco Iglesias secamente o descartou como “tolice”, enquanto o seu colega Décio Freitas virou o conceito de cabeça para baixo insistindo que “a discriminação racial é a base da cultura brasileira”. O Sociólogo Octávio Ianni captou o clima do momento observando que “mais do que ninguém, o negro sabe que a democracia racial é uma mentira em um país em que não há democracia política e muito menos democracia racial”.⁵⁷

Nem toda a retórica em torno do centenário teve caráter tão revisionista. Mas o tom geral de crítica e hostilidade à ideologia da democracia racial marcou um rompimento radical com as tradicionais garantias tranquilizadoras da harmonia e igualdade racial do Brasil. As propostas políticas apresentadas, e em alguns casos promulgadas, durante o ano do centenário não foram menos drásticas. Inspiradas nas políticas de ações afirmativas dos Estados Unidos, o ministro da Cultura, Celso Furtado, protestou por garantia de um número mínimo

55 "Ouvi o clamor deste povo"... negro (Petrópolis, 1987).

56 "Cem anos, sem quase nada", *IstoÉ* (20 de abril de 1988): 30-33; "Na segunda classe", *Veja* (11 de maio de 1988): 22-30.

57 "Cem anos depois", *Folha de São Paulo* (13 de maio de 1988): 2; "Cem anos de solidão", *Caderno B, Jornal do Brasil* (8 de maio de 1988): 8. Para outras denúncias de desigualdade racial, ver os suplementos sobre "Abolição: 100 anos", *Diário Popular* (12 de maio de 1988); "Vem ai cem anos de ebullição", *A Gazeta* (13 de maio de 1988): 13-18; "Brasil: os negros, hoje", *Manchete* (21 de maio de 1988): 4-9; "Another Myth Bites the Dust", *The Brasiliens* (Maio-Junho de 1988): 2.

de vagas em escolas e universidades brasileiras para estudantes afro-brasileiros. O presidente Sarney estabeleceu uma nova agência federal, a Fundação Palmares, encarregada de promover “a presença negra em todos os setores de liderança deste país.” E a recentemente promulgada Constituição de 1988 incluiu um item declarando a discriminação racial uma ofensa criminal e negando o direito de fiança aos réus acusados deste crime.⁵⁸

Conclusões

Essas iniciativas políticas, e a comemoração revisionista do centenário, representa o ponto culminante do movimento político negro no Brasil. Desde 1988, o movimento declinou marcadamente em importância e influência, por razões importantes para o futuro da democracia brasileira.

Primeiro, membros da classe média, negros e brancos, tiveram um papel proeminente nos eventos em discussão. A maior parte da liderança e força motriz do movimento negro veio da recusa aos afro-brasileiros em ascensão de admissão na classe media. E o movimento encontrou parte de sua audiência mais receptiva não entre negros pobres e da classe trabalhadora, mas entre intelectuais e ativistas brancos, que incorporaram a questão da raça na sua crítica geral à desigualdade no Brasil moderno.

Muito do fracasso do movimento em mobilizar a população negra pode ser buscado nas diferenças que separavam os militantes da classe média de sua base pobre e trabalhadora. Mesmo na classe média, entretanto, o movimento negro mostrou-se limitado no seu apelo, por causa do poder de ideologias oficiais e semioficiais de estabelecer as condições em que se dão a participação e a disputa política. Desde a década de 1930 até o presente, a ideologia da democracia racial tem tido um papel central em obstruir a

58 "Abolição é exemplo de congraçamento e união", *O Globo* (13 de maio de 1988): 6; "Racismo é crime", *O Estado de São Paulo* (3 de fevereiro de 1988).

organização política negra e em abafar o debate público sobre a desigualdade racial. Ela continuou a representar este papel nos anos de 1970 e 1980, ajudando a afastar o apoio negro no nível tanto da classe média como da trabalhadora.

Não obstante, o poder de tais ideologias não é absoluto, como fica evidente no fracasso da democracia racial em sobreviver intacta aos anos de 1980. Este fracasso sugere que mesmo as mais potentes e duráveis ideologias nacionais são inherentemente instável; e aquelas que se baseiam em clamores por justiça e igualdade são talvez as mais vulneráveis a serem dilaceradas por suas tensões internas e contradições. Em um ato habilidoso e criativo de desconstrução política, os ativistas negros conseguiram transformar a ideologia que tanto havia impedido seu trabalho de organização em uma ferramenta poderosa para construir alianças com os brancos oponentes do governo militar. Como parte de sua própria campanha para minar a fundamentação ideológica do autoritarismo e superar a herança de longa data de desigualdade social e econômica do Brasil, políticos e intelectuais de oposição juntaram suas vozes ao movimento negro para denunciar a disparidade entre as reivindicações oficiais de democracia racial e a realidade objetiva de desigualdade racial e de discriminação. O resultado foi uma transformação marcante nos termos e conteúdos do discurso político sobre raça no Brasil, e, à medida que partidos de oposição chegaram ao poder, o início da ação do Estado de combate às desigualdades raciais.

Essas mudanças na retórica e política oficiais provocaram alguns impactos imediatos e mensuráveis nas relações de raça no Brasil. No estado de São Paulo, seguindo as celebrações do centenário de 1988 e a adoção de fortes medidas antidiscriminação na Constituição, quase três vezes mais queixas de discriminação racial foram apresentadas à polícia em 1989 e 1990 do que durante os 34 anos anteriores (1954-1988) juntos.⁵⁹ No nível nacional, as eleições de 1990 colocaram três governadores de estado negros no poder, um evento sem precedentes na política brasileira. De forma significativa, entretanto, nenhum dos três era associado ao movimento negro ou

⁵⁹ "Racismo em São Paulo motiva 64 processos em 2 anos", *Folha de São Paulo* (27 de janeiro de 1991).

havia ressaltado questões raciais em sua campanha; e de fato, no final da década, o braço político do movimento negro estava extinto, tendo quase nenhum papel nas eleições presidenciais de 1989 ou nas eleições governamentais e para o Congresso no ano seguinte.⁶⁰ Isto, por sua vez, tornou possível para defensores do *status quo* desconstruir as medidas propostas ou promulgadas durante as celebrações do centenário. As propostas do ministro da Cultura Celso Furtado para uma política de ações afirmativas na educação brasileira morreram no ninho; o orçamento da Fundação Palmares foi cortado em 1990, como parte do programa de austeridade do presidente Fernando Collor; e quando o Congresso aprovou a legislação que permitia disposições antidiscriminação da nova Constituição, o presidente Sarney vetou a cláusula que negava o direito de fiança a pessoas acusadas de discriminação.⁶¹

Esses retrocessos sugerem uma conclusão final: as severas limitações de uma estratégia política baseada principalmente em apelos de consciência e valores nacionais. Sugerem, ainda, os perigos de os ativistas negros abraçarem o que em essência foi simplesmente uma nova variação da tradicional política do clientelismo, em que intelectuais articulados, mas sem poder, buscaram suporte, proteção e favores de instituições e elites brancas poderosas. Os ativistas negros estavam seguindo a mesma abordagem consagrada pelo tempo empregada pelos seus compatriotas mais pobres, contando mais com o clientelismo do que com mobilizações e ações coletivas. A recompensa por tais táticas pode ser substancial, como fica evidenciado na reformulação do discurso racial que ocorreu durante a década de 1980 e nos avanços das proteções legais dos direitos civis dos negros. Mas ao desistir dos esforços para mobilizar maior apoio popular, o Movimento Negro perdeu a possibilidade de conquistar o peso político necessário para transformar esses avanços significativos, mas isolados, em uma campanha mais completa e efetiva contra a

60 "Negros no governo", *Veja* (5 de dezembro de 1990): 40-41; "Em pauta: O movimento negro;" "A esquerda que o negro quer", *Maioria Falante* (dezembro de 1989-janeiro de 1990): 6-7; "Negros trocam militância por nova identidade", *O Estado de São Paulo* (12 de novembro de 1991).

61 "Sarney sanciona lei que puni os crimes raciais", *Folha de São Paulo* (6 de janeiro de 1989).

desigualdade racial, e para ir do discurso à formulação real de políticas públicas.

A durabilidade desse modelo clientelista de política, mesmo – ou especialmente – nos movimentos políticos progressistas, focados em combater as profundas desigualdades na sociedade e na política brasileiras, sugere a continuidade do poder desse modelo, e das desigualdades das quais ele é uma expressão, para moldar o caráter da democratização no final do século XX no Brasil. Patronagem e clientelismo continuam sendo características basilares da competição política no Brasil; e mesmo a democracia racial, ainda que amplamente repudiada entre elites progressistas, mantém um vigor considerável na sociedade como um todo. É pouco provável que a democratização no Brasil derrube essas estruturas, pelo menos no curto prazo; supõe-se que, pelo menos, as instituições da Terceira República irão imprimir sua própria marca. Com certeza, a desigualdade racial não parece estar em declínio; em alguns indicadores, ela na verdade aumentou levemente no curso da década de 1980.⁶² O sucesso do movimento negro em colocar a questão da desigualdade na agenda pública foi uma conquista histórica; mas a sua inabilidade em provocar uma ação governamental mais sistemática nesta área deixa esta questão sem solução, por enquanto e no futuro próximo.

RECEBIDO EM: 02/01/2016
APROVADO EM: 19/04/2016

62 George Reid Andrews, "Desigualdade racial no Brasil e nos Estados Unidos: uma comparação estatística", *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 22 (1992): 47-83.

QUANDO O RIO ERA *BLACK*: SOUL MUSIC NO BRASIL DOS ANOS 70¹

*When Rio was black: soul music, national culture,
and the politics of racial comparison in 1970s Brazil*

Paulina L. Alberto^{*}

RESUMO

A partir de documentos encontrados nos arquivos da Polícia política do Rio de Janeiro, este artigo explora as atitudes públicas em relação ao “Black Rio”: a explosão da música e da dança *soul* nas festas da juventude negra da classe trabalhadora nesta cidade, nos anos 70. Especificamente, o artigo usa a reação ao Black Rio por parte da polícia secreta, de oficiais militares e de outros, como a direita política, juntamente com a cobertura do fenômeno, tanto na imprensa em geral quanto na imprensa alternativa, para ilustrar as formas com que os nacionalismos de esquerda e de direita convergiram para delimitar os espaços aceitáveis para a política e a cultura negra durante essa fase do regime militar. O artigo também usa a controvérsia *Black Rio* para se engajar nos debates acadêmicos atuais sobre a política de estudos comparados de raça entre Brasil e Estados Unidos. O artigo demonstra que o claro entusiasmo dos dançarinos de *soul* pelos estilos “black” não

¹ Este artigo é uma tradução de “When Rio was *Black*: Soul Music, National Culture, and the Politics of Racial Comparison in 1970s Brazil”, originalmente publicado no *Hispanic American Historical Review* 89:1 (2009), pp. 3-39. Sou grata ao Eisenberg Institute for Historical Studies, da Universidade de Michigan, pela bolsa que permitiu a pesquisa para este trabalho, e pela oportunidade de apresentá-lo. Por suas atiladas contribuições em diferentes estágios, eu gostaria de agradecer a Matthew Briones, Tamar Carroll, Sueann Caulfield, Fernando Coronil, Marie Cruz, Christopher Dunn, Dario Gaggio, Juan Hernández, Jesse Hoffnung-Garskof, Bryan McCann, Farina Mir, Gina Morantz-Sánchez, Ed Murphy, Deborah Poole e Julie Skurski. Estou em dívida com os dois pareceristas anônimos do *Hispanic American Historical Review* pelos comentários generosos e cuidadosos. Agradeço a Mariângela de Mattos Nogueira pela excelente tradução, assim como ao Brazil Initiative do Center for Latin American Studies da University of Michigan pelo financiamento da tradução deste artigo e por torná-lo disponível no seu repositório on line “Translating the Americas”: <http://quod.lib.umich.edu/lacs/>

* Ph.D. Universidade da Pennsylvania. Professora da Universidade de Michigan (EUA)

era uma medida de reconhecimento da superioridade dos poderes políticos de ativismo racial dos EUA (como alguns estudiosos afirmam), nem uma capitulação aos padrões “imperialistas” da política racial (como outros lamentam). Pelo contrário, o entusiasmo por todas as coisas “black” entre um segmento da juventude negra do Rio foi uma tentativa de posicionar estratégicamente o contraste tradicional entre os sistemas e políticas raciais dos EUA e do Brasil para levantar a questão sobre os estreitos espaços de expressão política e cultural baseada em raça, no país.

Palavras-chave: Raça; Cultura nacional; Comparações entre Brasil e Estados Unidos.

ABSTRACT

Using documents found in the archives of Rio de Janeiro’s political police, this article explores public attitudes to “Black Rio”: the explosion of soul music and soul dance parties among working-class black youth in that city in the 1970s. Specifically, the article uses responses to Black Rio among the secret police, military officials and others on the political right, together with coverage of the phenomenon in the mainstream and alternative press, to illustrate the ways in which left- and right-wing nationalisms converged to circumscribe the acceptable spaces for black politics and culture during this stage of military rule. The article also uses the Black Rio controversy to engage with ongoing scholarly debates about the politics of studying race comparatively between Brazil and the United States. The article demonstrates that soul dancers’ clear enthusiasm for “black” styles was neither a measure of their recognition of the superior political powers of U.S.-style racial activism (as some scholars assert), nor a capitulation to “imperialist” standards of racial politics (as others lament). Rather, the enthusiasm for all things “black” among a segment of Rio’s black youth was an attempt to strategically deploy the traditional contrast between racial systems and politics in the U.S. and Brazil to make a point about the narrowed spaces for race-based political and cultural expression at home.

Keywords: Race; National culture; US/Brazil comparisons.

“Ainda teve a imprensa que caiu de pau em cima,
por causa da atitude do disco que era black
e eles na época estavam todos contra black,
não contra negro, mas contra black,
a consciência que vem e que é internacional e está ligada
a tudo
e não é uma coisa brasileira só.”
Gilberto Gil, sobre a recepção ao seu disco *Refavela*, de 1977.²

Em julho de 1976, o suplemento cultural de sábado do *Jornal do Brasil* dedicou quatro páginas inteiras a um assunto preocupante. O Rio de Janeiro estava virando “black”, dizia a jornalista Lena Frias a seus leitores. Uma onda de bailes tocando música *soul* e *funk* dos Estados Unidos já tinha invadido os clubes recreativos dos subúrbios do Rio, os bairros da classe trabalhadora, a norte e oeste, e ameaçava chegar também aos bairros da famosa Zona Sul, os mais ricos (e mais brancos) da cidade. O artigo descrevia os bailes *soul* e as centenas de milhares de jovens negros que a eles afluíam como um espaço cultural à parte, de fato, um lugar para além da cidade que a maioria dos leitores pensava conhecer.

Uma cidade de cultura própria desenvolve-se dentro do Rio. Uma cidade que cresce e assume características muito específicas. Cidade que o Rio, de modo geral, desconhece ou ignora. [...] Uma cidade cujos habitantes se intitulam a si mesmos de *blacks* ou de *browns*; cujo hino é uma canção de James Brown [...]; cuja bíblia é [o filme] *Wattstax*, a contrapartida negra de *Woodstock* [sic]; cuja linguagem incorporou palavras como *brother* e *white* [...] cujo lema é *I am somebody*; cujo modelo é o

² *Jornegro* n. 7, ano 2, 1979. Citado por DUNN, Christopher. *Brutality Garden: Tropicália and the Emergence of a Brazilian Counterculture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001, p. 184.

negro americano, cujos gestos copiam, embora sobre a cópia já se criem originalidades.³

Esta cidade paralela e seus habitantes aparentemente inspirados nas identidades racial e cultural dos negros norte-americanos era, para Frias, um “fenômeno sociológico dos mais instigantes já registrados no país”. Essa cidade paralela ela chamou de “Black Rio”, usando a palavra inglesa *black*.

A inquietante avaliação de Frias provocou uma enxurrada de artigos sobre o fenômeno *soul* nos principais jornais e revistas nacionais, bem como na imprensa alternativa da cidade, que representava vários grupos de esquerda e do emergente movimento negro. Acima de tudo, o artigo de Frias atraiu a atenção da Polícia secreta do estado do Rio de Janeiro. Junto com outros observadores de direita aliados da ditadura militar, então no poder, eles observavam atentamente os bailes *soul* e discutiam se podia tratar-se de algum tipo de “movimento” coerente, subversivo. A controvérsia *soul*, portanto, é uma oportunidade para se investigar de que forma os comentaristas de todo o espectro político entenderam a relação entre música, cultura nacional e política racial no Brasil dos anos setenta.

Apesar das diversas posições e do tom estridente, todos os envolvidos adotaram o nome com que Lena Frias batizou o fenômeno. Todos parecem ter acordado que a palavra inglesa *black* - para se referir a raça, identidade, política e cultura em um contexto norte-americano considerado como racialmente mais polarizado do que o Brasil - era intraduzível em termos raciais brasileiros, porém, naquele momento, tornava-se necessária para descrever processos em curso na sociedade brasileira. Ser *black* era culturalmente e politicamente diferente de ser preto ou pardo, termos historicamente usados para designar a cor da pele mais escura ou mais clara de brasileiros afrodescendentes; era diferente, também, de ser negro, a palavra que muitos afro-brasileiros politicamente ativos tinham adotado desde as primeiras décadas do século para designar um grupo

³ FRIAS, Lena. “Black Rio: O orgulho (importado) de ser negro no Brasil”. *Jornal do Brasil*, Caderno B, p. 17 de julho de 1976.

racial orgulhosamente unificado.⁴ Na esteira do artigo de Frias, observadores e participantes de variadas tendências lutaram para definir as implicações políticas da “blackitude” do *soul*. Será que as atitudes raciais estrangeiras orgulhosamente ecoadas pelo *soul* o tornavam perigoso, como muitos observadores de direita inicialmente acreditavam? Ou, como muitos na esquerda rebatiam, suas referências importadas o faziam culturalmente inautêntico e politicamente falido? Os riscos eram altos para todos os envolvidos, porque o *soul* atropelava, no cerne das imagens de identidade nacional brasileira, um contraste havia muito acalentado: os Estados Unidos racistas contra o Brasil racialmente tolerante.

As origens da idéia de que o Brasil era fundamentalmente diferente dos Estados Unidos em termos de relações raciais e definições de raça remontavam, pelo menos, ao início do século XX. Intelectuais brasileiros e estrangeiros na primeira metade deste século comumente postulavam que uma história da escravidão e da Abolição mais amena no Brasil, além da grande miscigenação racial, tinha produzido uma sociedade livre da discriminação racial. Em comparação com os Estados Unidos, que teve um sistema racial acentuadamente dicotômico, que impedia os negros de fazerem parte de uma nação branca, no Brasil, muitos alegavam, havia um sistema progressivo de identificação racial que incluía pessoas de diversas origens raciais e culturais numa nação mista ou mestiça.⁵ Por esta lógica, ser *black*, como uma identidade cultural e política radicalmente contestatória, era uma infeliz consequência do racismo e da segregação racial nos Estados Unidos, mas ficava totalmente fora de lugar numa nação tolerante e mestiça como o Brasil.

Desde as décadas de 1950 e 60, no entanto, a comparação favorável com os Estados Unidos foi submetida ao crescente ataque

⁴ Sobre mudança de terminologia racial entre ativistas negros ao longo do século XX, ver ANDREWS, George Reid. *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888–1988*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991; BUTLER, Kim D. *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1991.

⁵ O mais destacado entre eles era FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. 41^a ed., Rio de Janeiro: Editora Record, 2000 [1933]. Ver também TANNENBAUM, Frank. *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*. Nova York: Vintage Books, 1946; DEGLER, Carl N. *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Nova York: Macmillan, 1971.

de um grupo de intelectuais e ativistas, muitos deles ligados ao movimento negro. Na década de setenta, no auge do fenômeno *soul*, esses críticos começaram a argumentar que o mito nacionalista de um Brasil racial e culturalmente harmonioso ofuscava uma realidade subjacente que era muito mais semelhante ao estilo do racismo dos Estados Unidos do que a maioria dos brasileiros gostaria de admitir.⁶ Desde então, muitos acadêmicos têm argumentado que a natureza enganadora do racismo brasileiro talvez tenha sido ainda mais perniciosa do que o racismo no estilo americano, pois neutralizou possibilidades de “consciência racial” e política racial ao estilo do Movimento por Direitos Civis nos Estados Unidos, e até hoje dificulta a realização de programas de ação afirmativa nos moldes daquele país.⁷ Para muitos estudiosos engajados na crítica ao racismo brasileiro, o *Black Rio*, com suas referências raciais ao estilo norte-americano, foi um tônico para o mal-estar racial no Brasil. As identidades negras contestatórias que emergiram dos bailes *soul* representaram um breve momento de consciência racial — uma consciência longamente prejudicada por mitos da democracia racial e fracos movimentos raciais no Brasil.⁸

Na década de 1990, os debates sobre a comparação com os Estados Unidos deram uma guinada acentuada para os extremos. Alguns defensores da tolerância relativa do Brasil e da diferença fundamental com os Estados Unidos acusavam seus adversários de imperialismo cultural, de imposição de categorias e políticas norte-

⁶ Ver especialmente NASCIMENTO, Abdias do. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982; NASCIMENTO, Abdias do. “O genocídio do negro brasileiro”. In: NASCIMENTO, Abdias do. *O Brasil na mira do pan-africanismo*. Salvador: EDUFBA/CEAO, 2002.

⁷ HANCHARD, Michael George. *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945–1988*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1994; TWINE, France Winddance. *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil*. New Brunswick, NJ: Rutgers Univ. Press, 1998. Sobre ação afirmativa, ver MARTINS, Sérgio da Silva; MEDEIROS, Carlos Alberto e NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Paving Paradise: The Road from ‘Racial Democracy’ to Affirmative Action in Brazil*. *Journal of Black Studies*, v. 34, n. 6, 2004, p. 787–816.

⁸ J TURNER, Michael. Brown into Black; e Mitchell, Michael. Blacks and the abertura democrática. Ambos In: FONTAINE, Pierre-Michel (org.), *Race, Class, and Power in Brazil*. Los Angeles: Center for Afro-American Studies, UCLA, 1985, pp.73–94, 95–119; HANCHARD, *Orpheus and Power*, pp. 114–20; MONTEIRO, Helene. *O ressurgimento do Movimento Negro no Rio de Janeiro na década de 70*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1991.

americanas ao Brasil, negando, assim, sua especificidade. Em resposta, alguns partidários da ideia de que os Estados Unidos e o Brasil compartilhavam padrões semelhantes de racismo retorquiam que a defesa da diferença brasileira significava uma negação, ou justificativa, das formas virulentas de discriminação no Brasil.⁹ Ironicamente, estes argumentos bem-intencionados em defesa dos afro-brasileiros acabaram apresentando-os, alternadamente, como joguetes de mitos nacionais de desracialização ou como vítimas de modelos imperialistas de consciência racial.¹⁰

Uma posição nova, mais sutil na comparação entre Brasil e Estados Unidos, parece emergir do ruído dessas polêmicas. Mais recentemente, alguns procuraram separar o argumento sobre se no Brasil há ou não racismo ou ativismo racial da condição de funcionamento desses fenômenos tal qual percebidos nos Estados Unidos. Ao contrário dos argumentos do início do século XX, essas tentativas de entender o Brasil em seus próprios termos não vinculam os estudiosos a um discurso laudatório da tolerância racial e do excepcionalismo. Em vez disso, eles permitem que os estudiosos explorem as maneiras como a política, identidades e discriminação racial podem existir tão vividamente no Brasil quanto nos Estados Unidos, embora com dinâmicas e manifestações distintas.¹¹ Ao

⁹ Particularmente polêmico é o debate provocado pela leitura de Bourdieu e Wacquant do livro de HANCHARD, *Orpheus and Power*. BOURDIEU, Pierre e WACQUANT, Loïc. On the Cunning of Imperialist Reason. *Theory, Culture and Society*, v. 16, n. 1, 1999, pp. 41–58. Para as defesas subsequentes de Hanchard, ver HANCHARD, M. Acts of Misrecognition: Transnational Black Politics, Anti-imperialism, and the Ethnocentrisms of P. Bourdieu and L. Wacquant. *Theory, Culture, and Society*, v. 20, n. 4, 2003, pp. 5-29; FRENCH, John. The Missteps of Anti-Imperialist Reason: Bourdieu, Wacquant and Hanchard's Orpheus and Power. *Theory, Culture and Society*, v. 17, n. 1, 2000, pp.107 – 28. Para uma série de contribuições brasileiras a essa polêmica, ver a edição especial de *Estudos Afro-Asiáticos* (Rio de Janeiro) v. 24, n. 1 (2002).

¹⁰ Para uma visão geral desses debates, ver WADE, Peter. Images of Latin American Mestizaje and the Politics of Comparison. *Bulletin of Latin American Research*, v. 23, n. 3, 2004, pp. 355 – 66.

¹¹ Ver MATTOS DE CASTRO, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista, Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995; CAULFIELD, Sueann. *In Defense of Honor: Sexual Morality, Modernity, and Nation in Early-Twentieth-Century Brazil*. Durham, NC: Duke University Press, 2000; FRY, Peter. Politics, Nationality, and the Meanings of 'Race' in Brazil. *Daedalus*, v. 129, n. 2, 2000, pp. 83 – 118; GOMES, Tiago de Melo. *Um espelho no palco: identidades sociais e massificação da cultura no teatro de revista dos anos 1920*. Campinas: UNICAMP, 2004; SHERIFF, Robin E. *Dreaming Equality: Color, Race, and Racism in Urban Brazil*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press,

mesmo tempo, a presunção de um sistema racial brasileiro totalmente delimitado, sem sobreposição ou troca com os Estados Unidos, já não se sustenta. Contato e comparação com aquele país (e com outros fluxos internacionais de ideias e símbolos) foram sempre constitutivos das discussões internas sobre a raça no Brasil.¹²

A popularidade da *soul music* no Brasil na década de setenta oferece uma oportunidade única para explorar esta complexa interação entre referências raciais internacionais e ideologias nacionais de raça. Alguns estudos recentes sobre como o brasileiro, neste período, entendeu, apreciou e produziu a música *soul* traçam os caminhos, nitidamente brasileiros, que os estilos, a política e as identidades raciais do *soul* percorreram, mesmo que tenham conscientemente tomado de empréstimo modelos norte-americanos.¹³ Este artigo se desloca da música para os debates públicos sobre o *Black Rio* e as investigações policiais sobre este, para compreender o sentido que uma gama de brasileiros deu a essa manifestação cultural. Com excepcional eloquência, esses debates não só expõem as diversas opiniões dos brasileiros sobre a comparação com os Estados Unidos em seu próprio tempo, mas mostram participantes lidando conscientemente com essa comparação para definir raça e cultura nacional de uma forma politicamente conveniente.

Como a própria música *soul*, essas leituras controvertidas do estrangeirismo do *soul* no Brasil de meados dos anos 70 complicam suposições, muitas vezes sustentadas por estudiosos em ambos os lados do debate sobre a comparação, acerca do poder dos modelos raciais, culturais e políticos estrangeiros de impor-se sobre as

2001; ALBERTO, Paulina L. *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil*. Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press, 2011.

12 Ver ANDREWS, George Reid. Brazilian Racial Democracy, 1900 – 90: An American Counterpoint, *Journal of Contemporary History*, v. 31, n. 3, 1996, pp. 483 – 507; FRENCH, John. Translation, Diasporic Dialogue, and the Errors of Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant, *Nepantla*, v. 4, n. 2, 2003, pp. 375 – 89; e SEIGEL, Micol. Beyond Compare: Comparative Method after the Transnational Turn. *Radical History Review*, n. 91, 2005, pp. 62 – 90.

13 MCCANN, Bryan. Black Pau: Uncovering the History of Brazilian Soul. In: HERNÁNDEZ, Deborah Pacini; FERNÁNDEZ-L'HOESTE, Héctor; e ZOLOV, Eric (orgs.). *Rockin' Las Américas: The Global Politics of Rock in Latin America*. Pittsburgh: Universityof Pittsburgh Press, 2004; DUNN, Brutality Garden, pp. 177 – 80; SANSONE, Lívio. Global Funk in Bahia and Rio. In: *Blackness without Ethnicity*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2003, pp. 115 – 16.

interpretações locais, seja positiva ou negativamente. Brasileiros em todos os lados do debate sobre o *soul* adotaram a palavra inglesa *black*. Apesar dos protestos de muitos de que era uma palavra estrangeira usada para descrever uma influência estrangeira, a palavra inglesa, na verdade, ajudou a explicar o terreno movediço da cultura e da política local. E mais uma vez, apesar das preocupações de que a adoção entusiástica pelos bailarinos do termo *black* para descrever a si mesmos e seus estilos pudesse destruir ou contaminar a terminologia racial local, brasileiros de todo tipo não tiveram problemas em adotar o termo nem o substituíram pela palavra brasileira “negro”. Em sua utilização não traduzida deste “gesto” estrangeiro, como Frias colocou, todos aqueles envolvidos “[cri]avam originalidades”.

Blacks sob vigilância

O Departamento Geral de Investigações Especiais (DGIE), braço da inteligência política, começou a investigar o fenômeno *soul* em abril de 1975, mais de um ano antes de o artigo de Frias ter “descoberto” o *soul* para um público mais amplo de leitores. O DGIE era um ramo recém-reformado das entidades comumente conhecidas como Polícia “secreta” ou “política”, que existiam sob vários disfarces no Brasil desde o início do século XX. Embora seu objetivo de preservar a ordem social e política tenha se mantido constante, os ideais de ordem e os métodos da Polícia secreta para alcançá-la mudaram com o tempo. Não por acaso, o alcance e a intensidade do policiamento político atingiu o ápice nos governos repressivos, como o Estado Novo de Getúlio Vargas e a ditadura militar pós-1964. A partir do final dos anos 60 até meados dos 70, no auge da repressão política da ditadura, as forças da Polícia secreta do Rio de Janeiro (então conhecida como o Departamento de Ordem Política e Social DOPS / RJ) trabalhavam em estreita colaboração com as agências de

inteligência federais na repressão à guerrilha urbana da esquerda organizada.¹⁴

Quando o fenômeno *soul* chamou a sua atenção, a Polícia secreta do Rio passava por algumas mudanças. Em 1975, ela foi reestruturada em DGIE, com um Departamento de Polícia Política e Social, que atuaria como “inteligência policial”, coletando informações sobre pessoas e instituições consideradas perigosas para a segurança nacional.¹⁵ Esta reorganização institucional coincidiu com uma mudança na atmosfera política da nação, que iria mudar a natureza tanto do ativismo político quanto do policiamento político. Na segunda metade da década de setenta, tendo já desarmado a esquerda institucional com sucesso e em resposta à crescente oposição de setores políticos moderados, a ditadura entrou numa fase de distensão, em que a oposição ao regime foi menos rigorosamente definida, investigada e punida. A attenuação da repressão do Estado permitiu o surgimento de novos movimentos sociais e políticos.¹⁶ Por um lado, isso tornou a tarefa da Polícia política mais fácil; esses movimentos lutavam por meios pacíficos, ao contrário dos guerrilheiros urbanos de anos anteriores. No entanto, eles também traziam novos problemas para a DGIE. Como no resto da América Latina, estes novos movimentos sociais desafiaram os partidos políticos estabelecidos e organizados em torno de ideologias tradicionais de esquerda e direita e reconfiguraram mais amplamente as noções da “política”.

Esta difusão da “política”, que se tornou ao mesmo tempo onipresente e difícil de definir, desafiava as categorias de subversão política (“terrorismo”, “comunismo”, “Cuba”) com as quais a Polícia estava acostumada a lidar. A Polícia enfrentou justamente este desafio

14 Sobre a Polícia política do Rio de Janeiro, ver DAVIS, Darien J. The Arquivos das Polícias Políticas [sic] of the State of Rio de Janeiro. *Latin American Research Review*, v. 31, n. 1, 1996, pp. 99 – 104; e Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, *Os arquivos das polícias políticas: reflexos de nossa história contemporânea*. Rio de Janeiro: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, 1996.

15 Isto se seguiu a fusão dos estados do Rio de Janeiro e da Guanabara. DAVIS, The Arquivos, p. 101.

16 ALVAREZ, Sonia E. *Engendering Democracy in Brazil: Women's Movements in Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990; ARAUJO, Maria Paula Nascimento. *A utopia fragmentada: as novas esquerdas no Brasil e no mundo na década de 1970*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2000.

com os bailes *soul*, seu primeiro encontro importante com as associações e movimentos negros que começavam a florescer na segunda metade da década de setenta. Organizações negras, como a Frente Negra dos anos 30 ou o Teatro Experimental do Negro das décadas de quarenta e cinquenta, já haviam merecido a atenção da Polícia secreta do Rio de Janeiro, mas apenas de modo pontual; não havia uma categoria formal para o ativismo negro nas listas da Polícia. Seus relatórios iniciais sobre o fenômeno *soul*, antes da publicação do artigo de Lena Frias, que foi um divisor de águas, revelam a Polícia reconhecendo o *soul* como uma potencial ameaça à ordem e segurança públicas, mas lutando para categorizar a natureza dessa ameaça. Em 19 de abril de 1975, agentes do DGIE infiltraram-se num grande baile *soul*, comandado por dois conjuntos musicais chamados Black Power e Soul Grand Prix, na quadra da Escola de Samba Portela. O relatório daí resultante, cujo “assunto” e título “Black Power” confundia o nome do grupo com sugestões de radicalismo racial, revela a principal preocupação da Polícia com o tratamento preferencial que os organizadores davam às “pessoas de cor”:

Esse ‘show’ teve a presença de cerca de seis mil pessoas de cor e os ingressos foram vendidos nas seguintes condições: pessoa branca, Cr. 15,00; pessoa de cor, Cr. 10,00. Durante o baile, ao som da moderna música americana, os bailarinos gritavam os nomes de vultos negros famosos, com[o] Luther King [sic] e Jimmy Hendrix. Observou-se, também, que os poucos brancos ali presentes foram hostilizados mediante a aplicação de ‘guerra fria’ e que os bailarinos fizeram uso de grande quantidade de maconha.

O grupo Black Power, alegava o relatório, havia sido proibido de tocar em outro clube social, o Grêmio Recreativo Rocha Miranda, “porque não queriam permitir o ingresso de pessoas de cor

branca”.¹⁷ Discriminação racial desse tipo era tecnicamente um crime no Brasil, pois violava a Lei Afonso Arinos (aprovada em 1951, em resposta a casos de racismo contra negros brasileiros e estrangeiros). No entanto, a Policia no Brasil jamais havia processado de forma consistente as muitas violações desta lei quando os afro-brasileiros eram as vítimas da discriminação.¹⁸

Em relatórios subsequentes, os funcionários que discutiram a discriminação contra os brancos nesses bailes *soul* mostravam desacordo sobre se esta era equivalente ou pior do que a discriminação contra os negros, muito mais prevalente na sociedade brasileira. Passado um ano de investigação, por exemplo, um investigador de Polícia apresentou um relatório em que descreve como “radicalismo” os processos pelos quais os produtores do baile *soul* “procuram dificultar a entrada de [...] brancos”, mas explicou que esse radicalismo apenas ecoava as práticas de clubes de *rock* da Zona Sul, que rotineiramente faziam a mesma coisa com “negros”.¹⁹ Em suas notas marginais a este relatório, as autoridades debatiam a questão da discriminação racial de modos que revelam uma visão desequilibrada do que significava defender a democracia racial brasileira. O delegado de Polícia Nahli Jorge Hauat pressionou o investigador a informar “com detalhe até que ponto existem as dificuldades impostas pelos patrocinadores no que diz respeito ao radicalismo”.²⁰ Ele não recebeu as respostas em relação aos bailes *soul*, o que sugere que a Polícia ainda não tivesse nenhuma direção segura sobre a questão, mais de um ano depois de suas investigações iniciais. Mas, outro oficial de alto escalão, Deuteronômio Rocha dos Santos, aparentemente sentiu-se compelido a responder às passagens do relatório que acusavam clubes brancos de “radicalismo” (passagens que alguém, talvez ele, havia marcado com um redondo

17 Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Fundo Polícias Políticas no Rio de Janeiro, sector DGIE, pasta 241 (doravante DGIE seguido do número da pasta), pp. 245 – 44, 29 de agosto de 1975. A ordem decrescente de paginação em todos os documentos do DGIE citados reflete a dos originais.

18 George Reid Andrews encontrou um único caso bem-sucedido de condenação por racismo contra negros pela Lei Afonso Arinos, no período entre 1951 e 1988. ANDREWS, *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil*, p. 318 n. 11.

19 DGIE 252, pp. 8 – 7, 23 de agosto de 1976.

20 DGIE 252, p. 9v, 24 de agosto de 1976.

“não” nas margens): “O radicalismo a que se refere o sindicante consiste na prática, utilizada em alguns recintos de Associação e Clubes tanto da Zona Norte, como na Sul, em não permitir o ingresso de pessoas que não sejam associados ou não estejam convenientemente trajadas. Desse modo há uma série de atritos entre porteiros de clubes e visitantes. Esse fato ocorre em Clubes considerados de elite, como é o caso do Iate Clube do RJ, Hípica Brasileira, Clube Militar, etc.”²¹ Sua rejeição a quaisquer distinções feitas nas admissões a clubes de brancos de “elite” como uma questão de classe ou de “adesão”, em vez de raça, tinha um tom comum às defesas conservadoras da democracia racial brasileira.

Mesmo sem muita evidência concreta de discriminação contra brancos, as investigações iniciais da Polícia evidenciavam uma percepção de que novas formas de identificação racial, ofensivas e não brasileiras, estavam em curso entre os dançarinos de *soul*. O primeiro relatório sobre o baile na Portela passou a descrever outro baile, no final de abril 1975, em que “os ‘Black’ promoveram a concentração de quatro mil pessoas de cor nas dependências do ‘Cascadura Tenis Clube’”. A Polícia interpretou como suspeito o que via como tentativas explícitas dos “black” de concentrar “pessoas de cor” em torno de uma forma particular de estilo e lazer. Sua distinção entre foliões em geral (“pessoas de cor”) e aqueles que viam como instigadores de estilos e identidades racialmente organizados (“blacks”) sugere uma percepção da diferença fundamental entre as identidades raciais locais (difusas) e as importadas (definidas, nítidas). O relatório termina levantando uma suspeita que frequentemente acompanhava as investigações sobre os bailes *soul* neste período: a possibilidade de um “negro americano” estar envolvido no Grupo Black (um grupo de promoção de bailes *soul*), ou que o Grupo Black tivesse financiamento de fora do país.²² Incomodada com a ‘blackitude’ do *soul*, mas relutante em considerar que brasileiros “de cor” pudessem ter desenvolvido por conta própria

21 Ibid.

22 DGIE 241, pp. 245 – 44, 29 de agosto de 1975. Ver também DGIE 252, p. 10, 22 de julho de 1976, e DGIE 250, pp. 728 – 27, 23 de agosto de 1976.

essas ideias contestatórias de raça, a Polícia procurava (em vão) por um agente estrangeiro infiltrado que fosse a sua fonte.

Na verdade, a *soul music* tinha sido uma parte importante da música brasileira e do cenário social do Rio pelo menos desde o início da década. O historiador Bryan McCann traça o surgimento de um estilo *soul* brasileiro a partir da experiência transnacional de músicos como Tim Maia, Tony Tornado, Gerson Rei Combo e da banda Abolição desde o início da década de setenta. Os bailes *soul* nos subúrbios do Rio de Janeiro, ele argumenta, surgiam mais ou menos independentemente dessas tendências musicais, como parte das atividades de lazer de clubes de futebol de bairro (frequentados por pessoas da classe trabalhadora, muitas delas afrodescendentes) ou de clubes das classes médias negras, como o Clube Renascença. Embora as origens exatas dos bailes *soul* sejam difíceis de determinar, McCann escreve que por volta de 1972 DJ's promoviam nestes clubes recreativos bailes em que tocavam *soul music* americana, e, em 1974 os promotores dos bailes começaram a adotar uma ampla gama de símbolos que denotavam e afirmavam os estilos e modas da negritude dos Estados Unidos.²³

Em meados da década de setenta, quando a Polícia secreta começou suas investigações, os bailes haviam se tornado negócios bem organizados em grande escala. O grupo Black Power tinha alcançado fama entre as centenas de grupos de *soul* que havia no Rio e, como observa McCann, cada vez mais assumia a direção e o controle dos clubes sociais como organizadores e agentes dos bailes.²⁴ Seus membros distribuíam folhetos em bailes ou colavam-nos nas paredes por toda parte nos subúrbios do Rio de Janeiro e da Zona Norte, anunciando festas quase todas as noites. Os folhetos apresentavam as bandas de destaque e procuravam seduzir os dançarinos com promessas de prêmios para as melhores roupas, sorteios de LP's lançados recentemente e com a possibilidade de aparecer em estações de rádio e TV's locais.²⁵ Os espaços variavam de pequenos clubes sociais de bairro a espaçosas salas de ensaio das

23 MCCANN, Black Pau, pp. 69 – 70, 77 – 82.

24 Ibid., p. 82.

25 Alguns desses folhetos aparecem na pasta DGIE 252, pp. 6 – 2.

escolas de samba do Rio de Janeiro. No seu auge, em meados da década de setenta, os bailes *soul* atraiam um público de até 15 mil pessoas de cada vez, um total estimado de um milhão e meio de dançarinos *soul*.²⁶ Gravadoras brasileiras e multinacionais correram para entrar neste lucrativo mercado, lançando álbuns de compilação de canções estrangeiras, bem como gravações de artistas de *soul* de casa.²⁷



Figura 1 Folheto de 1976 anunciando um baile *soul* em um subúrbio do Rio com o grupo Black Power, entre outros. Da coleção do Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Fundo Polícias Políticas no Rio de Janeiro, DGIE sector, pasta 252, p. 03.

Reproduzido com permissão.

26 Hermano Vianna estima que havia até 15.000 dançarinos por evento, realizados diariamente, de segunda a domingo. VIANNA, Hermano. *O mundo funk carioca*, Rio de Janeiro: Zahar, 1988, p.21, 26. Frias estimou cerca de 300 conjuntos no Rio, com bailes quase todas as noites variando de 5.000 a 15.000 pessoas. O suplemento cultural *Um e Meio*, do *Jornal do Comércio*, do Rio, estimou o número total de dançarinos em “milhões” (Black Rio, Um e Meio, p. 20-21 novembro de 1977), enquanto um DJ no artigo de Frias estimava entre um e dois milhões.

27 FRIAS, Black Rio. Para saber mais sobre a indústria fonográfica de *soul*, ver BAHIANA, Ana Maria. Enlatando Black Rio. In: *Nada será como antes: MPB nos anos 70*. Rio: Civilização Brasileira, 1980; e MCCANN, Black Pau, pp. 83 – 84.

A crescente popularidade do *soul* e a ascensão da visibilidade do Black Power, como um importante grupo de música, alimentavam os temores da Polícia secreta de que os bailes pudessem ser o início de um movimento racial de massa com apoio organizado. Em agosto de 1975, a DGIE levou para interrogatório os membros do Black Power - Paulo Santos Filho, Emilson Moreira dos Santos e Adilson Francisco dos Santos. Confrontados com as acusações e as suspeitas da Policia, os jovens “negaram a prática de qualquer modalidade de discriminação racial bem como a proibição de atuarem no ‘Grêmio Recreativo Rocha Miranda’” e “afirmaram desconhecer a presença de um negro americano no Grupo Black”.²⁸ Que a Policia tenha chamado os suspeitos de “jovens de cor”, enquanto se referia ao potencial aliado dos Estados Unidos como “negro”, mais uma vez sugere sua percepção de que deveria existir uma diferença entre os sistemas raciais do Brasil e dos Estados Unidos. O termo “negro”, apesar de não chamar a atenção para si tão dramaticamente como “black”, ainda denotava uma identidade coletiva de estilo americano mais forte do que “de cor”.

Embora o interrogatório da Policia aos membros do Black Power tenha se centrado nas preocupações relativamente novas com os movimentos raciais e a “discriminação racial”, seus arquivos ainda guardavam, sobretudo, material relacionado com a repressão mais longamente travada à esquerda organizada. Quando a Policia procurou os nomes dos suspeitos em seus arquivos, descobriu, por exemplo, que Paulo dos Santos (o proprietário do Black Power) já tinha assinado uma petição a favor da legalização do Partido Comunista, e que João Batista do Nascimento (membro do Grupo Black) havia sido acusado de fazer “propaganda subversiva” durante o governo de centro-esquerda de João Goulart na década de 1960.²⁹ Em uma entrevista ao historiador Hermano Vianna, vários anos mais tarde, outro DJ, chamado Nirto, explicou que ele e seu primo Dom Filó (ambos do Soul Grand Prix) acabaram na prisão, “pois a polícia política achava que por trás das equipes de som existiam grupos

28 DGIE 241, pp. 245 – 44, 29 de agosto de 1975.

29 DGIE 241, p. 247, 29 de agosto de 1975.

clandestinos de esquerda”.³⁰ No contexto de mudanças na definição de política, a Polícia tentou dar sentido ao *soul* adaptando suas práticas estabelecidas e sua base de conhecimento (vigilância da esquerda, ligações com agitadores estrangeiros) às políticas de identidade menos familiares do *soul*.

As medidas de “subversão” relativamente estreitas da Polícia tornaram-na incapaz, muitas vezes, de articular totalmente alguns dos aspectos culturalmente contestatórios do *soul*. Isto parece estar presente em um relatório sobre um grande baile, a Terceira Caravana Soul, realizado em junho de 1976 no clube Império Serrano. Os organizadores do baile, de acordo com os registros policiais, exibiram o filme *Wattstax* pela primeira vez no Brasil.³¹ *Wattstax* é um documentário sobre o festival de música *soul* e *funk* promovido pela gravadora Stax e realizado, em 1972, no icônico bairro afro-americano Watts (em Los Angeles) para comemorar as rebeliões raciais que ali ocorreram em 1965. O filme intercala cenas da vida cotidiana no bairro (como entrevistas com os moradores sobre questões raciais e políticas) com comentários do comediante Richard Pryor e *clips* do festival de música em que Jesse Jackson foi MC. No Brasil da década de setenta, o governo militar proibiu estritamente filmes (especialmente os norte-americanos) que tratassesem de assuntos explicitamente raciais. Os censores deveriam estar em alerta a quaisquer filmes que, entre outras coisas, retratassem problemas raciais no Brasil ou se referissem ao Black Power nos Estados Unidos.³² No entanto, a Polícia secreta viu pouco a se temer na exibição de *Wattstax* em bailes *soul*. Seu relatório sobre a Terceira Caravana Soul observou que “A exibição do filme Watts Tax [sic] foi totalmente truncada, aparecendo somente algumas cenas, sem qualquer sistema de áudio funcionando, em apresentação meramente visual e desprovida de qualquer demagogia”.³³

30 VIANNA, *O mundo funk carioca*, pp. 27 – 28.

31 DGIE 250, p. 731, 2 de julho de 1976. É improvável que esta tenha sido realmente a primeira exibição de *Wattstax*. O artigo de Lena Frias, publicado apenas um mês depois da festa Caravana do Soul, afirmava que o filme já era um clássico entre os dançarinos de *soul*.

32 KENNEDY, James H. Political Liberalization, Black Consciousness, and Recent Afro-Brazilian Literature. *Phylon*, v. 47, n. 3, 1986, p. 203.

33 DGIE 250, pp. 731 – 29, 2 de julho de 1976.

O fato de a Polícia secreta negar o potencial político de *Wattstax*, em razão da ausência de som, sugere habilidades limitadas, até aquele ponto de suas investigações, para perceber o poder que as imagens visuais tinham de inspirar e comunicar novos tipos de identidade racial e política. Com suas cenas vibrantes de quase cem mil negros americanos ostentando cabelos afros, *dashikis* e distintos estilos de *soul* e *funk*, e a superlotar o LA Coliseum num evento para uma comunidade majoritariamente negra durante o qual Jesse Jackson levantou o público (de punhos erguidos) com uma interpretação empolgante de seu poema “I am somebody” (suas palavras cintilando nos painéis do estádio) e com o Hino Negro Nacional, *Wattstax* comunica uma afirmação de negritude e orgulho racial para os quais nenhuma trilha sonora ou discurso político teriam sido necessários. Por todo o Rio, os organizadores de bailes *soul* projetavam *slides* sem som de cenas de filmes negros norte-americanos, como *Shaft* (1971), *Wattstax* (1972) e *Claudine* (1974) como uma forma de ressaltar o tema “black is beautiful”. Nas famosas festas “Noites do Shaft” do Clube Renascença, por exemplo, os organizadores intercalavam essas com imagens dos dançarinos de semanas anteriores, a fim de criar uma orgulhosa identificação dos dançarinos com negros famosos e bonitos.³⁴ Ter a trilha sonora disponível, no entanto, parecia intensificar o poder do filme. Apenas um mês após a Caravana Soul, Lena Frias descreveu uma exibição de *Wattstax* no Museu de Arte Moderna do Rio, onde, ela alegou, assim como em exibições similares na Zona Norte do Rio, pessoas da audiência acompanharam Jesse Jackson, de punhos erguidos, enquanto entoavam em uníssono “I am somebody”.³⁵ Frias acrescentou que frases do filme “são decoradas, repetidas, estampadas nas roupas, cantadas, cantaroladas, dançadas, assoviadas”.³⁶

34 Para mais informações sobre os bailes *soul* “Noites do Shaft” do Renascença na década de setenta, ver GIACOMINI, Sonia Maria. *A alma da festa: família, etnicidade e projetos num clube social da zona Norte do Rio de Janeiro, o Renascença Clube*. Belo Horizonte: UFMG / Rio de Janeiro: IUPERJ, 2006, pp. 195 – 96.

35 O Museu de Arte Moderna era um local de inovação cultural e oposição ao regime, também acompanhado de perto pela Polícia por suas atividades “subversivas”. DGIE 252, pp. 125 – 22, 30.

36 FRIAS, Black Rio.

No entanto, a Polícia, durante sua primeira visão de *Wattstax* na Terceira Caravana Soul, estava menos preocupada com o potencial político da moda do que com o fato de que “um clima de tranquilidade” parecia caracterizar esta e outras festas, em que “não se observou nenhum tipo de discriminação ou animosidade entre pessoas de qualquer raça, todas, indistintamente, gozando dos mesmos privilégios”. Mesmo a presença desproporcional de “pessoas de cor” nos bailes era “admissível”, segundo eles, “porquanto o tipo de música exibido (soul) é originário dos guetos norte-americanos”, e, portanto, logicamente apelava principalmente para as “pessoas negras”.³⁷ A Polícia, em outras palavras, estava em busca de provas concretas de discriminação racial ou movimentos raciais organizados, não de ameaças simbólicas. Durante sua infiltração na Caravana Soul, a Polícia secreta levou Tony Tornado ao pé da letra quando ele declarou para o público que (conforme a Polícia o parafraseou) o movimento “não tinha qualquer cunho político ou social, querendo apenas integrá-los ao meio musical”. Eles encontraram confirmação adicional quando Tornado, “entrevistado a seguir por um dos observadores, que se identificou como estudante recém-chegado do Recife exclusivamente para vê-lo (o que o deixou muito satisfeito), nada comentou e nada aduziu ao que já dissera” sobre política no movimento.³⁸

Não está claro se o “observador” em questão era um folião ou um dos próprios agentes posando de ávido dançarino *soul*. Esta era uma técnica da Polícia secreta no Rio e em outros lugares utilizada para infiltrar-se nas reuniões de uma gama de organizações sociais e políticas que eles considerassem suspeitas ou subversivas.³⁹ A probabilidade de que agentes tenham posado de dançarinos levanta a questão do perfil racial e de classe e dos investigadores. Só faria sentido que os agentes selecionados para se infiltrar nos bailes tivessem a pele relativamente escura, dada a evidente presença de

37 DGIE 250, pp. 731 – 29, 2 de julho de 1976.

38 Ibid.

39 Ver, por exemplo, NEGRO, Antonio Luigi e FONTES, Paulo. Trabalhadores em São Paulo: ainda um caso de polícia. In: AQUINO, Maria Aparecida de; LEME DE MATTOS, Marco Aurélio Vannucchi; e SWENSSON, Walter Cruz (orgs.). *No coração das trevas: o DEOPS / SP visto por dentro*. São Paulo: Arquivo do Estado / Imprensa Oficial, 2001, p. 166.

poucos brancos. Também é provável que os oficiais de nível mais baixo enviados para investigar eventos como os bailes fossem de classe semelhante a dos dançarinos de *soul* — moradores não de favelas, mas de bairros de classe operária ou média baixa. Talvez a percepção dos agentes da relativa inocência de estilos e modas musicais — desde que permanecessem dentro dos limites da lei — seja resultado de seus contatos próximos com os dançarinos de *soul* que conheciam de seus bairros ou famílias. Seja por uma cegueira para as políticas do estilo, ou uma percepção de sua relativa inocuidade, parece que até o início de julho de 1976, na véspera da publicação do artigo de Frias, os investigadores estavam dispostos a moderar a vigilância sobre o *soul*. Ele simplesmente não era uma ameaça para o que a Polícia, então, pensava ser a segurança nacional.

Black Rio: *Lena Frias toma o pulso da nação*

O artigo de Lena Frias, de 17 de julho de 1976, alertou um conjunto de pensadores brasileiros, incluindo uns poucos membros da Polícia secreta, para a possibilidade de que a cultura *soul* do Rio tivesse implicações políticas mais profundas. Especificamente, o artigo de Frias decifrava de que modo o codificado imaginário racial dos estilos *soul* ameaçava imagens caras à identidade nacional brasileira. Lançando um olhar sensacionalista, Frias abriu seu artigo no registro do medo: o *soul* era de caráter separatista e estava ganhando popularidade. Ela escreveu com um olhar quase antropológico, como se estivesse descrevendo uma cultura verdadeiramente diferente (ou até mesmo um culto) que tinha se infiltrado perigosamente num Rio que era como convinha ser. Os “adeptos do *soul*”, explicou ela, são “os habitantes da cidade negra no Rio, uma cidade quase secreta, na medida em que é ignorada, mas cujos habitantes se conhecem muito bem. Conhecem-se e se reconhecem através de sinais próprios, modos próprios de cumprimentar, maneiras de se vestir e de se apresentar”. Para ilustrar o artigo, Frias incluiu várias fotografias de grandes dimensões (de

Almir Veiga) dos “tipos” que compunham o *Black Rio* - closes de jovens, homens e mulheres vestindo boinas, óculos de Lennon, calças tubinho, sapatos de plataforma e afros. (Num claro exemplo de simbolismo cultural e político misturado, este penteado era, às vezes, chamado de “cabelo black power”). Outra série de fotos capturava jovens executando o que Frias, tratando como um fenômeno exótico, chamou, numa legenda, de “etapas do complicado ritual de cumprimento black”⁴⁰

Black Rio, segundo Frias, não era apenas negro nas suas referências e práticas culturais separatistas norte-americanas; era, literalmente, um espaço urbano negro ou de maioria não branca. Para Frias, como para muitos outros que escreveram sobre o movimento *soul* depois dela, a categoria de espaço físico captava melhor a natureza e as preocupantes implicações de separação racial do *soul*. O fenômeno *soul* enraizou-se nos bairros da classe trabalhadora na periferia do Rio de Janeiro (Zona Norte e Grande Rio), caracterizados por um percentual de afro-brasileiros maior do que os mais brancos, de classe média e alta da Zona Sul. Na visão de Frias e de outros, o fato de que em sua maioria eram os negros que frequentavam esses bailes reforçava as imagens desses bairros como principalmente não brancos (apesar da diversidade étnica real dos seus habitantes), literalmente, um *black Rio*. A comparação com os Estados Unidos serviu para ressaltar a estranheza para o Brasil de tal segregação racial. Os bairros da Zona Norte do Rio estavam desenvolvendo “um ar de Harlem”, nos contou Frias, descrevendo uma fotografia de paredes cobertas de propaganda em grafites de bandas *soul* com nomes em inglês.⁴¹

Seria difícil argumentar que os bailes *soul* tivessem criado os bem conhecidos padrões de segregação espacial do Rio, que datavam de pelo menos o início do século XX. O que os observadores como Frias implicitamente lamentavam, quando descreviam o separatismo espacial do Black Rio, era a explícita reconfiguração da cultura popular do Rio — imaginada, por muito tempo, como unificada e compartilhada entre as camadas sociais — coincidir com a segregação

40 FRIAS, Black Rio.

41 Ibid.

espacial prevalente da cidade. Frias acrescentou gosto musical a esta associação esquemática entre geografia e identidade racial para argumentar que era o *soul* que estava dividindo sua cidade: “Soul hoje, no Grande Rio, é um sinônimo de negro, como rock é sinônimo de branco”.⁴² Uma cidade e uma paisagem musical segregadas colocavam, assim, um perigo direto à identidade mestiça do Rio (e, por extensão, do Brasil). Como o capitão da Polícia, que viu a discriminação por “pessoas de cor” como uma ameaça maior do que a discriminação contra elas, Frias preocupou-se menos com a imitação da cultura estrangeira pelos roqueiros brancos do que com a aparente alienação dos *black* ao rejeitar símbolos de uma cultura nacional afro-brasileira. Black Rio, ela pronunciava, era “essa população que não tem samba e feijoada entre as suas manifestações cotidianas e folclóricas. Embora possa até gostar de samba e de feijoada como qualquer estrangeiro gosta. Uma população cujos olhos e cujos interesses voltam-se para modelos nada brasileiros”.⁴³

Os pressupostos fundamentais da identidade nacional, em que se baseava a desconfiança de Lena Frias sobre o *soul*, eram amplamente compartilhados entre os brasileiros de seu tempo. Desde a década de 1930, o Estado e os intelectuais brasileiros haviam promovido uma identidade nacional baseada em ideias de miscigenação cultural e racial. A versão mais conhecida dessas ideias é do sociólogo brasileiro, Gilberto Freyre, que argumentava que uma longa história de íntimas relações familiares, que remonta ao período colonial, tinha suavizado a escravidão brasileira, estabelecendo as bases de uma sociedade mais mestiça, mais afeita às influências culturais africanas e mais tolerante em termos raciais do que os Estados Unidos — uma postura que ele mais tarde chamaría de “democracia racial”.⁴⁴ Ao longo dos anos 30 e 40, Getúlio Vargas inspirou-se nestas ideias de identidade cultural mista e harmonia

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Embora Freyre, notoriamente, tivesse exposto suas idéias relativas a mistura e harmonia raciais do Brasil em seu clássico de 1933, *Casa grande e senzala*, ele não cunhou o termo “democracia racial” até suas publicações do pós-Guerra, a exemplo de FREYRE, Gilberto. *The Masters and the Slaves: A Study in Brazilian Civilization*. Trad. Samuel Putnam, Nova York: Knopf, 1946. Ver GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo: Editora 34; Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 2002, cap. 5.

racial para seu projeto de unificação nacional. Sob o governo de Vargas, determinados produtos culturais de origem africana — como o samba ou o prato principal da cozinha de escravos, a feijoada — tornaram-se ícones de uma identidade brasileira supostamente mista e harmoniosa.⁴⁵ Assim como o samba, em particular, alcançava o *status* de símbolo nacional, a cidade do Rio (cidade natal do samba) tornou-se cada vez mais identificada com os ideais de mestiçagem e harmonia racial. Nos discursos oficiais, o samba carioca tornou-se a forma musical que os brasileiros de todas as classes e cores compartilhavam; a prova de que, apesar das desigualdades sociais encarnadas nas paisagens do Rio de Janeiro, a cultura do Brasil era essencialmente democrática.⁴⁶ Nas décadas 1930 e 40, então, o contraste entre o Brasil mestiço e racialmente democrático e os Estados Unidos racialmente disfuncionais consolidou-se como um dos dogmas fundamentais da brasiliidade, do caráter nacional único do Brasil.⁴⁷

Ao longo das próximas décadas, esses ideais e ícones de uma identidade nacional unificada ganharam força, permeando o pensamento nacionalista da esquerda e da direita. A partir do final dos anos de 1950 até o golpe de 1964, acadêmicos de esquerda do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) desenvolveram um discurso de “autenticidade” versus “alienação” que estabeleceu o modelo para apreciar a produção cultural contemporânea. Suas teorias de uma autêntica cultura brasileira inspiravam-se em críticas de culturas e mentalidades colonizadas nos escritos de intelectuais contemporâneos de esquerda (como Frantz Fanon, Octave Mannoni, Jean-Paul Sartre e Georges Balandier), bem como de anteriores (especialmente Hegel e o jovem Marx). Tal como interpretado pelo ISEB, muito da cultura brasileira era “alienada”. Em outras palavras,

45 MCCANN, Bryan. *Hello, Hello Brazil: Popular Music in the Making of Modern Brazil*. Durham, NC: Duke University Press, 2004; FRY, Peter. Feijoada e ‘soul food’: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais. In: *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982; VIANNA, Hermano. *The Mystery of Samba: Popular Music and National Identity in Brazil*. Trad. John Charles Chasteen, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999; BORGES, Dain. *The Recognition of Afro-Brazilian Symbols and Ideas, 1890 – 1940*. *Luso-Brazilian Review*, v. 32, n. 2, 1995, pp. 59 – 78.

46 MCCANN, *Hello, Hello Brazil*; VIANNA, *The Mystery of Samba*.

47 ANDREWS. *Brazilian Racial Democracy*, pp. 487 – 89.

os brasileiros — impulsionados por um sentimento de inferioridade resultante por uma posição periférica em um sistema mundial neocolonial — confiavam excessivamente em modelos estrangeiros nas suas tentativas de criar uma cultura nacional. Um autêntico “eu” brasileiro só poderia ser recuperado por meio de uma celebração dos produtos culturais que emergiram das condições sócio-históricas peculiares do Brasil, e não, como no caso do *soul*, copiando a cultura da metrópole.⁴⁸ O trabalho dos intelectuais de esquerda na década de 1950 e início dos anos 60, assim, adicionou à definição de brasiliade da Era Vargas o imperativo de defender essa visão nacionalista contra a penetração cultural estrangeira e imperialista.

Sob a ditadura militar, que começou em 1964, as ideologias de brasiliade e democracia racial assumiram um caráter ainda mais totalizante, de fato sufocante. Os governos militares tentaram fazer valer a imagem de um Brasil africanizado, racialmente harmonioso, em casa e no exterior, se antecipando ao desenvolvimento de uma política racial contestatória autóctone ou inspirada nos Estados Unidos ou na África. Estes objetivos os levaram a enfatizar a africanidade do Brasil nos termos de uma presença africana folclórica, remota e despolitizada, fortemente mediada pela mistura cultural e racial e dominada por processos de nacionalização. Em 1977, por exemplo, o Itamaraty enviou uma delegação de diplomatas, intelectuais, artistas, cineastas e dançarinos para representar o Brasil no Segundo Festival Mundial das Artes Negras (FESTAC II) em Lagos, na Nigéria. A publicação oficial do Itamaraty sobre a participação do Brasil no festival louvava (para o público brasileiro e africano) a inserção harmoniosa de traços africanos no Brasil, exibidos pela delegação principalmente através de manifestações como o samba e o candomblé. Mas esta publicação, intitulada *O impacto da cultura africana no Brasil*, retratou a cultura africana como uma coisa do passado, já não fisicamente ligada à África ou mesmo, e necessariamente, às pessoas de ascendência africana no Brasil. Para o autor, o conservador crítico de arte Clarival do Prado Valladares, o “impacto” africano era uma espécie de colisão histórica

48 ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 47.

entre as culturas que legaram ao Brasil uma sensibilidade cultural intangível e mística: ele escreveu sobre a “prototipia africana” nas formas culturais brasileiras e saudou “o lastro da cultura-de-base de origem africana”.⁴⁹ Até mesmo quando o governo brasileiro proclamou no exterior a (desencarnada) herança africana de sua nação, ele continuou cumprindo a legislação (aprovada em 1968) que proibia a discussão de questões raciais nos meios políticos, acadêmicos ou artísticos.⁵⁰ Até o momento da publicação do artigo de Frias, as ideias sobre cultura brasileira, raça e identidade nacional estavam congeladas num estreito figurino de “autenticidade nacional” moldado por preocupações ideológicas extremas (embora inesperadamente sobrepostas) da esquerda e da direita.

O nacionalismo conservador e o desafio do soul à mestiçagem brasileira

Até Frias publicar sua denúncia, a Polícia nunca tinha considerado que os bailes *soul* pudessem representar uma ameaça a essa política cultural oficial, contentando-se com a conclusão de que eles não cabiam em nenhuma de suas categorias consagradas de subversão. Apenas cinco dias após o relato sensacionalista de Frias aparecer no *Jornal do Brasil*, no entanto, o delegado da Polícia Militar Antonio Viçoso Cotta Gomes enviou uma carta preocupada a DGIE pedindo-lhes para investigar o *soul*, uma questão que considerou “de magna importância”. Anexou o artigo de Frias, que, explicou, “causou-me impacto pelo sentido de oposição que, futuramente, poderá ser criado entre pessoas brancas e pretas. Incentiva-se a separação com o surgimento de várias atividades

49 VALLADARES, Clarival do Prado. *O impacto da cultura africana no Brasil*. Brasília: Ministério das Relações Exteriores / Ministério da Educação e Cultura, 1976, p. 234, 244.

50 AZEVEDO, Thales de. *Democracia racial: ideologia e realidade*. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 53.

sociais exclusivistas, inicialmente de bailes onde é tocada a música ‘SOUL’ preferida dos pretos, citando-se o ‘rock’ como sendo a dos brancos”. Gomes instou o DGIE a organizar uma investigação em torno de uma série de questões-chave. Quem, por exemplo, estava financiando a visita dos negros americanos ao Brasil, “cuja ideologia não conhecemos?”. Não seria possível, continuou ele, que a “exclusividade do tipo de música, a uniformidade no vestir e no calçar, não viriam a constituir, mais tarde, um grupo também político e orientado no sentido de preconceito racial?”. Finalmente, Gomes — sem dúvida reagindo à foto de paredes grafitadas que abria o artigo de Frias — comentou a “ostentividade” com que o “movimento” tinha se apoderado do Rio, “divulgando sua programação através de cartazes e inscrições em muros e paredes, enfeiando a fisionomia da Cidade, além do dano, o que nem mesmo é permitido por ocasião da propaganda eleitoral”.⁵¹ O *soul* estava desfigurando a face harmoniosa da cidade com a sua “blackitude” atrevida.

Embora tenha começado com um enfoque familiarizado com a agitação externa, a carta de Gomes mostra quão rapidamente e claramente ele percebeu o que os oficiais do DGIE não haviam vislumbrado totalmente: o potencial do *soul* como base para a transformação de identidades raciais e o subsequente ativismo racial. As linhas seguintes de Gomes revelam até que ponto a argumentação de Frias sobre o separatismo do *Black Rio* havia atingido sua meta, fomentando a percepção da ameaça do *soul* de um ataque simbólico à identidade mista e harmoniosa do Brasil. “É mister lembrar que em nosso país sempre houve harmonia entre brasileiros, independente de raça e religião. A miscigenação de nosso povo — branco, preto, índio — segundo Gylberto Freire [sic], em ‘Casa Grande e Senzala’, é um privilégio”.⁵² Os historiadores da ditadura há muito ressaltam a amplitude com que seus funcionários abraçaram, e reforçaram, ideais nacionais de mestiçagem e tolerância racial, conforme descrito por Freyre.⁵³ Mas, de fato, é raro ver um policial militar citando desafios a esses ideais como infrações em um relatório — literalmente

51 DGIE 252, p. 10, 22 de julho de 1976. Ênfase no original.

52 Ibid.

53 Por exemplo, SKIDMORE, Thomas. *Race and Class in Brazil: Historical Perspectives*. In: FONTAINE, *Race, Class, and Power*, p. 12.

“policiando” essas idéias — e apoiando-se na obra de Freyre como fundamento simbólico da segurança nacional.

Gomes não foi a única figura da direita política a ver o artigo de Frias como um sinal de alerta. No ano seguinte, comentaristas com uma firme postura conservadora em relação à cultura nacional continuaram a expressar sua consternação com o fenômeno *soul*. Em um artigo de opinião para o jornal carioca *O Globo*, intitulado “‘Black power’ no Brasil”, o editorialista Ibraim De Leve informava a seus leitores que “um grupo da área musical brasileira está tentando lançar o movimento ‘Black Power’ no Brasil”. De Leve, como antes dele a DGIE, estava inclinado a ver o *soul* como um “movimento” político organizado, embora ele levasse esse diagnóstico a um nível absurdo:

O líder é o cantor Gerson King Combo e o vice-líder Tony Tornado. A tônica do movimento é lançar o racismo no país, como existe nos States. Eles chamam uns aos outros de ‘brother’, e o cumprimento é com o punho fechado para o alto. Nos shows que estão promovendo no Rio e em São Paulo conseguiram a presença de 10 mil pessoas. Os brancos são evitados, mal tratados e até insultados. [...] Nos espetáculos os negros aproveitam a oportunidade para agitação, jogando negros contra brancos e fazendo uma preleção para o domínio da raça no Brasil, a exemplo do que acontece nos States.⁵⁴

Embora exagerada na percepção da organização formal do movimento (com “líder” e “vice-líder”) e reacionária na aversão à “agitação” negra de inspiração norte-americana, a alarmada intervenção de De Leve sugere que ele percebera no *soul* o poder de desestabilizar seriamente o *status quo* racial do Brasil — ou seja, de atacar a dominante e acalentada ideia de que (como ele mesmo sublinhou) “no Brasil não existe racismo”. Quaisquer diferenças sociais existentes, De Leve combateu rapidamente com um

54 DE LEVE, Ibraim. ‘Black power’ no Brasil. *O Globo*, 1º de outubro de 1977.

argumento conservador familiar, não foram causadas por discriminação racial, mas de classe: “Existem as pessoas que alcançam posições mais elevada e outras menos”.⁵⁵

De Leve não estava sozinho em sua análise do *soul* como um movimento racista, fundamentalmente oposto aos valores brasileiros básicos de unidade e harmonia racial. Um autor anônimo, também escrevendo em *O Globo* vários meses antes de De Leve, declarou: “Não se pode considerar autêntico, nem positivo, qualquer movimento —musical, esportivo ou que outro pretexto tenha — que, em nome de uma manifestação artística, ou mesmo de simples entretenimento, procure dividir a sociedade brasileira com uma cunha racial.” Ele intitulou seu artigo “Racismo”, sugerindo a ideia conservadora comum de que qualquer manifestação de base racial por brasileiros negros era discriminação racial (às avessas) e, portanto, um ataque ilegítimo e imoral à unidade racial do Brasil. Para construir esse argumento, o escritor contou com a noção de alienação da esquerda, mas reconfigurou-a para falar de identidades raciais, ao invés de modas ou mercantilismo:

É próprio da juventude escolher os seus próprios meios de expressão; e é comum que esses meios sejam esdrúxulos, excéntricos. Assim, não é por seus aspectos pitorescos, beirando às vezes o grotesco, que se deve condenar esse movimento batizado de “soul”, ou, na versão carioca, de “Black Rio”. O problema não está nas roupas, nos sapatos, ou nos apelidos. Mas está no que se esconde atrás de tudo isso: uma visão alienada da realidade, artificialmente estimulada por interesses nitidamente comerciais, e tendo por base um indisfarçado racismo.⁵⁶

O problema com o *soul* não estava em seu suposto desafio à autonomia de uma cultura exclusivamente brasileira, à tradição

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Racismo, *O Globo*, 26 de abril de 1977.

política ou à economia nacional; mas no fato de que era “alienado” em sua própria visão da “realidade” das relações raciais que subjaz a esses construtos. Esta versão “alienada” das relações raciais, é claro, era ao estilo do “racismo” americano, que para o autor, evidentemente, não significava o racismo que os brancos praticam contra os afro-americanos. Pelo contrário, ao denunciar a emulação “racista” dos brasileiros com os negros norte-americanos, este autor pretendeu criticar tanto a sugestão de que o sistema racial do Brasil deveria ser comparado ao dos Estados Unidos, quanto a ideia a isso relacionada de que os brasileiros afrodescendentes deveriam procurar remediar sua (percebida) exclusão através da adoção da política racial contestatória de seus pares norte-americanos.

O escritor anônimo de *O Globo* alegou ainda que o samba era o autêntico reflexo de harmonia racial do Brasil, em contraste com a alienação do *soul*, este, uma interpretação equivocada e racista de um problema estrangeiro. “Nos próprios locais onde hoje se ouvem os ritmos importados do ‘soul’ soam em outras horas as batidas do samba, em testemunho irresponsável de que a música e a diversão, no Brasil, não têm fronteiras raciais”⁵⁷. Não demorou muito a Gilberto Freyre, o porta-voz oficial da teoria da excepcionalidade racial brasileira, juntar-se a este debate. Seus pontos de vista ressoaram mais próximos aos pensadores da direita política, pois em seus últimos anos Freyre tinha-se tornado cada vez mais aliado das ditaduras militares no Brasil, Portugal e África portuguesa. “Teriam os meus olhos me enganado?”, Freyre escreveu com falsa modéstia, “Ou realmente li que, dos Estados Unidos, estariam chegando ao Brasil — se é que já não se encontram — vindos da tradicionalmente muito amiga República dos Estados Unidos da América do Norte, americanos de cor encarregados — por quem? — de convencer brasileiros, também de cor, que suas danças e seus cantos africanos deveriam ser de melancolia e revolta?”⁵⁸.

A elite conservadora do Brasil, incluindo o próprio Freyre, transformou os ideais freyrianos de mistura racial e cultural numa

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Gilberto Freyre, (de “Atenção brasileiros!” do *Diário de Pernambuco*, 15 de maio de 1977) citado em Black Rio, *Um e Meio*, 20-21 de novembro de 1977.

ferramenta para questionar a legitimidade de uma forma cultural que sugeria um movimento ou consciência racial independentes. Nesta visão, o samba representava a harmoniosa incorporação pela nação dos povos e das culturas africanas através da mestiçagem, em contraste com a consciência racial separatista e estrangeira do *soul*. A Polícia secreta, no rastro da alarmada carta de Gomes, recortou estes artigos conservadores e anexou-os a seus crescentes dossiês sobre o *soul*. “As autoridades estão atentas a esse movimento”, como Ibraim De Leve previdentemente expressou, “pois pode se tratar de problemas de segurança nacional”.⁵⁹

O nacionalismo de esquerda e o alienado soul

A própria Lena Frias era afrodescendente, e há momentos em que seu artigo parece prestes a usar a ascensão do Black Rio para expor a segregação racial no Brasil.⁶⁰ Às vezes, relata de forma neutra ou até mesmo positivamente as ideias e atitudes dos dançarinos, chegando a afirmar que o Black Rio era uma consequência natural das realidades sociais de segregação no Brasil, e que a repressão ao *soul* era racista. Mas de modo geral, sua visão política ecoava as ideias da esquerda-nacionalista do ISEB. Frias passou grande parte de sua carreira como jornalista defendendo ferrenhamente os ícones de uma brasilidade misturada, como samba e carnaval, e seu artigo voltava repetidamente à ideia de que a música *soul* era uma forma cultural alienada.⁶¹ O subtítulo do artigo de Frias, “O orgulho (importado) de ser negro no Brasil”, capta o seu argumento de que o movimento acabou por ser desviado e não

59 DE LEVE. ‘Black power’ no Brasil.

60 Sobre Frias, ver SANSONE, *Blackness without Ethnicity*, p. 115.

61 Sobre a posição política de Frias, ver a carta que ela divulgou após ser demitida do *Jornal do Brasil* em 2001, republicada em *Opinião: De que morreu Lena Frias?* Website da Associação de Músicos, Arranjadores e Regentes, www.amar.art.br/opiniao/opiniao_20.htm (acessado em 12/11/07).

conseguiu encarnar uma política racial autêntica ou sequer reconhecível. Ela e outros escritores de posição política semelhante publicaram uma série de artigos nesse sentido, que a Polícia secreta também recortou e levou em conta em suas tentativas de esclarecer o potencial subversivo do fenômeno.

Em consonância com outros críticos culturais da esquerda, Frias viu um ligação estreita entre a natureza importada da *soul music* e seu foco em símbolos estilísticos comerciais e, portanto, triviais. O fenômeno *soul*, escreveu ela, era uma mania em estilos de vestuário e música, trazida (separada de seu contexto político) dos Estados Unidos. Frias retratava seus sujeitos como fãs obcecados que não mediavam esforços para compor trajes “em modelos americanos” e que, como se mecanicamente, “sabem tudo sobre o soul, detalhes históricos, épocas de lançamentos de discos, de conjuntos e cantores norte-americanos”. Os bailes *soul*, ela mostrou, muitas vezes incluíam concursos cujo objetivo explícito era a imitação, como as “Noites do Shaft” do Renascimento, que prometiam um prêmio a quem mais se assemelhasse a Isaac Hayes. Para Frias, a imitação impensada por trás do Black Rio o fazia um pouco menos perigoso como um movimento racial divisionista. Seu comercialismo minava ainda mais qualquer consciência política. “No seio dessa massa Black”, Frias relatava, “movimentam-se empresários, discotecários, comerciantes de discos [...], comerciantes de sapatos [...] produtores de discos”, e acima de tudo, o elemento fundamental do fenômeno *soul*, os conjuntos de música. Como o DJ e produtor de *soul*, branco, Ademir Lemos explicou a Frias, os grupos de *soul* faziam até duzentos cruzeiros por festa, “uma loucura [...] uma renda que um jogo, se não tiver Vasco ou Flamengo, não atinge”.⁶²

Uma gama de colunistas de esquerda de suplementos culturais tradicionais, revistas populares e revistas de música imediatamente absorveram e amplificaram a crítica de Frias à natureza importada e comercial do *soul*. O *Jornal do Brasil*, que havia publicado a reportagem de abertura de Frias, deu seguimento, um par de semanas mais tarde, com a matéria intitulada “Soul: sociologia e mercado”. Nela, o autor Tárik de Souza (um jovem jornalista branco

62 FRIAS, Black Rio.

que também escrevia para o *Jornal da Música* e para *O Pasquim*, revista esquerdista de humor e política) contrastou a complexa história do jazz, funk e soul music nos Estados Unidos com as compilações dirigidas ao público brasileiro. Souza considerou as gravações de soul disponíveis no Brasil “apenas 10% de alma e 90% de planejado marketing”.⁶³ Tarlis Batista, escrevendo sobre soul para a revista *Manchete*, falou com desdém da “fidelidade” canina do público soul, um “público [...] sempre muito fiel às iniciativas do grupo”, assegurando múltiplos “benefícios” não apenas para “gravadoras, sapatarias e lojas de disco”, mas também para fabricantes de acessórios que enfeitavam as roupas dos negros: “bengalas, cachimbos, chapéus, óculos, bonés, jóias e pentes de fabricação especial”.⁶⁴ Estas narrativas das façanhas de pequenos e grandes empresários consideravam o fenômeno soul um enorme embuste comercial, com os jovens afrodescendentes cariocas da classe trabalhadora como vítimas inocentes (e ignorantes).

Além de criticar o soul como comercializado, estes artigos explicitamente apresentavam o mercantilismo como prova contra qualquer possível consciência política ou racial entre os seus dançarinos. O compositor de samba Candeia (afrodescendente como Frias), então um dos líderes de uma escola de samba alternativa (Quilombo) que notoriamente se esforçava para evitar a comercialização e as ligações com o Estado, expressou esta visão do soul em uma entrevista para o suplemento dominical de cultura do *Jornal do Comércio, Um e Meio*: “Por detrás disso tudo, uma verdadeira formação dirige o trabalho; os negros que fazem parte do movimento são o que se pode chamar de inocentes úteis. Eu vim a saber que, na maior parte, os donos dos equipamentos de som são todos meninotes da Zona Sul”.⁶⁵ A referência à Zona Sul, quer entendida simplesmente como alusão à situação econômica (como Candeia explicitamente declarou), quer como referência cifrada de

63 SOUZA,Tárik de. Soul: Sociologia e mercado. *Jornal do Brasil*, 27 de agosto de 1976. Este ecoa vários artigos contemporâneos no *Jornal da Música*, em que os autores procuraram distinguir entre o soul “real” e as deformações apócrifas; por exemplo, “O que é Soul de verdade?”, *Jornal da Música*, 11 de novembro de 1976.

64 BATISTA, Tarlis. Os Blacks no embalo do soul. *Manchete*, 11 de setembro de 1976.

65 Black Rio, *Um e Meio*, 20 – 21 de novembro de 1977.

branquitude, põe claramente em questão a legitimidade do *soul* enquanto forma autenticidade expressão cultural ou política negra. Para Tarlis Batista, o *soul* era uma “adesão às fórmulas musicais fabricadas em linha de montagem, no exterior”, e “dificilmente poderia sugerir algo além do mero conformismo de uma gente simples, despreparada talvez para resistir ao bombardeio dos modismos pela mídia”. Foi o que Batista concluiu graças, em parte, a uma conversa com um jovem negro, que supostamente “mal conhece também o significado de algumas das expressões em inglês que repete a todo mundo” — o que ele chamava de “mera repetição de palavras estrangeiras numa pronúncia equivocada”. Da mesma forma, Lélia Gonzalez, pensadora marxista e feminista negra, disse a Batista, em 1976: “Tenho certeza de que não se trata de uma tomada de posição do negro, mas só uma identificação provocada pelo fenômeno da cultura de massa, que o americano faz muito bem”.⁶⁶ Para algumas pessoas negras como Frias, Candeia ou Gonzalez, em meados da década de setenta o nacionalismo cultural esquerdistas ainda parecia um caminho promissor para tratar de questões de raça, embora isso fosse começar a mudar na segunda metade da década.

As acusações mais contundentes de inautenticidade do *soul* vieram da irreverente revista de esquerda *O Pasquim*. Em um artigo, o crítico de música Roberto M. Moura escreveu que “se trata de uma insidiosa campanha publicitária, neo-colonialista, que visa apenas criar o sujeito que vai consumir o excedente de uma produção de fora daqui. [...] Fica claro que este agrupamento social não está pensando; está sendo pensado. De fora para dentro. Se de repente, vier uma ordem concitando a um outro tipo de roupa, ele tira a jaqueta e descalça o pisante”.⁶⁷ Outro artigo d’*O Pasquim*, intitulado “Safari”, descreveu a visita do autor a um baile *soul* como uma caminhada na África mais profunda (ecoando o tema etnográfico de Frias). Ele se referiu aos bailarinos de *soul* que conheceu como servos de um líder tribal tirânico (falando um pidgin de Português intercalado com frases

⁶⁶ BATISTA. Os Blacks no embalo do soul. Ver também TINHORÃO, J. R. Protesto ‘Black’ é fonte de renda ‘White’. *Jornal do Brasil*, 14 de junho de 1977.

⁶⁷ MOURA, Roberto M. Carta aberta ao Black-Rio. *O Pasquim*, 2 – 8 de setembro de 1977.

em inglês, como “oh yeah”), que por sua vez idolatrava os supremos deuses brancos do *soul*, os executivos de gravadoras.⁶⁸ Se os comentaristas de direita temiam que o *soul* fosse perigoso pelas formas de revolução social que podia inspirar, especialmente revolução racial, os de esquerda o lamentavam pelo modo como sua natureza comercial desviava da autêntica atividade revolucionária baseada em classe.

Como os críticos conservadores, escritores de esquerda articularam sua rejeição ao *soul* mais claramente em contraste com o samba. Enquanto os críticos de direita viam o samba como expressão da estabilidade social brasileira, muitos na esquerda viam-no como a única expressão verdadeira, progressista, de uma identidade nacional africanamente modulada. Moura, o escritor do esquerdista *O Pasquim*, prosseguia suas invectivas contra o *soul* com a afirmação de que, se, em vez de participar em “uma transação [...] na base do inconsciente coletivo arrastando tudo”, essa massa de gente realmente pensasse por si mesma, voltariam as energias que estavam desperdiçando no *soul* para a tarefa de revitalizar os verdadeiros valores e cultura negros no Brasil. Isto é, “então este agrupamento social teria que se voltar para o samba”.⁶⁹ Muitos escritores de esquerda, como os defensores nacionalistas da cultura popular em toda a América Latina, acreditavam no poder político do samba como uma forma de expressão popular autêntica. Mesmo aqueles que poderiam ter imaginado uma posição política ou cultural especificamente negra do povo brasileiro negaram o *soul* como um modismo comercial importado, um artefato apócrifo do imperialismo cultural americano. Na melhor das hipóteses, argumentavam que o fenômeno conhecido como *Black Rio* fora uma bobagem e politicamente ineficaz; na pior, representava uma traição ao verdadeiro patrimônio cultural do Brasil por pessoas negras que, abraçando o *soul* estrangeiro em vez do samba nacional, estavam se esquivando de seus deveres como prestimosos zeladores de uma herança afro-brasileira apropriada, autêntica.

68 BLANC, Aldir. Safari. *O Pasquim*, 5 – 11 de agosto de 1977.

69 MOURA, Carta aberta ao Black-Rio. O fim da citação de Gonzales a Batista também sugere um retorno ao samba. BATISTA, Os Blacks no embalo do soul.

Do perigo ao escárnio: a polícia secreta veicula a esquerda

Ironicamente, foi o escárnio desses escritores de esquerda (em vez do alarme dos conservadores) que acabou influenciando as investigações da Polícia secreta sobre o *soul*. Enquanto Liam Fries e outros escritores de esquerda, os investigadores da Polícia inicialmente pesavam duas idéias: que a origem estrangeira do *soul* fazia dele uma ameaça como movimento racial, e que sua natureza comercial e origem estrangeira o faziam politicamente ineficaz. Em setembro de 1976, um pedido de busca resumia os “dados conhecidos” sobre o *soul*. Citando os artigos de Fries, Souza e Batista, o documento explicava que o *soul* “parece tratar-se de um movimento centrado em torno de elementos da raça negra, visando aparentemente a interesses comerciais a exemplo do que ocorre nos Estados Unidos da América de onde busca inspiração”. Apesar da referência a mercantilismo neste relatório, a ameaça simbólica ainda pairava. Na linguagem dos investigadores da Polícia, dançarinos de *soul* já não eram “pessoas de cor”, mas ativistas raciais “negros”. O *soul*, o relatório literalmente sublinhou, “explora, de certa forma, o orgulho da ‘negritude’, o confronto entre brancos e pretos e a rivalidade social e econômica entre a Zona Norte e a Zona Sul do Rio de Janeiro”. Ecoando o delegado da Polícia Militar Cotta Gomes, o autor concluía que o *soul* “pode ser facilmente explorado para outros fins que não os até agora apresentados”.⁷⁰

Os arquivos da Polícia secreta desse período mostram uma renovada agitação de atividades. Assiduamente os policiais procuravam em seus arquivos informações sobre qualquer pessoa ligada ao movimento — de DJ's e cantores como Monsieur Lima, Tony Tornado, Big Boy e membros de suas equipes, a jornalistas como Tárik de Sousa, Lena Fries, Tarlis Batista e o fotógrafo Almir Veiga, e até produtores, como Ademir Lemos. Apesar do fato de que várias de suas investigações sobre estes indivíduos mostrassem ligações a grupos comunistas, os investigadores não identificaram

70 DGIE 250, p. 734, 13 de setembro de 1976. Ênfase no original.

essas ligações como a principal ameaça.⁷¹ Em vez disso, seguindo o exemplo dos comentaristas de direita, eles se concentraram no que parecia preocupar a mídia impressa em relação ao *soul*: suas implicações “psicossociais” e potenciais rivalidades raciais e de classe, bem como as implicações não especificadas de que o movimento explorava a “corrupção policial”.⁷²

Mas a Polícia minimizava cada vez mais a conotação racial do *soul* como mera manipulação de mercado, refletindo, em última análise, a influência dos escritores de esquerda cujos artigos eles também tinham lido e guardado. Em um relatório de outubro de 1976, por exemplo, eles explicaram que “Apesar de o nosso movimento ‘Black Power’ assumir certo caráter contestatório e discriminatório [...] o objetivo precípua desses grupos continua sendo o de faturarem, não lhes importando o tipo étnico dos admiradores da música que apresentam”.⁷³ Em outras palavras, DJ’s negros tinham uma audiência negra porque sabiam como explorar o nicho comercial lucrativo da *soul music*. Marketing, mais do que uma política racial explícita, explicava o caráter todo negro das danças. Esse tipo de mercantilismo, um relatório do fim de agosto 1976 explicava, não era nem exclusivo dos empreendedores negros; acontecia também nas discotecas da Zona Sul. “O objetivo destes discotecários seria criar núcleos de diversão onde somente estes privilegiados conseguiriam organizar bailes e obter um público dirigido [ie. selecionado com base na cor], utilizando assim tanto brancos como negros em objetos de consumo [e] centralizando através da música os polos de diversão de uma determinada faixa de público”.⁷⁴ Embora jornalistas da esquerda nacionalista pudesse ter dito isso em melhor português, seus sentimentos não poderiam ser mais alinhados.

71 Eles chamaram um membro de um conjunto musical não especificado de “comunista” (de Belo Horizonte) e acusaram outro de ligações com grupos de “campesinos comunistas” em Minas Gerais. DGIE 252, pp. 66 - 64, 9 de novembro de 1976.

72 DGIE 252, pp. 72 – 70, 19 de outubro de 1976. A afirmação, neste relatório, de que os artigos de Frias, Veiga, Batista e de Souza exploravam questões de “corrupção policial” em relação ao movimento é vaga; talvez estivessem se referindo ao relato de Batista do repetido interrogatório da Polícia a Paulo Santos sobre a escolha do nome “Black Power” para o seu grupo.

73 DGIE 252, pp. 69 – 67, 5 de outubro de 1976; ver também DGIE 250, pp. 8 – 7, 23 de agosto de 1976.

74 DGIE 250, pp. 728 –27, 23 de agosto de 1976.

O relatório da Polícia que encerrou as investigações sobre o *soul* ecoou ainda mais a linguagem dos comentaristas de esquerda. Ele não só concluiu que qualquer confronto entre negros e brancos brasileiros era, em última análise, uma questão de *marketing* de música e moda, em vez de uma política consciente, como também traduziu o lamento da esquerda de que o *soul* deslocava a consciência revolucionária real, em uma espécie de alívio presunçoso de que os dançarinos de *soul* nunca seriam capazes de constituir uma ameaça real ao Estado. O relatório declarava que, apesar de o *soul* “abriga[r] algum sentimento contestatório e racista”, o fenômeno ficava, “porém[,] ainda sem grandeza nem profundidade, não logrando contextura sociopolítica”. O que a Polícia inicialmente vira como um potencial elo musical e cultural com estilos Black Power, ela agora explicava em termos condescendentes:

A música “soul” é originária dos bairros negros norteamericanos e sua origem conhecida remonta ao período da escravidão nos Estados Unidos. Já deturpada por fatores diversos e pela influência de outros ritmos, mantém relação íntima com o movimento “Black Power” americano, por fidelidade à origem comum etnológica, e é delirantemente aplaudida por seus adeptos, [...] todos de cor. [...] Os negros brasileiros, por atavismo, se mostram notavelmente sensíveis à música dita “soul”. Aqui no Rio muitos deles, em parte por emulação, em parte por esnobismo, mas visando sempre a obtenção do lucro, se vêm organizando em grupos ou conjuntos musicais a que dão nomes pitorescos ou bombásticos.⁷⁵

Às críticas da esquerda ao mercantilismo e à imitação ridícula do *soul*, o autor adicionou um novo termo - atavismo - tirado do repertório da antropologia criminal do século XIX, sugerindo

⁷⁵ DGIE 252, pp. 69--67, 5 de outubro de 1976. Embora as investigações policiais sobre o *soul* continuassem (ainda que de forma menos intensa) até meados de novembro, este relatório reaparece em 25 de novembro de 1976 como a palavra final da Polícia sobre o movimento (DGIE 252, pp. 63 – 61).

algum tipo de resposta primal das pessoas de ascendência africana à música negra. Policiar a imagem de democracia racial do Brasil, ao que parece, envolvia interpretar quaisquer desafios não apenas como perigosos ou ilegítimos, mas, em última análise, como irrelevantes.

Soul Power? Ativistas, DJ's e dançarinos avaliam a política do Soul

Enquanto jornalistas e policiais investigavam o fenômeno *soul*, eles entrevistaram e citaram dezenas de participantes no movimento. Suas vozes emergem com uma notável nitidez dos densos debates ideológicos. Produtores, DJ's, dançarinos, ativistas negros e intelectuais muitas vezes sugeriram, direta ou indiretamente, que o *soul* fosse um espaço produtivo que desafiava as estreitas ideias de cidadania negra codificadas em visões dominantes da cultura nacional - e em particular do samba.

Em seus comentários à imprensa, entusiastas do *soul* foram rápidos em apontar os pressupostos racistas por trás das visões do *soul* como a antítese da “autêntica” cultura afro-brasileira. Em uma entrevista para a revista semanal *Veja*, o DJ Dom Filó do Soul Grand Prix questionou:

Por que se aceita com toda a naturalidade que a juventude da zona sul se vista de jeans, dance o rock, frequente discoteca e cultue Mick Jagger, enquanto o negro da zona norte não pode se vestir colorido, dançar o soul e cultuar James Brown? [...] Por que o negro da zona norte deve aceitar que o branco da zona sul (ou da zona norte) venha lhe dizer o que é autêntico e próprio ao negro brasileiro? Afinal, nós que somos negros

brasileiros nunca nos interessamos em fixar o que é autêntico e próprio ao branco brasileiro.⁷⁶

Dom Filó, como sugerem esses afiados comentários, era um defensor do *soul* particularmente eloquente e instruído. Engenheiro de profissão, Filó passou grande parte dos anos 70 envolvido no ativismo cultural negro, principalmente com grupos de teatro e dança.⁷⁷ Mas os jovens dançarinos de *soul*, de variadas origens sociais e com diferentes níveis de educação, frequentemente faziam críticas semelhantes à hipocrisia racial a respeito do *soul* em suas entrevistas à imprensa nacional. José Alberto Carneiro, mecânico carioca de 19 anos, disse a Lena Frias: “Poxa, eles implicam com tudo que a gente faz. Até com o nome da equipe Black Power, a que eu mais gosto, eles implicam. Se fosse *white power* eles achavam tudo certo.”⁷⁸ Sob este prisma, até mesmo a frequente teimosia de dançarinos e DJ’s de que o *soul* não era político revela uma astuta crítica política às inconsistências da sociedade sobre raça. Como DJ Nirto do Soul Grand Prix disse a Lena Frias, “Esse negócio é muito melindroso, sabe? Poxa, não existe nada de político na transação. É o pessoal que não vive dentro do *soul* e por acaso passou e viu, vamos dizer assim, muitas pessoas negras juntas, então se assusta. Se assustam e ficam sem entender o porquê. Então entram numa de movimento político. Mas não é nada disso [...] é curtição, gente querendo se divertir”.⁷⁹ Ao manipular os significados da política (no caso de Nirto, intencionalmente definindo-a no mesmo sentido estreito da Polícia secreta), os participantes do *soul* foram capazes de desviar-se simultaneamente das críticas sociais ou da atenção da Polícia, ao tempo em que marcavam posição política sobre o funcionamento do racismo brasileiro.⁸⁰

76 Black Rio. *Veja*, 24 de novembro de 1976.

77 Ibid.

78 FRIAS. Black Rio. Ênfase no original.

79 Ibid.

80 Por exemplo, embora a Polícia secreta citasse a fala da estrela do *soul*, Tony Tornado, sobre a natureza apolítica do *soul*, em outro relatório ela menciona tê-lo levado a interrogatório porque “atuou no Teatro Copacabana, quando aproveitou a oportunidade para lançar algumas ideias sobre a discriminação racial no Brasil.” DGIE 252, p. 66, 9 de novembro de 1976.

Algumas das denúncias mais veementes de racismo nas reações públicas ao *soul* vieram de membros do então nascente movimento negro. No Rio de Janeiro, como em outras grandes cidades brasileiras, durante o período da distensão, jovens negros (cada vez mais representados entre os estudantes universitários, em meados da década de setenta) organizaram associações com vistas a desenvolver uma política que, ao contrário da esquerda tradicional, tratava especificamente da questão de raça. Grupos como a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (SINBA) ou o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN), ambos ligados à Universidade Cândido Mendes, redigiam listas de leitura, realizavam aulas e passeatas e publicavam boletins expressando sua política racial contestatória.⁸¹ Enquanto a esquerda e a direita mantinham ideias igualmente totalizantes de cultura nacional e “autenticidade”, baseadas em um passado afro-europeu híbrido, ativistas e intelectuais no movimento negro começaram a criticar as ideias de democracia racial e mestiçagem como “mitos” opressivos ofuscando uma realidade racista.⁸²

Os jovens do SINBA e IPCN estavam assim perfeitamente preparados a fazer análises críticas da rejeição generalizada da sociedade ao *soul*. Escritores do jornal militante do SINBA, por exemplo, perguntavam por que os críticos eram tão ágeis em negar o *soul*, uma forma especificamente negra de lazer, como “alienado”, enquanto os principais filmes e a música norte-americanos inundavam livremente a mídia brasileira. A ideia de que os dançarinos de *soul* eram alienados, eles argumentavam, mascarava a discriminação, tanto da esquerda como da direita, contra uma forma cultural negra.⁸³ Sem discutir se o *soul* era um movimento autêntico rumo à consciência racial, intelectuais do movimento negro também salientaram o valor político dos desafios do *soul* às expectativas culturais dos nacionalistas. Se “os zelosos defensores da ‘democracia racial

⁸¹ Ver TURNER. Brown into Black; MITCHELL. Blacks and the *abertura democrática*; HANCHARD. *Orpheus and Power*; GONZALEZ, Lélia. O Movimento Negro na última década. In: GONZALEZ, Lélia e HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

⁸² GONZALEZ. O Movimento Negro na última década, p. 34.

⁸³ Por que o Black-Rio incomoda? *Jornal SINBA*, julho de 1977.

brasileira’ procuraram de todas as maneiras ridicularizar o movimento, acusando a rapaziada de racismo [...]”, explicaram os redatores do *SINBA* em outro dos muitos artigos sobre o *soul*, foi precisamente pela forma “espontânea[,] inconsciente [e] audaciosa como a juventude negra botou na cara da nossa ‘boa sociedade’ a questão dos profundos problemas de relações raciais no Brasil”.⁸⁴

Alguns militantes alegaram ainda que os discursos de autenticidade e alienação dos críticos serviam especificamente para controlar a ascensão dos negros na sociedade brasileira. Na sua entrevista a *Veja*, por exemplo, Dom Filó questionou retoricamente, “Por que o negro tem que ser o último reduto da nacionalidade ou da pureza musical brasileira? Não será uma reação contra o fato de ele haver abandonado o morro? Contra uma eventual competição no mercado de trabalho?”.⁸⁵ Para Filó, o mercantilismo que sugeriu a Frias ou à Polícia que o *soul* fosse apolítico era de fato o seu aspecto politicamente mais desafiador. Os extensos relatos de Frias e de outros sobre as façanhas dos fornecedores de moda negra, grupos de DJ e empresários de música revelaram uma economia próspera e bem organizada por e para os afrodescendentes. Os empresários que criaram essa economia ressentiam-se do argumento de que o seu sucesso, ao contrário do sucesso dos brancos na indústria do entretenimento estabelecida, representava um desvio do papel folclórico que lhe era adequado: dançar samba nas favelas. De fato, vários estudiosos têm sugerido que essa entrada visível e bem-sucedida de operários brasileiros negros em um mercado de bens e serviços de lazer (como empresários e consumidores) foi uma das características que fizeram o *soul* tão chocante para os brasileiros tradicionais, que geralmente viam aos afrodescendentes, principalmente, como pobres e excluídos desse mercado.⁸⁶

Embora fizessem menos sucesso do que DJ’s e produtores, os dançarinos de *soul* também não eram das favelas mais pobres do Rio;

84 Descansem em paz. *Jornal SINBA*, abril de 1979.

85 Black Rio. *Veja*, 24 de novembro de 1976.

86 MCCANN. Black Pau, p. 84; MONTEIRO. O ressurgimento do Movimento Negro, pp. 71-72. Para uma análise das propagandas contemporâneas e a completa exclusão dos negros como consumidores ou empresários, ver HASENBALG, Carlos. O negro na publicidade. In: GONZALEZ e HASENBALG (orgs.). *Lugar de negro*, pp. 103 – 14.

elas vinham de bairros populares da cidade. Frias descreveu os “blacks” como pessoas com empregos de algum modo estáveis, embora humildes: eram empregados domésticos, carregadores, estafetas, mensageiros, vendedores, ambulantes e trabalhadores em empregos temporários (e estudantes, como já mencionado).⁸⁷ Por conta de seus recursos limitados, os dançarinos de *soul* combinavam consumo e criatividade para criar seu estilo. Embora “as despesas com os sapatos [plataformas] não deixassem muita margem a luxos complementares”, os aficionados do *soul* conseguiam completar seu almejado *look* “exótico” com objetos caseiros como “camisetas toscamente pintadas a mão” ou “velhos paletós bordados com frases-chave da *soul music*”.⁸⁸ Visto como um empreendimento comercial negro sustentado por entusiasmados consumidores negros, o *Black Rio*—longe de ser apolítico—pode ser lido como uma forma de política importante e significativa, em que a liberdade de consumir estava ligada à demanda de uma forma moderna de cidadania.⁸⁹ Como Bryan McCann mostrou, participar de bailes *soul* permitia a jovens negros de toda a periferia do Rio, pelo menos, invadir as casas noturnas chiques e instituições culturais respeitáveis da Zona Sul, transgredindo as fronteiras sociais e espaciais.⁹⁰

Os participantes nos bailes expressavam, ainda, uma percepção de que a sua nova identidade comum, como consumidores de cultura negra, era atraente porque lhes permitia assumir a sua herança africana de uma forma que comunicava distinção e orgulho, em vez de mistura.⁹¹ Como explicou um dançarino a Lena Frias, quando perguntado por que dançava *soul*: “Eu não sei explicar. É meu. É black. Vem do sangue e do coração.”⁹² Ainda que não represente uma política articulada de raça, este tipo de resposta

87 FRIAS. Black Rio; e Gonzalez. “O Movimento Negro na última década”.

88 FRIAS. Black Rio. Para saber mais sobre roupas *soul* feitas em casa, ver GIACOMINI. *A alma da festa*, 193 – 94.

89 Cf. CANCLINI, Néstor García. *Consumers and Citizens: Globalization and Multicultural Conflicts*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001, e YÚDICE, George. *The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era*. Durham, NC: Duke University Press, 2003.

90 MCCANN. Black Pau, pp. 84 – 85.

91 Ver TURNER. Brown into Black, e MITCHELL. Blacks and the *abertura democrática*.

92 FRIAS. Black Rio.

(comum a muitos dançarinos) sugere que o *soul* fosse significativo para muitos como fonte de identificação racial e pessoal. Também sugere que o *soul* repercutisse sentimentos positivos de vínculo com os povos e as culturas da diáspora africana (uma conexão que este jovem dançarino expressou como vindo do “sangue”, mas que a Polícia secreta havia interpretado como “atavismo”).⁹³

Os jovens militantes do movimento negro, em geral, acreditavam, com otimismo, que os sentimentos positivos de conexão mútua gerados através do *soul* pudessem ajudar a unir as pessoas em torno de uma identidade negra contestatória. Para Carlos Alberto Medeiros, um ativista do IPCN, o *soul* era oportunidade de “um trabalho cultural fértil junto aos jovens negros [...] um trabalho que contribuirá para o surgimento de uma identidade negra brasileira, tentada [...] sem sucesso, através do samba”. Ecoando as opiniões dos comentaristas da direita (embora lhes dando valência política oposta), Medeiros identificava o samba como uma forma cultural que representava a assimilação racial e cultural. Ele via o *soul* como uma forma cujo estilo distinto poderia eventualmente vir a ser a pedra de toque de uma identidade solidamente negra, não viciada pela vergonha internalizada ou a atração pelo branqueamento individual:

Os adolescentes preferiram adotar como sua a imagem (obviamente exagerada e distorcida) que lhes transmitiam seus irmãos do Norte. E quem quer que se preocupe com esses jovens — e não apenas com essa coisa tão difusa e diversamente definida, que é a cultura brasileira (roubada dos negros) — não pode negar os efeitos benéficos da nova imagem sobre pessoas que hoje não se envergonham mais de se olhar no espelho. É claro que dançar soul e usar roupas, penteados e cumprimentos próprios não resolve, por si, o problema básico de

⁹³ Vale a pena notar que a mania brasileira do *soul* aconteceu num contexto de “proliferação de formas mercantilizadas de cultura popular afro-americana em todo o Terceiro Mundo, com forte ressonância especialmente nas nações africanas e caribenhas pós-coloniais.” DUNN. *Brutality Garden*, p. 178.

ninguém. Mas pode proporcionar a necessária emulação para que se unam e, juntos, superem suas dificuldades.⁹⁴

Foi o grupo de Medeiros, o IPCN, que organizou a exibição de *Wattstax* no Museu de Arte Moderna, no centro da cidade, como parte das comemorações de seu primeiro aniversário. Os membros do grupo frequentemente tentavam realizar também palestras nos bailes *soul*, circulavam panfletos conscientizando os dançarinos sobre a discriminação no Brasil e convidavam os festeiros para se juntar ao movimento negro.⁹⁵ Suas esperanças de que o *soul* fornecesse a “centelha” para a eventual mobilização política dos brasileiros negros era, assim, o espelho invertido dos medos iniciais da direita. Gilberto Gil, que também estava sob ataque da mídia por sua abertura à música diáspórica “não brasileira”, como o *reggae*, explicou sua percepção da promessa que os dançarinos de *soul* eram para a mudança social: “Num repente, eles irão se conscientizar do seu papel no mundo e passarão a buscar novos caminhos, melhores condições de vida para si e para os outros. A música é assim. Ela toma o cara por inteiro, de surpresa.”⁹⁶ E Lélia Gonzalez, que em sua entrevista a Tarlis Batista tinha repudiado o *soul* como uma imposição externa, mais tarde lembrou os bailes como um passo importante em sua própria transição de militância esquerdistas tradicional para a militância racial.⁹⁷

Como Medeiros, os defensores do *soul* frequentemente retratavam como uma poderosa alternativa política ao samba. Para alguns, a oposição *soul/ samba* era parte de uma crítica crescente à

94 Black Rio. *Um e Meio*, 20 e 21 de novembro de 1977.

95 Ver *Boletim do IPCN*, julho de 1976.

96 BATISTA. Os Blacks no embalo do soul. Gil e Caetano Veloso expressaram abertamente apoio ao *soul*, que em suas visões compartilhava os objetivos de seu próprio movimento musical, a Tropicália: para desafiar o que Christopher Dunn chama de “formas de cultura nacional sancionadas pelo Estado”. A Tropicália, do mesmo modo, esteve sob ataque da esquerda e da direita por suas referências estrangeiras. DUNN. *Brutality Garden*, pp. 178 – 80.

97 GONZALEZ. O Movimento Negro na última década, pp. 31 – 33; PEREIRA, Carlos Alberto M. e HOLLANDA, Heloísa Buarque de (orgs.). *Patrulhas ideológicas, marca reg.*: arte e engajamento em debate. São Paulo: Brasiliense, 1980, pp. 202 – 12.

comercialização do samba e do carnaval, pela ditadura, como atrações turísticas:⁹⁸

“Por que esses caras não vão dançar samba?” — perguntariam ainda os idiotas da objetividade. Porque a força contestatória do samba já foi completamente anulada pelas suas próprias instituições. Há muito tempo que as escolas de samba já perderam o rebolado. Ao se transformarem em empresas promotoras de espetáculos para inglês ver, aceitando, inclusive, um vergonhoso contrato de prestação de serviços com a Riotur, o que restava em termos de “expressão autêntica do povo” foi pra cucuia.⁹⁹

Essa valorização do *soul* sobre o samba também refletia uma mudança geracional no gosto musical entre os cariocas afrodescendentes, como no salão de baile do Clube Renascença, onde rodas de samba dos membros mais velhos disputavam espaço com o público mais jovem das Noites do Shaft.¹⁰⁰ Mas, acima de tudo, a crítica ao samba era parte de uma política mais ampla de denúncia de como as formas “autênticas” da cultura nacional no Brasil, bem como a suposta posição dos afrodescendentes na nação, mascaravam um racismo mais insidioso do que o dos Estados Unidos ou até mesmo o da África do Sul. O antropólogo inglês Peter Fry, estudante de pós-graduação vivendo no Brasil durante a ditadura, desenvolveu uma versão clássica desta análise comparativa das relações raciais, ao traçar a sina da culinária de origem africana no período pós-escravidão no Brasil e nos Estados Unidos. Graças à violenta história de discriminação racial nos Estados Unidos, argumentava ele, a *soul food* permaneceu, em grande medida, patrimônio culinário dos afro-americanos. No Brasil do pós-Abolição, a ausência de discriminação

98 Ver Candeia, agora no Orum, *Jornegro*, novembro de 1978; “o povo não viu o carnaval! (o samba não é para quem o faz). *Jornegro*, março de 1978.

99 REIS, Aloysio. A Libertaçāo é um grito SOUL. *Última Hora*, 27 de maio de 1976, citado no *Boletim do IPCN*, julho de 1976.

100 GIACOMINI. *A alma da festa*, pp. 207 – 42.

legal e a celebração freyreana da miscigenação cultural promoveram a feijoada ao *status* de prato nacional. Apesar da aparência de inclusão, “a conversão de símbolos étnicos em símbolos nacionais não apenas oculta uma situação de dominação racial [no Brasil], mas torna muito mais difícil a tarefa de denunciá-la [do que nos Estados Unidos]”.¹⁰¹

É importante, no entanto, situar essa perspectiva nas políticas raciais características do final dos anos 70, em vez de tomá-la como um exemplo de brasileiros despertando para a realidade de que o samba ou a feijoada criavam falsa consciência e que o *soul* fosse uma alternativa revolucionária.¹⁰² Não há dúvida de que o fenômeno *soul* revela como os intelectuais nacionalistas utilizaram o samba e as ideias de harmonia racial tanto para a construção do *soul* como uma ameaça, quanto para, eventualmente, depreciá-lo como alienado. Também é claro que alguns protagonistas do mercado *soul* e alguns dos movimentos negros usaram referenciais do *soul* dos Estados Unidos como uma forma de denunciar a desarmônia da presumida harmonia racial do Brasil. Mas se os críticos estavam errados ao negligenciar as maneiras com que o termo *black* repercutia melhor os arranjos sociais locais (como a segregação espacial) do que as ideias nacionais de mestiçagem, não devemos tampouco admitir que os referenciais raciais do *soul* dos Estados Unidos pudessem explicar completamente, substituir ou corrigir triunfantemente a complexa dinâmica do racismo no Brasil. Como Bryan McCann demonstrou, alguns participantes do *soul* abraçaram o estilo mesmo que defendessem a relativa ausência de racismo no Brasil.¹⁰³ Talvez Dom Filó tenha sido quem melhor captou muitas das atitudes dos dançarinos de *soul* em relação aos afro-americanos que eles tão abertamente admiravam: “Sentimos que somos irmãos deles, mas como brasileiros. As condições aqui são diferentes das de lá”.¹⁰⁴

De fato, apesar do entusiasmo de muitos ativistas negros contemporâneos em relação ao *soul*, alguns expressaram a convicção

101 FRY. Feijoada e ‘soul food’, p. 53. Ver também HANCHARD. *Orpheus and Power*, p. 82.

102 Peter Fry oferece uma perspectiva histórica de sua interpretação inicial do *soul* em Feijoada e *soul food* 25 anos depois. In: *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, pp. 147 - 66.

103 MCCANN. Black Pau, pp. 85 – 86.

104 Black Rio. *Veja*, 24 de novembro de 1976.

de que, para ter suas reivindicações compreendidas e levadas a sério, os brasileiros negros precisaram desenvolver uma política cultural local em vez de usar uma linguagem importada. O mais eloquente deles foi um autodenominado “Afro-Reporter”, que escreveu sob o pseudônimo de Jamu Minka. Em uma carta ao editor do boletim informativo do IPCN, ele mandou um “recado para a turma do soul”:

Pelo que tenho lido, vocês só curtem o pessoal afro-americano, será? [...] Por que prestigiar apenas o pessoal lá de cima? Se eles estão numa melhor, comparando com o que temos por aqui, podem crer que isso não aconteceu por acaso. Tudo o que conseguiram foi através de muita batalha e sempre na base do apoio mútuo. Qualé, só ficar consumindo o que estão fazendo por lá não vai dar condições pra gente chegar onde precisamos chegar. [...] Só fazendo-a, prestigiando-a [arte afro que se faz no patropi] é que nós podemos ter uma arte que seja um reflexo vibrante e atualizado da experiência afro-brasileira.¹⁰⁵

Para Jamu Minka, a forma ideal de música afro-brasileira era a composta por Jorge Ben, que atualizou o samba com outros ritmos africanos e da diáspora (incluindo *soul* e *funk*) e em cujas letras procurou celebrar heróis negros nacionais, como Pelé ou Zumbi dos Palmares. Adotar posturas culturais dos Estados Unidos como base para uma luta de libertação racial brasileira significava ficar totalmente fora da conversa local sobre raça. Para realmente colocar uma ameaça às ideologias raciais brasileiras, argumentou ele, os ativistas devem atacá-las em sua própria base, desafiando as ideias folclóricas sobre a África, que são o fulcro das noções de mestiçagem, e redefinindo o continente africano como um modelo para a ação política e racial moderna.¹⁰⁶ De fato, apesar das opiniões

105 MINKA, Jamu. Recado para a turma do soul. *Boletim IPCN*, julho de 1977.

106 Jamu Minka era colaborador da revista socialista *Versus* (São Paulo), cuja coluna “Afro-Latino-América” cobria regularmente a evolução do emergente movimento negro do Brasil e as lutas pela descolonização em África.

contemporâneas e posteriores de que a política voltada para a África seria retrógrada e ineficaz, o ativismo construído em torno da redefinição da África na vida pública brasileira (a base de grupos como SINBA e IPCN) foi uma das preocupações dominantes dos funcionários da Polícia secreta que espionaram organizações negras no final de setenta.¹⁰⁷ Embora a Polícia tivesse, em última instância, descartado o *soul*, manteve intenso interesse nas campanhas de solidariedade dos ativistas com os movimentos anti-*apartheid* ou marxistas pró-independência da África no início dos anos 1980.¹⁰⁸ Sem fazer da atenção da Polícia secreta o teste decisivo para a eficácia política de diferentes formas de ativismo, essa discrepância sugere que, no clima político sufocante da ditadura, Jamu Minka tenha marcado um ponto.

Os debates sobre o Black Rio no Brasil de meados dos anos 70 revelam os espaços estreitos e rígidos de “autenticidade nacional” em que os afrodescendentes e suas manifestações culturais foram confinados durante a ditadura. Em parte, a incapacidade de observadores de todo o espectro político para “ler” o *soul* como um fenômeno político, mesmo que inicialmente percebido como uma ameaça, lança uma luz sobre a conjuntura específica da distensão e suas definições de mudança da política. Confrontadas com uma vigorosa e independente cena comercial e cultural gerida por jovens negros que reivindicavam identidades modernas, moduladas internacionalmente, bem como com um novo movimento político muito menor com base em identidades raciais, tanto a direita quanto a esquerda expressavam visões totalizantes e, por vezes, sobrepostas da cultura nacional que tentavam manter as expressões culturais negras dentro das fronteiras das representações folclóricas estabelecidas. Neste sentido, a rejeição ao conteúdo político do *soul*, tanto pela esquerda quanto pela direita, não deve ser interpretada como um diagnóstico de sua natureza, mas como um sintoma da luta para definir espaços legítimos de contestação política no período final da ditadura. Os participantes dos bailes e do emergente movimento

107 Para uma crítica à política negra voltada à África por ativistas no início de 1980 e pelo próprio autor, ver HANCHARD. *Orpheus and Power*.

108 Para mais sobre política desses grupos voltada à África (e vigilância da Polícia secreta sobre eles), ver ALBERTO. *Terms of Inclusion*, capítulo 6.

negro enfatizaram esse ponto, fazendo da defesa do *soul* um gesto explicitamente político.

Mais importante, no entanto, o fenômeno *Black Rio* é uma oportunidade para repensar uma longa história de comparações entre Brasil e Estados Unidos por meio das variadas perspectivas dos próprios protagonistas brasileiros. Ele nos permite considerar como esses atores usaram a comparação (ou contrastes) como uma ferramenta política para uma variedade de propósitos, e adverte-nos contra igualar expressões de semelhança com a própria semelhança. Nas críticas dos dançarinos e dos ativistas *soul* à situação racial do Brasil, *black* representou um termo útil tomado emprestado do contexto norte-americano. Mas seu uso não traduzido — o fato de que as pessoas entendiam sua diferença com a palavra ‘negro’ e mantinham os dois termos separados — mostra que *black* não poderia explicar tudo sobre o contexto brasileiro. Em vez disso, *black* e negro coexistiram nas tentativas feitas pelos afrodescendentes politicamente ativos para analisar, comunicar e contestar os contornos particulares de raça e identidade nacional no Brasil da década de setenta, assim como a consciência das semelhanças do Brasil com os Estados Unidos em termos de dinâmica racial coexistiu com uma clara percepção de suas diferenças. Em seu criativo uso do *black* para redefinir as discussões nacionais sobre raça, brasileiros negros demonstram não terem sido “ludibriados” nem pelos padrões americanos de consciência racial, nem pelas ideias hegemônicas brasileiras de desracialização e harmonia. Da mesma forma, apesar das poderosas conotações internacionais do *black*, foi o contexto local da década de setenta no Brasil que deu forma às possibilidades e limitações de seus significados políticos.

RECEBIDO EM: 02/01/2016

APROVADO EM: 19/04/2016

DITADURA, REDEMOCRATIZAÇÃO E APARTHEID NO BRASIL

*Dictatorship, redemocratization and
apartheid in Brazil*

*Jerry Dávila**

RESUMO

Este artigo examina o significado do apartheid na interpretação e contestação das relações raciais no Brasil no século XX, traçando uma evolução longe do projeto forjado por intelectuais e políticos de meados do século que criticaram o apartheid Sul-Africano a fim de promover uma auto-definição nacional positiva dos brasileiros. O artigo traça a apropriação da luta contra o apartheid pelo movimento dos direitos civis dos negros que emergiu no Brasil na década de 1980 e 1990 como uma ferramenta didática para traçar as linhas de discriminação racial e da desigualdade no Brasil. O foco do artigo sobre discurso brasileiro contra o apartheid permite um exame das mudanças na política racial brasileira, que inclui uma mudança da negação da existência do racismo (em comparação com a África do Sul) a um diagnóstico de discriminação racial (novamente auxiliado pela comparação com a África do Sul) e implantação de políticas de ações afirmativas para promover a inclusão.

Palavras-chave: ditadura; redemocratização; apartheid.

ABSTRACT

This article examines the significance of apartheid in the interpretation and contestation of Brazilian race relations in the twentieth century, tracing an evolution away from a midcentury project by Brazilian intellectuals and politicians who criticized

* Ph.D. Universidade Brown e professor da Universidade de Illinois em Urbana – Champaign (EUA), onde atualmente ocupa o cargo de Diretor do Lemann Institute for Brazilian Studies. E-mail: jdavila@illinois.edu

South African apartheid in order to promote a positive national self-definition. The article traces the appropriation of the antiapartheid struggle by Brazil's emerging black civil rights movement in the 1980s and 1990s as a didactic tool for tracing the lines of racial discrimination and inequality in Brazil. The article's focus on Brazilian discourse about apartheid permits an examination of changes in Brazilian racial politics that includes a shift from the denial of the existence of racism (in comparison with South Africa) to a diagnosis of racial discrimination (again aided by comparison with South Africa) and deployment of race-conscious policies to promote inclusion.

Keywords: dictatorship; redemocratization; *apartheid*.

O preâmbulo da Constituição de 1988 afirma entre seus “princípios fundamentais” dois objetivos defendidos pelos poucos brasileiros negros que fizeram parte da Assembleia Constituinte: o dever da nova república “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade ou quaisquer outras formas de discriminação” (Tit. I, Art. 3-VI); e que nas relações internacionais, o Brasil seja guiado pelo “repúdio ao terrorismo e ao racismo” (Tit. I, Art. 4-VIII). Embora três das quatro constituições promulgadas no Brasil no século XX proibiram discriminação racial, esta foi a primeira vez em que a linguagem constitucional fosse largamente debatida e elaborada por constituintes autoidentificados como negros, e em diálogo com movimentos negros.

Mesmo assim esses delegados no constituinte entendiam essa linguagem como uma derrota: o conceito de repúdio internacional ao racismo perdeu a força de ação quando a Constituinte não aprovou o esboço do artigo que proibiria que o Brasil mantivesse relações diplomáticas, ou que empresas brasileiras entrassem em negócios, com países racistas, como a África do Sul. A Constituinte também rejeitou o esforço de definir discriminação racial e as penas legais a ser aplicadas. A deputada Benedita da Silva, uma das autoras da linguagem derrotada lamentou que “perdemos por 11 votos ... Defendiamos o rompimento com a África do Sul por conta do apartheid e da prisão do Mandela, detido pelo seu próprio povo, sem liberdade para defender suas idéias.” O deputado Carlos Alberto Oliveira (Caó) comentou que “foi uma grande derrota porque,

naquele momento, falar contra racismo no Brasil era também falar contra o apartheid.”¹

Mas a inclusão daquela linguagem fez da Constituição de 1988 um divisor de águas na política racial brasileira no contexto da transição democrática que acabou com o mais extenso período de ditadura militar na América do Sul. A linguagem marca uma transição da construção preeminente nas meadas do Século XX que definia o Brasil como a antítese do racismo sul-africano. Onde políticos e intelectuais brasileiros tinham representado seu repúdio ao apartheid como mostra da ausência de preconceito racial no Brasil, na década de 1980, intelectuais e políticos negros que ganhavam espaço no processo de redemocratização começaram a usar comparações entre a África do Sul e o Brasil para chamar atenção à discriminação brasileira e reivindicar políticas compensatórias.

O engajamento brasileiro com a questão do apartheid passou por três fases. O primeiro veio depois da Segunda Guerra Mundial, quando figuras como Gilberto Freyre definiram o apartheid como moralmente incompatível com a cultura brasileira. Dentro da construção do Brasil como uma democracia racial, a África do Sul acompanhava os Estados Unidos como contraexemplos racistas do anti-racismo brasileiro. Curiosamente, intelectuais e políticos na África do Sul e nos Estados Unidos também investiram na contraimagem de um Brasil anti-racista para demonstrar que o supremacismo branco que predominava naqueles países não era normal nem inevitável e que caminhos alternativos existiam.

A segunda fase veio com o regime militar, que fez um jogo duplo: publicamente repudiava o apartheid para cultivar relações com países africanos, mas mantinha com a África do Sul seu principal circuito comercial no continente africano. O governo sul-africano procurou agilmente aprofundar esse comércio com o Brasil como parte de sua estratégia de driblar seu crescente isolamento internacional. Ao mesmo tempo, o governo brasileiro adotava medidas para diminuir seu alinhamento político com a África do Sul,

¹ Isabela Vieira, “Movimento negro não conseguiu emplacar embargo à África do Sul na Constituinte,” *Agencia Brasil*, 20 de novembro de 2008, (agencia-brasil.jusbrasil.com.br/noticias/219635/movimento-negro-nao-conseguiu-emplacar-embargo-a-africa-do-sul-na-constituinte)

tais como evitar propostas de criar um acordo mútuo de defesa do Atlântico sul. A terceira fase veio com o processo de redemocratização, quando o movimento negro e cientistas sociais apropriaram a questão do apartheid como ferramenta para traçar as linhas da discriminação e desigualdade no Brasil. Virou comum, neste momento, sugerir que as relações raciais no Brasil eram piores que na África do Sul, onde brancos pelo menos assumiam publicamente seu racismo. Esta fase veio junto ao processo de desmoronamento do apartheid na África do Sul, um processo de mudança que brasileiros procuraram de acompanhar com mudanças nas políticas raciais brasileiras.

No início da década de 1960, o Brasil virou o primeiro país da América Latina a desenvolver relações com países africanos em processo de descolonização. Diplomatas e políticos brasileiros achavam que a África independente seria o polo comercial e geopolítico acima da qual o Brasil construiria sua potência mundial. Achavam que boas relações com o bloco afro-asiático emergente ajudaria à diplomacia brasileira a realizar objetivos como a conquista de uma vaga permanente no Conselho de Segurança da ONU. Achavam também que os novos países seriam mercados naturais para produtos produzidos pelo nascente polo industrial brasileiro (na década de 70, eletrodomésticos brasileiros foram comercializados na África como “tecnologia tropical” mais adequada as condições africanas). No processo de elaborar relações com países africanos, diplomatas brasileiros sempre reiteravam que o Brasil era uma democracia racial e enfatizavam laços culturais forjados pelo tráfico escravo (embora os diplomatas brasileiros eram, em sua quase totalidade, brancos). A crítica ao apartheid foi integral a estes esforços.

Os objetivos brasileiros na África eram, no fundo, inconsistentes e contraditórios, refletindo tensões e questões não resolvidas na sociedade brasileira. Enquanto o governo brasileiro procurava desenvolver relações com países independentes como a Nigéria, o governo continuava a apoiar o projeto colonial português em Angola e Moçambique. Mesmo que políticos e diplomatas brasileiros sonhavam com vastos mercados africanos para produtos brasileiros, os mercados de países africanos permaneciam fora do alcance da produção brasileira, que por sua vez carecia da capacidade

de exportar em grande escala até meados da década de 70. Paradoxalmente, se a bens industriais brasileiros seriam um dia exportados para países africanos, a realidade imediata era que a indústria brasileira dependia de minerais sul-africanos com manganês, tungstênio e cromo.²

Até meados do 70, a África do Sul foi o principal parceiro comercial brasileiro, responsável por mais que a metade do intercâmbio brasileiro no continente. Não era coincidência que quando a empresa aérea Varig criou sua primeira rota para a África em 1969, voava entre Rio de Janeiro, Cidade do Cabo e Luanda. Este serviço aéreo, restrito a capitais de minoria branca e compartilhada por serviço recíproco pela South African Airways, passaram a ser um fato frequentemente citado por diplomatas africanos quando questionavam os compromissos brasileiros no continente.

Nos primeiros anos do regime militar brasileiro, temor do comunismo fez o governo se distanciar de regimes africanos que consideravam ideologicamente incompatíveis, e se alinhar ainda mais com a África do Sul, que usava um discurso de “defesa do ocidente” contra comunismo para esquivar pressões internacionais contra o apartheid. Em 1966, o chanceler Juracy Magalhães descreveu à plateia num discurso na Escola Superior de Guerra o aprofundamento das relações com a África do Sul, dizendo: “na minha conversa com o Ministro de Estado, Hilgard Muller, eu tive a oportunidade de explicar que nós brasileiros seguimos um caminho bastante diferente ao enfrentarmos o problema racial. Estábamos tão felizes com o caminho seguido que se tivéssemos de recomeçar, recomeçariamos com o mesmo rumo, mas nós respeitávamos a posição que eles adotaram. O apartheid é contrário a todos os sentimentos brasileiros; nós não desejamos que ele exista mas também nós não podemos querer impor uma decisão nossa contra a orientação e autodeterminação de outros países.”³

2 Jacques D'Adesky, Jaques, “Intercâmbio comercial Brasil-África (1958-1977): Problemas e perspectivas,” *Estudos Afro-Asiáticos*, 3 (1980): 5-34 and “Penetração brasileira na África Austral: Perspectivas políticas e entraves econômicos,” *Estudos Afro-Asiáticos*, 10 (1984): 95-105.

3 “A política exterior do Brasil: Conferência pronunciada na Escola Superior de Guerra,” Rio de Janeiro, 25 de julho de 1966. JM pi Magalhães, J. 1966.07.25, Arquivo Juracy Magalhães, CPDOC/FGV.

Por sua vez, o governo sul-africano elaborou uma política de procurar laços com o Brasil em áreas tão diversas quanto encontros esportivos, comércio e defesa mútua. Diplomatas sul-africanos atuaram com agilidade em relação a países sul-americanos para criar uma impressão generalizada da existência de fortes laços bilaterais, mesmo quando eles não existiam. Uma estratégia comum foi a de procurar um encontro informal entre chanceler da África do Sul e um chanceler sul-americano – talvez um jantar durante uma escala de voo. A reunião seria seguida por divulgação na imprensa sul-africana de suposto interesse brasileiro na criação de um acordo de defesa do Atlântico Sul semelhante ao OTAN. Essas reportagens seriam comentadas ou reproduzidas em outros países africanos. Mesmo desmentidos pelo governo brasileiro, esses boatos criavam a impressão da existência de acordos secretos entre os dois países.⁴

A ideia de um tratado de defesa do Atlântico Sul envolvendo alguma combinação de África do Sul, os Estados Unidos, Brasil, Argentina ou Uruguai, foi elemento chave da estratégia sul-africana de “outward movement” – movimento para fora. Como indica Andrew Hurrell, “um agrupamento militar no Atlântico Sul, mesmo que informal, tem sido visto [na África do Sul] como um elemento importante para desenvolver alianças e respeitabilidade, de ultrapassar o isolamento político do país, e de neutralizar a antipatia gerada pelo apartheid.”⁵ Embora alguns estrategistas navais

4 Andrew Hurrell, “The Politics of South Atlantic Security: A Survey of Proposals for a South Atlantic Treaty Organization,” *International Affairs* 59, no. 2 (1983), 179-193, p. 180; Sobre relações brasileiras e argentinas com a África do Sul veja também Wayne Selcher, “Dilemas políticos nas relações Brasil-África: Comentário sobre alguns obstáculos políticos nas relações sul-sul.” *Estudos Afro-Asiáticos*, 10 (1984): 55-72; João Luís Ribeiro Fragoso, “As reformulações na política externa brasileira nos anos 70,” *Estudos Afro-Asiáticos*, 5 (1981): 41-51.; Wolfgang Döpke, “Uma nova política exterior depois do apartheid? Reflexões sobre as relações regionais da África do Sul, 1974-1998,” *Revista Brasileira de Política Internacional*, 41:1 (1998): 132-160; Ralph Lawrence, “South Africa and the South American Road to Democracy,” *South Africa International*, 21:3 (1991): 173-181; Carlos Juan Moneta, “Aspectos Conflictivos de las Relaciones Afro-Latinoamericanas. Las Vinculaciones Políticas, Económicas y Militares de Sudáfrica con los Paises del Atlántico Sur Latinoamericano: El Caso Brasileño,” *Revista Argentina de Relaciones Internacionales*, VI, nos. 16-17 (1980): 101-128; and Gladys Lechini de Alvarez, “O ‘apartheid’ e a política externa sul-africana: uma percepção a partir da Argentina,” *Estudos Afro-Asiáticos*, 25 (1993): 251-274.

5 Hurrell, 180.

brasileiros e argentinos se interessaram com a ideia, nunca foi seriamente debatido nos respectivos governos.

A descolonização angolana e o apartheid

Desde 1961, quando iniciou-se a guerra pela independência angolana, o regime português contou com o apoio dos governos do Brasil e a África do Sul a seu esforço de manter suas colônias africanas. Com a Revolução dos Cravos em Portugal em 1974, que iniciou o processo de democratização do país e resultou um ano depois na independência de Angola e Moçambique, alterou as relações externas do Brasil e da África do Sul.

Para o governo sul-africano, a descolonização portuguesa criou uma crise de segurança: as colônias portuguesas eram espaços de domínio branco que dava cobertura à África do Sul. Com a perda dessa proteção, a África do Sul adotou a “Total National Strategy” que incluiu a intensificação da repressão política e a violência na proteção do apartheid internamente. Em política externa, implicava incursões militares e apoio a facções simpáticas à África do Sul em Angola e Moçambique, com a finalidade de desestabilizar os novos países e evitar que esses países fronteiriços dessem apoio a movimentos contra o apartheid. Sob essa doutrina, o governo sul-africano ficou cada vez mais nas mãos de “securocrats” – burocratas da área de segurança – que intensificariam a repressão doméstica e realizariam invasões seguidas em Angola, aumentando o isolamento da África do Sul.

No Brasil, a independência angolana resultou em respostas muito diferentes. O governo brasileiro, que não tinha se distanciado do regime português antes de seu colapso, compensou ao ser o único país ocidental a reconhecer o governo marxista do MPLA em Angola. Depois da independência, mesmo dentro do contexto de guerra civil alimentado por incursões sul-africanas, o governo brasileiro manteve uma presença diplomática, forneceu assistência econômica ao novo governo, e ajudou a manter o sistema de abastecimento alimentar no

país. A abordagem brasileira apoiou a estratégia de expandir mercados africanos para exportações de bens industrializados em países africanos, reduzindo o déficit comercial gerado pelo alto do preço do petróleo. Embora a África do Sul tivesse sido o principal parceiro comercial do Brasil até meados da década de 70, ele seria superado na segunda metade da década pela Nigéria.

Com a mudança do eixo comercial brasileiro no continente africano, o governo brasileiro passou a se distanciar do governo sul-africano e ser mais veemente em suas críticas ao apartheid. O governo brasileiro procurou evitar colaboração cultural ou esportiva, limitar visitas diplomáticas, e obrigando políticos estaduais e municipais a submeter propostas de viagem à África do Sul – para onde foram frequentemente convidados – a aprovação pelo Itamaraty. Estas restrições respondiam, segundo o chanceler brasileiro Antônio Azeredo da Silveira, aos “esforços permanentes da representação diplomática sul-africana, contornando as restrições impostas pelo Governo brasileiro, para promover a participação, em eventos na República da África do Sul, de autoridades brasileiras não suficientemente informados do caráter do ‘apartheid’ e de nossa repulsa formal e oficial a essa política.” Silveira explicou que “Através desse expediente, visa o Governo sul-africano a usar o nome do Brasil para dar a impressão de que não está tão isolado e que o regime do ‘apartheid’ não é tão universalmente repudiado.”⁶ Uma ordem presidencial também pressionou empresas brasileiras importadoras de produtos sul-africanos a procurar mercados alternativos.

Em 1977, quando o Presidente Geisel e Silveira discutiram a possibilidade de enviar uma delegação brasileira a uma conferência da ONU sobre racismo e apartheid, Silveira argumentou que perante o crescimento dos mercados africanos para produtos brasileiros, “Os próprios países africanos procuram maior aproximação com o Brasil, não apenas no campo comercial, mas também no econômico e político e esperam receber o apoio brasileiro na defesa das teses que

⁶ “Informação para o Senhor Presidente da República, Relações com a África do Sul. Convites a autoridades brasileiras,” 20 de maio de 1977. AAS mre d 1974.03.26, vol. 26, CPDOC/FGV.

contribuem para consolidar o seu processo de afirmação nacional. O combate à discriminação racial e ao racismo é uma dessas teses. Creio, assim, que no momento em que a comunidade internacional se reúne para debater a condenação ao *apartheid*, o Brasil não pode deixar de estar presente e demonstrar a sua solidariedade aos países africanos.”⁷

Mas no contexto do regime militar brasileiro, o repúdio ao apartheid não significou o reconhecimento da questão da igualdade racial dentro do Brasil. Pelo contrário, a rejeição do apartheid serviu como uma mostra da ausência de racismo no Brasil, e intelectuais e ativistas que assinalavam a existência de discriminação no Brasil sofriam represálias. Era o caso de Abdias do Nascimento, quem acompanhou a delegação estadunidense ao Festival de Artes e Culturas Negras (FESTAC) em Lagos, Nigéria em 1977. Em Lagos, ele denunciou as relações raciais brasileiras como talvez piores que na África do Sul.⁸ A embaixada brasileira em Lagos respondeu às acusações de Nascimento com um esforço de barra-lo do FESTAC e pedindo que seja expulso da Nigéria – planos debatidos dentro do gabinete de Geisel.

Dentro do Brasil, ativistas negros estiveram sob vigilância. Paulina Alberto reconstrói o ativismo do movimento negro através de uma leitura dos registros do DEOPS, que incluem cópias do jornal *SINBA*, a qual, na primeira página de sua primeira edição, publicou uma entrevista com um líder estudantil em Soweto. Alberto traça a evolução da crítica ao apartheid no Brasil: no início, “não chegou a criticar o governo brasileiro. Mas aos poucos discussões sobre a África do Sul viraram uma ferramenta para deslegitimar e criticar a ideia de que o Brasil era uma democracia racial.”⁹ Ativistas do movimento negro no Brasil evitavam críticas ao governo para evitar o tipo de perseguição sofrida por Nascimento. Neste ambiente, oposição ao apartheid criou um espaço para debater a discriminação no Brasil.

7 “Informação para o Senhor Presidente da República, Conferência das Nações Unidas sobre o *Apartheid*,” 19 de junho de 1977. AAS mre d 1974.03.26, vol. 27, CPDOC/FGV.

8 Paulina Alberto, *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth Century Brazil*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011, p. 14.

9 *Ibid*, 264.

Apartheid e redemocratização

Durante a década de 1980, a abertura política deu espaço político ao Movimento Negro Unificado, conselhos municipais e estaduais para a defesa de comunidades negras, e a mobilização política negra dentro do PDT e o PT. Para a geração política que engajou questões de relações raciais dentro da abertura, um desafio consistente foi a de conseguir que políticos com discursos anti-racistas tomassem ações que refletissem sua retórica. Por exemplo, se o apartheid sul-africano era tão fácil de denunciar, por que era tão difícil tomar medidas como o rompimento de relações diplomáticas com a África do Sul, ou a implantação de sanções econômicas contra o regime?

Os poucos negros que começaram a ganhar espaço político, como Caó, Abdias do Nascimento, Benedita da Silva e Hélio Santos, enfrentaram muita dificuldade em avançar projetos do movimento negro, como a criação do Dia Nacional da Consciência Negra. Mas o processo de redemocratização no Brasil aconteceu ao mesmo tempo em que a mobilização de desobediência civil negra na África do Sul desafiou intensamente as políticas de segurança nacional que sustentavam o regime do apartheid. A mobilização contra o apartheid recebeu ampla atenção na imprensa brasileira. A crescente atenção ao apartheid criou espaço para debater relações raciais no Brasil e para definir o direito à igualdade para negros no Brasil como um elemento dos direitos humanos.

Em 1985, o Presidente Sarney impôs algumas sanções limitadas contra a África do Sul. O decreto baniu a venda de combustível e armas e proibiu a participação brasileira em eventos esportivos sul-africanos. José Maria Nunes Pereira argumenta que as sanções tinham menos a ver com pressões vindas de dentro do Brasil e mais com os interesses diplomáticos e comerciais do governo brasileiro em Angola e Moçambique. Para Pereira, essas medidas contrariaram a pressão política: em 1987, com a coligação de 310 deputados federais e 45 senadores – a Frente Anti-Apartheid – pediu a Sarney o rompimento de relações. Uns meses depois, o bispo Desmond Tutu visitou o Brasil e fez o mesmo pedido. A tentativa de

Benedita da Silva e Caó de integrar na Constituição a obrigação de romper relações com países racistas também fracassou.¹⁰

Dentro do Brasil, os opositores do apartheid também enfrentaram o poderoso lobby político da empresa sul-africana de mineração Anglo-American, que começou a investir na indústria mineradora no Brasil em 1973 como parte da estratégia de driblar o isolamento do regime – um esforço que incluiu engajamento com outras ditaduras sul-americanas.¹¹ Nos meados da década de 1980, a Anglo-American tinha comprado várias das maiores empresas mineradoras do Brasil e controlava 73% da produção de ouro no país, junto com 72% de seu níquel, 45% do nióbio, 33% do tungstênio, 14% dos fosfatos, e 4% de sua prata. A Anglo-American também investiu na mineração de diamantes e no sector imobiliário. José Maria Pereira observou que “quem está realmente praticando uma diplomacia ativa é a África do Sul, não o Brasil.”¹² A delegada na Assembleia Constituinte Benedita da Silva tentou sem sucesso de forjar uma aliança com delegados nacionalistas opostos o controle estrangeiro de recursos naturais para excluir a Anglo-American do Brasil.

A visita de Mandela

Dezoito meses depois de ser liberto, como parte do processo de desmantelamento do apartheid pelo governo de F.W. De Klerk, o ativista Nelson Mandela visitou ao Brasil. Embora a visita veio três anos antes das eleições que o faria presidente da África do Sul, já foi recebido como chefe de estado. Os objetivos da viagem de Mandela

10 José Maria Nunes Pereira, “O Apartheid e as relações Brasil-África do Sul.” *Estudos Afro-Asiáticos*, 14 (1987), 32-53, pp. 44-45.

11 Furlong, “The National Party of South Africa: A Transnational Perspective,” in *New Perspectives on the Transnational Right*, eds. Martin Durham and Margaret Power. New York: Palgrave Macmillan, 2010, 73-74.

12 “Multinacionais monopolizam mineiração,” *Jornal de Brasília*, 5 de abril de 1987, 9; José Maria Pereira, 47.

eram vários: de manter a confiança no investimento estrangeiro na África do Sul, mostrando que a transição democrática na África do Sul seria um processo estável, e ao mesmo tempo manter pressão sobre o governo De Klerk para continuar o ritmo de mudanças. Do lado brasileiro, políticos e militantes negros tiveram objetivos distintos em relação à visita de Mandela. Ele manteve uma viagem intensa, com paradas no Rio de Janeiro, Espírito Santo, Bahia e Brasília. Governadores, prefeitos, deputados, senadores e o Presidente Collor organizaram uma agenda repleta de atividades públicas e privadas para associar-se à imagem do líder sul-africano.

Foi o governador do Rio de Janeiro, Leonel Brizola, quem mais se destacou no esforço de identificar-se com a imagem de Mandela. Parte da estratégia de Brizola para construir uma base política nacional para o Partido Democrático Trabalhista (PDT) era de incluir movimentos sociais como o movimento negro. Abdias do Nascimento e Caó ambos integraram o partido. Poucos meses antes da visita de Mandela, Brizola criou a Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras, e indicou Nascimento com seu primeiro diretor. Brizola fez da visita de Mandela ao Rio de Janeiro um festival: incluiu entre outros elementos um concerto no Sambódromo, e a inauguração do Centro Integrado de Educação Pública Nelson Mandela em Campo Grande.

Eventos da viagem de Mandela foram acompanhados por uma corrente de crítica por parte de militantes negros que ressentiam sua exclusão dos eventos com Mandela – de modo geral nem foram permitidos de compartilhar o palco público nem participar dos eventos privados. Desde fora dos eventos, militantes montaram protestos denunciando a discriminação no Brasil. Pior, Mandela elogiou o multi-racialismo brasileiro, dizendo que se sentia “em casa” e declarando que a experiência brasileira poderia servir como um exemplo para guiar o trabalho de criar uma sociedade multi-racial na África do Sul. Em vez de apoiar a luta pela igualdade ou servir como base para contestar a discriminação brasileira, a visita de Mandela encaixou na longa tradição de definir as relações raciais brasileiras como uma alternativa benigna às experiências dos Estados Unidos e da África do Sul. Como uma militante declarou, “Muitos torceram o nariz, pois estávamos no início do processo de demolição do perverso mito da democracia racial, que por muitos anos imobilizou a

sociedade brasileira, impedindo um tratamento mais honesto das relações raciais e, sobretudo, punindo os negros.”¹³

Melissa Nobles argumenta que “depois da viagem de Mandela, militantes negros se acharam enfraquecidos... se encontraram na situação constrangedora de contradizer e ser contradito por Nelson Mandela. Militantes negros brasileiros tinham frequentemente usado a África do sul como ponto de comparação... Segundo suas caracterizações, o Brasil, como a África do Sul, era dirigida por uma minoria branca, mas pelo menos na África do Sul os negros assumiram seu racismo, e os negros, como negros, lutavam ativamente contra esse racismo.”¹⁴ Mas de certo modo os militantes estavam fortalecidos. A visita de Mandela repercutiu enormemente na mídia brasileira, e dentro da cobertura, houve disseminação intensa e nacional dos protestos contra a discriminação que aconteceram ao redor da viagem, tanto quanto o debate sobre o sentido da declaração de Mandela sobre as relações raciais brasileiras. Essa cobertura trouxe grande visibilidade ao movimento negro e à questão da desigualdade racial no Brasil. A revista *Veja* publicou um longo comentário comparando a qualidade de vida de negros no Brasil e na África do Sul, perguntando “quem discrimina mais?” O comentário concluiu que “O Brasil alinhou-se entre os países que aplicaram os castigos aos sul-africanos e fez bem, mas o fato é que em sua própria conta tem uma pesada fatura de injustiças e iniquidades. E se agora que o apartheid acabou invente-se de baixar sanções contra os países que distribuem mal a renda? E o caso se venha com a ideia de boicotar as nações que têm governos corruptos? Não é por nada não. É só para lembrar que o Brasil não está com essa bola toda para poder dar lições de moral à África do Sul.”¹⁵

A visita de Mandela alimentou as duas percepções sobre a relação do Brasil com a África do Sul: sua calorosa recepção por

13 Dulce Maria Pereira, “Mandela é referência para afro-brasileiros,” *Folha de S. Paulo*, May 30, 1999, I-25; há uma impressionante coleção de recortes de jornal sobre a visita de Mandela no site de Colin Darch, que na época da visita era pesquisador no Centro de Estudos Afro-Asiáticos na Universidade Cândido Mendes: http://www.colindarch.info/mandela_no_brasil.php

14 Melissa Nobles, *Shades of Citizenship: Race and the Census in Modern Brazilian Politics*. Palo Alto: Stanford University Press, 2000, p. 157.

15 Roberto Pompeu Toledo, “Casa Grande e Soweto,” *Veja*, 31 de julho de 1991, pp. 46-49.

enormes públicos e de políticos serviu como base da percepção de que o Brasil seria um modelo para as relações raciais sul-africanas. Mas serviu também como um foro para denunciar a exclusão de grupos políticos negros da programação da visita, e elevou o perfil das críticas da desigualdade e da discriminação racial. Abidas do Nascimento repetiu sua declaração de FESTAC em 1977 de que o “apartheid do Brasil é muito pior do que a da África do Sul.”¹⁶ E no final da viagem, Mandela tinha revisado suas declarações sobre relações raciais, observando “temos confiança que o povo brasileiro enfrentará corajosamente o problema do racismo no Brasil, como o povo americano o fez na década de 1960.” Nobles explica que “com estas últimas palavras, o Brasil foi definido não como um país que já resolveu seu problema racial, mas como um país que ainda precisava enfrentá-lo. Era justamente este desmantelamento da narrativa de harmonia racial que a campanha [do movimento negro] procurava.”¹⁷

No final, a visita de Mandela refletiu a persistente dificuldade em reconhecer a discriminação racial brasileira. O *Estado de S. Paulo* publicou um editorial no dia da chegada de Mandela que rejeitou a legitimidade do movimento negro e seus protestos. O editorial alertou que os protestos deveriam ser recebidos “com certa ressalva.” Argumentou que o movimento negro era racista porque seus integrantes incorporavam “modismos que chegam dos Estados Unidos e batizando-se de afro-brasileiros.” Citando Gilberto Freyre, chamou o conselho criado para levantar temas da comunidade negra no governo de São Paulo “lamentável,” e sugeriu que a existência da Lei Afonso Arinos era o suficiente para fechar qualquer reivindicação de uma população que nem deveria ter identidade própria.¹⁸

Mas por outro lado, a visita refletiu o crescimento do movimento negro. Ao decorrer da visita, a imprensa brasileira relatou os protestos de militantes por fora dos eventos de Mandela. A reportagem seguia a mesma lógica: qualquer referência a militância negra enfatizava o pequeno número dos manifestantes, implicando que o movimento negro era pequeno, não representativo, e que sua

16 Citado em Nobles, 158.

17 Nobles, 158.

18 “Homenagens, com ressalva,” (“Homages, with a note of caution”), *O Estado de S. Paulo*, August 1, 1991, p. 3.

agenda não merecia maior discussão. Mas por trás dos números, o que as reportagens revelam é a extensão da militância: os protestos ocorreram em todas as cidades visitadas por Mandela, refletindo um movimento que, embora não era nacional em sua organização, era nacional em sua extensão.

Conclusão

Em seu estudo do internacionalismo da Cuba revolucionária, Piero Gleijeses descreve o papel simbólico que a luta pela libertação da Argébia teve em Cuba na década de 1950. O regime de Fulgêncio Batista suprimia qualquer menção do movimento de Castro nos jornais, e relatos sobre a guerra na Argébia passaram a servir como alegoria do conflito Cubano.¹⁹ Para Gleijeses, esta referência internacional para um conflito doméstico alimentou a criação de uma abordagem do governo revolucionário a colaborar com movimentos libertários no exterior, culminando nas operações militares em Angola que repeliram o exército sul-africano. A intervenção cubana ajudou a minar o “Total National Strategy” que sustentou os últimos anos do apartheid.

A luta contra o apartheid ocupou um lugar semelhante em países da América do Sul que saiam de ditaduras na década de 1980. Na Argentina, refletiu uma transição penosa. Em 1985, dois anos depois do fim do regime militar, o Presidente Raúl Alfonsín rompeu relações diplomáticas com a África do Sul no mesmo ano em que os integrantes das juntas militares que governaram entre 1976 e 1986 foram julgados. O sucessor de Alfonsín, Carlos Menem, restaurou relações com a África do Sul em 1991, entre medidas como o anulação das sentenças dos integrantes das juntas. No Chile, a ditadura de Augusto Pinochet (1973-1990) comprou armas da África do Sul. O processo de redemocratização Chilena veio tarde demais

19 Piero Gleijeses, *Conflicting Missions: Havana, Washington, and Africa, 1959-1976*. Chapel Hill: North Carolina, 2002, 31.

para o novo regime impor sanções ou romper com o governo sul-africano, mas a Comissão Nacional da Verdade e Reconciliação chilena serviu como modelo para impor justiça na transição democrática na África do Sul.

Os projetos de redemocratização e da articulação de direitos humanos têm expressão global, mas fibra nacional. No Brasil a condenação do apartheid inevitavelmente repercutiu dentro do sistema de relações raciais e esteve conectado às mudanças nas políticas raciais que seguiram o fim do regime militar. Este artigo tem examinado as mudanças no sentido do apartheid dentro das relações raciais brasileiras, entendendo o conceito do apartheid no Brasil como uma expressão de debates sobre relações raciais brasileiras. O processo de democratização na África do Sul foi mais brusca e talvez mais completa que no Brasil, mas o apartheid, e a rejeição do apartheid, tem oferecido um espelho para afinar reflexões sobre a desigualdade racial e políticas de inclusão no Brasil.

RECEBIDO EM: 02/01/2016
APROVADO EM: 19/04/2016

A TRAJETÓRIA DE ODILON LOPEZ – UM PIONEIRO DO CINEMA NEGRO BRASILEIRO

The trajectory of Odilon Lopes – a pioneer of Brazilian black cinema

Noel dos Santos Carvalho *

RESUMO

Este artigo investiga a trajetória do cineasta Odilon Lopez. Inicialmente faz uma breve contextualização sobre a centralidade do afro-brasileiro no cinema brasileiro com a eclosão do Cinema Novo e o despotar dos primeiros realizadores negros. Em seguida descreve o percurso cinematográfico de Odilon Lopez desde os primeiros anos de atividade na televisão até a realização do seu filme *Um é pouco, dois é bom* em 1970.

Palavras-chave: negro; cinema; política.

ABSTRACT

This article investigates the trajectory of the filmmaker Odilon Lopez. Initially, it presents a brief background on the centrality of the African-Brazilian in Brazilian cinema with the rising of the Cinema Novo and the emergence of the first black performers. Then it describes the cinematic journey of Odilon Lopez from his first years of activity on television until the completion of his film *a Um é pouco, dois é bom* in 1970.

Keywords: Black; Cinema; policy.

* Noel dos Santos Carvalho é doutor em Sociologia (USP), documentarista e professor de cinema no Instituto de Artes da Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP.

Cinema Novo e Cinema Negro

Na década de 1950 o sociólogo Guerreiro Ramos escreveu: “O negro é povo no Brasil” (RAMOS, 1995, p. 200). Nos anos 1960 a geração de jovens cineastas que criou o Cinema Novo traduziu em imagens e sons estas palavras. Todas as vezes que os filmes trataram do pobre, do sambista, do proletariado, do malandro, do morador do morro - tropos do povo - recorreram aos atores negros e mulatos.¹

As representações criadas pelos cinemanovistas não ficaram restritas aos tipos sociais. A cultura, a história e os problemas cotidianos da população negra foram dramatizados nas obras da primeira fase do movimento.²

Em 1965, durante a V Resenha do Cinema Latino-Americano realizado em Genova o cineasta David Neves apresentou a comunicação, *O Cinema de Assunto e Autor Negros no Brasil*,³ na qual escreveu: “(...) no panorama cinematográfico brasileiro, emergiram cinco filmes que serão, no método indutivo que proponho adotar aqui, as bases de uma modesta fenomenologia do cinema negro no Brasil.” (NEVES, 1968, p. 75). Ou seja, nos termos de Neves, o Cinema Novo colocou as bases de um cinema negro brasileiro.

¹ Em outro artigo discuto o que os intelectuais identificados com a ideologia nacionalista entendiam por povo. Ver: CARVALHO, N. S. Produção, Mercado Cinematográfico e Ideologia Nacionalista - O Cinema Brasileiro Sob a Égide do Nacional - Popular nos Anos 50. *Ponta de Lança*, (UFS), Sergipe, V. 6, n. 12, 2012. Disponível em: <<http://seer.ufs.br/index.php/pontadelanca/article/view/3326>>. Acesso em: 05 abr. 2015

² Para efeito didático, os estudiosos dividem o Cinema Novo em três períodos. O primeiro corresponde ao surgimento dos primeiros filmes até o golpe militar em 1964. O segundo compreende os filmes realizados após o golpe até aproximadamente 1968. A terceira fase perdura até os anos 70, momento de acirramento da censura e da repressão, quando os filmes passam a assumir fortes tons alegóricos. Ver: RAMOS, F. (Org.). *História do cinema brasileiro*. São Paulo, Art. Editora, 1990; XAVIER, I. Do golpe militar à abertura: a resposta do cinema de autor. In: XAVIER, I.; BERNARDET, J.-C.; PEREIRA, M. *O desafio do cinema*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.

³ Este texto foi analisado detalhadamente em dois trabalhos meus. Ver: CARVALHO, N. S. *Cinema e representação racial – o cinema negro de Zôzimo Bulbul*. 2006. 302 p. (Tese de Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006; CARVALHO, N. S. Racismo e anti-racismo no Cinema Novo. In: Esther Hamburguer, Gustavo Souza, Leandro Mendonça, Túnico Amancio. (Org.). *Estudos de Cinema SOCINE*. São Paulo: Annablume, 2008, v. , p. 53-60. Sobre a V Resenha do Cinema Latino-Americano ver: PEREIRA, M. “O Columbianum e o cinema brasileiro”. *Alceu*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 127-142, jul./dez. 2007.

No mesmo ano a *Revista Civilização Brasileira* publicou um debate com os diretores Gustavo Dahl, Carlos Diegues, David Neves, Paulo César Saraceni e Alex Viany para avaliar a participação do Brasil no encontro. Segundo Dahl a possibilidade de um cinema negro esteve alinhada ao cinema africano, mas protagonizada no Brasil pelos realizadores do Cinema Novo:

Em verdade, em matéria de cinema negro, o que se pode discutir foi o cinema brasileiro. E isso de tal modo que os africanos, quando queriam discutir seus problemas, se referiam freqüentemente aos filmes brasileiros e mais especialmente a *Ganga Zumba*, que estava muito perto das coisas que eles queriam fazer. (...) Portanto as coisas que mais me impressionaram em Gênova foram, de um lado, a imensa capacidade de diálogo com os africanos (...). (VIANY, 1965, p. 231)



Imagen 1 No Cinema Novo o negro ocupou o centro da cena. Acima Luiza Maranhão e Antonio Pitanga no filme *Barravento* (Glauber Rocha, 1962)

Nos quadros do Cinema Novo gestou-se a primeira geração de cineastas negros cujos principais são Zózimo Bulbul, Valdir Onofre e Antonio Pitanga. Os três começaram como atores e (ou) assistentes e anos depois incursionaram na produção e direção dos seus filmes. A relação com o movimento foi visceral: Nelson Pereira dos Santos produziu o filme de Valdir Onofre, *As aventuras amorosas de um padeiro*, em 1976; Carlos Diegues produziu e, junto com Leopoldo Serran, escreveu o argumento do filme dirigido por Antonio Pitanga, *Na boca do mundo*, de 1979. Com exceção de Zózimo Bulbul, nem todos produziram continuamente, mas foram o marco inicial de um cinema voltado para a temática negra realizado por cineastas negros.

No final dos anos 1970 outro diretor da mesma geração, Orlando Senna, publicou o texto *Preto-e-branco ou colorido: o negro e o cinema brasileiro*, no qual faz uma revisão da trajetória do negro no cinema brasileiro desde o período silencioso até os anos 1970. Consta os limites ideológicos dos cinemanovistas para tratar do negro e destaca o aparecimento de diretores oriundos do meio negro como Zózimo Bulbul, Valdir Onofre, Antonio Pitanga, Quim Negro entre outros.⁴

A aposta de Senna é a de que o cinema dos realizadores negros seria uma nova fase do cinema brasileiro, produzido pelo mais autêntico representante do povo. Retoma assim, trinta anos depois, um tema caro ao pensamento nacionalista negro com o qual abrimos o artigo: a sinonímia entre negro e povo.

“Minha câmera são os seus olhos e meus ouvidos os seus”

A frase do subtítulo acima expressa a postura demiúrgica recorrente entre os jovens intelectuais e artistas nos anos 1960 que se

⁴ O texto de Senna avança em relação ao de David Neves na explícita adesão às teses dos movimentos negros que desde os anos 1970 reivindicavam a identidade negra. Por extensão rompe com a tese negro/povo, tão cara ao Cinema Novo e ao nacional-populismo.

colocaram como porta-vozes de pessoas e eventos. Ela foi adotada como lema por Odilon Lopez quando documentou a Campanha pela Legalidade em 1961.⁵

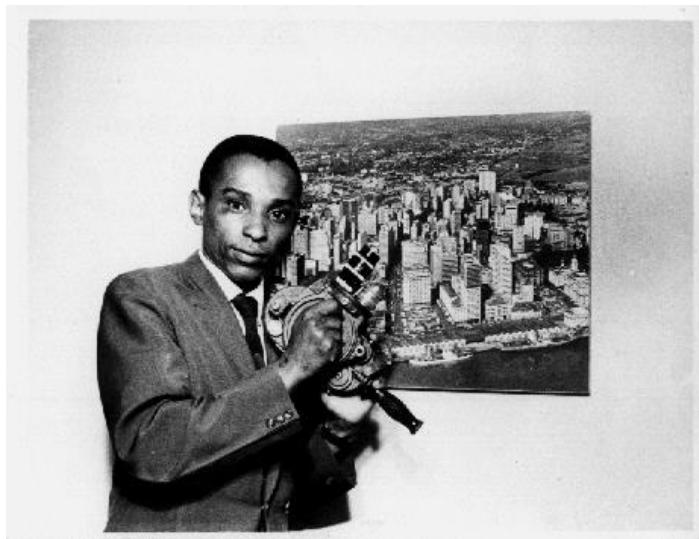


Imagen 2 A formulação cinemanovista “Uma câmera na mão e uma ideia na cabeça.”, souu como toada para a geração de jovens que viu o cinema como veículo de transformação social. Acima Odilon Lopez no início da carreira.

Odilon Albertinence Lopez nasceu em 1941 no Estado de Minas Gerais, no bucólico município de Raul Soares, localizado entre os rios Matipó e Santana, Zona da Mata. A infância e a adolescência não foram fáceis. Órfão de pai e mãe, foi criado pelos avós em Belo Horizonte. Muito cedo apaixonou-se pelo cinema assistindo aos filmes de Carlitos. Com a morte do avô foi morar como interno em um abrigo para menores na cidade do Rio de Janeiro.

⁵ Ver: LOPEZ, O. A. “Movidos pelo carisma de um revolucionário.” In: CHEUICHE, A. (Org.). *Nós e a legalidade, depoimentos*. Porto Alegre, Editora AGE, 1991.

Minha paixão pelo cinema (...) começou aos sete anos de idade, quando no cinema Bagdá de Belo Horizonte, assisti “Luzes da Cidade” de Chaplin. Naquele dia, senti que um dia veria meu nome num cartaz. Mas a vida tem sido meio difícil pois logo no dia seguinte em que me deslumbrei com Carlitos, perdi meu avô e como sou órfão de pai e mãe, fui interno para o Rio de Janeiro. Aquele sonho porém persistiu (...).⁶

Na capital fluminense fez um pouco de tudo, foi engraxate, auxiliar de sapateiro e cobrador de ônibus. Começou a trabalhar no cinema em duas importantes produtoras cariocas da época: a Flama Filmes, fundada por Moacyr Fenelon e Rubens Berardo, e a Brasil Vita Filmes da atriz e produtora Carmen Santos. Nesta fase estudou atuação na escola de preparação de intérpretes fundada por Sérgio Sckera e Gilda Mattia, dois atores italianos que desembarcaram na cidade em 1956.⁷

Em 1958, com apenas 17 anos, iniciou os primeiros trabalhos profissionais. Fez assistência de câmera e cinegrafia para o diretor de fotografia argentino Mário Pagés⁸ no filme *Aguenta o rojão* (Watson Macedo, 1958). Atuou e fez assistência de câmera para Juan Carlos Landini⁹ no filme *No mundo da lua* (Roberto Farias, 1958). Em seguida trabalhou com o fotógrafo Afrodisio de Castro em *O batedor*

⁶ RIBEIRO, C. Desfile. *A Hora*, Porto Alegre, 15 fev. 1960.

⁷ Os dois atores abriram uma companhia de teatro e uma escola de arte e interpretação cinematográfica na Avenida Oswaldo Cruz, em Botafogo. Sckera frequentou a Academia de Belas Artes de Nápoles e o Centro Experimental de Cinematografia em Roma, escreveu e dirigiu peças para o teatro de revistas, entre elas Tem pimenta no cús – cús, Gerarda... naquela base, Tem rufifi no rufufu, entre outras. Gilda trabalhou como atriz. Ver “Gilda Mattia e Sergio Sckera – dois artistas do teatro e do cinema da Itália.” *Correio da Manhã*, sábado, 14 de dezembro de 1957, 1º Caderno, p.13.

⁸ Fotógrafo cinematográfico argentino com longa experiência no cinema do seu país, veio ao Brasil nos anos 1950 para trabalhar na Companhia Cinematográfica Maristela. Trabalhou ainda nos estúdios cariocas da Flama Filmes e da Brasil Vita Filmes. Nos anos 1960 trabalha na instalação da TV Globo e organiza o sistema de iluminação do departamento de reportagem e jornalismo. Morre no final dos anos 80 (SILVA NETO, 2010, p. 108).

⁹ Juan Carlos Landini, outro fotógrafo argentino veio trabalhar na Companhia Cinematográfica Maristela trazido pelo amigo Mário Pagés. Fez a fotografia de filmes como Suzana e o Presidente (1951), Simão, o Caolho (1952), Meu Destino é Pecar (1952), etc. Nas décadas de 60, 70 e 80 trabalha em publicidade e televisão. Faleceu em 18 de outubro de 1999, aos 84 anos de idade, em São Paulo. (SILVA NETO, 2010, p. 82).

de Carteiras (Aluizio T. de Carvalho, 1958) e *Traficantes do crime* (Mario Latini, 1958).

Em 1959 viaja para o Rio Grande do Sul para trabalhar como cinegrafista na empresa Brás Filme. Como ele, muitos técnicos e artistas chegavam à Porto Alegre para trabalhar no então aquecido mercado de televisão gaúcho.¹⁰ Mila Cauduro, no livro *Palavras do tempo*, rememora esta passagem da vida do cineasta.

Com seus dezoito anos incompletos, reunindo o destemor do mitológico Ulysses, pensando repetir Marco Pólo na conquista de outros mundos, obstinado em seguir os passos de Chaplin e Fellini na arte da imagem em movimento e som, desembarcava, no aeroporto Salgado Filho, a figura esquálida de tez melânica de Odilon Lopez. Viera contratado pela empresa Brás Filme para filmar documentários e cinejornais que proliferavam na época. Mais tarde, confessou-me ele sentir-se humilhado naquele trabalho cinematográfico, sem equipe e preocupação artística, porém acreditou estar ali a oportunidade de tornar-se um grande cineasta (CAUDURO, p. 137-138).

Procurou então o diretor da rádio Farroupilha, Nelson Silva, para trabalhar como locutor. Este aconselhou o rapaz: “Aqui não é o seu lugar. Você gosta de estudar e tem cultura muito acima da média. Menino, vai para a televisão!” (CAUDURO, 2000, p. 138). Conselho que o menino, e depois o adulto, seguiram à risca.

Em 1961 ingressou como ator e Repórter Cinematográfico na TV Piratini¹¹. Odilon foi um dos pioneiros no jornalismo televisivo, a atividade não existia até sua regulamentação pelo Decreto-Lei 972 de 1969.

10 Sobre a fundação e os primeiros anos da televisão no Rio Grande do Sul ver: REIS, L. P. S. *O backstage da televisão no Rio Grande do Sul*. 2012. 296 p. (Dissertação de mestrado em Comunicação Social) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

11 Primeira emissora de TV do Rio Grande do Sul, criada por Assis Chateaubriand em 1959.

A prática do Repórter Cinematográfico não era fácil nesses primeiros anos e exigia do jornalista talentos até então inimagináveis. Ele era um factótum da informação: selecionava e enquadrava as imagens, fazia o plano, operava a câmera, revelava e secava o negativo, pré-editava as imagens e, não raramente, redigia o texto. Algumas dessas funções eram realizadas em locação, no calor da hora, em situações tensas de comícios, entrevistas, acidentes e manifestações de rua.

Os equipamentos eram limitados se comparados aos atuais. As primeiras câmeras utilizadas eram os modelos Bell & Howell que rodavam com filmes de 16 mm. Embora compactas e leves para a época, tinham um tempo de apenas 2,5 minutos de filmagem.

As condições de filmagem em campo exigiam o olhar certeiro do repórter e escolha da melhor posição sem desperdício do filme. Nas tomadas internas, quase todas com pouca luminosidade, contava-se com um auxiliar, o “pau-de-luz”.¹² Como as câmeras não gravavam os sons, ficava a cargo do repórter tanto a redação do texto quanto a edição das imagens, ou seja, a “matéria” pronta para a transmissão. Nas palavras de Odilon:

A função do cinegrafista da época (...) nós éramos os olhos do telespectador (...), porque nós tínhamos que ir ao local coletar a notícia, filmar e trazer de volta, e contar a história que aconteceu. E com um problema, nós não tínhamos a vantagem de hoje com videotape.¹³

12 Segundo REIS (2013) “O ‘pau-de-luz’ tinha este nome por carregar o modesto equipamento que iluminava as cenas a serem captadas: era uma cruz de madeira, cerca de um metro de altura por 50cm., nos braços. Na extremidade superior e nas pontas dos braços, estavam instaladas lâmpadas de 150 watts cada.” (p. 52)

13 Depoimento de Odilon Lopez. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=d4781CipW8k>>. Acesso em: 24 mar. 2015.

E acrescenta: "Na época, as filmadoras não eram sonoras, isto é, não tinham som simultâneo e eram à corda, o que exigia do cinegrafista dupla atenção: filmar e ser repórter."¹⁴



Imagen 3 Câmera Bell & Howell 70DR "Filmo" 16mm. Modelo da câmera cinematográfica utilizada para reportagens e documentários.

Em 1961 Odilon cobriu a Campanha da Legalidade no Rio Grande do Sul quando setores militares tentaram impedir a posse de João Goulart após a renúncia de Jânio Quadros. Capitaneados pelo então governador do Estado Leonel Brizola, os legalistas montaram a Rede Nacional da Legalidade. Utilizaram a Rádio Guaíba, cujos transmissores foram transferidos para o subsolo do Palácio Piratini, sede do governo do Estado. Através dela políticos, artistas e ativistas passavam suas mensagens, o governador Brizola falava com a população e proclamava os seus inflamados discursos de resistência.¹⁵

14As informações sobre a o trabalho de Odilon como repórter cinematográfico foram obtidas do artigo de Yuri Victorino. Disponível em: <<http://projeteiros-yuri.blogspot.com.br/2011/09/tv-piratini-esta-no-ar.html>>. Acesso em: 20 mar. 2015. Ver também: LOPEZ, O. A. "Movidos pelo carisma de um revolucionário." In: CHEUICHE, A. (Org.). *Nós e a legalidade*, depoimentos. Porto Alegre, Editora AGE, 1991.

15 Sobre o movimento pela legalidade e o papel que os meios de comunicação ver: MARKUN, P.; HAMILTON, D. 1961: *Que as armas não falem*. São Paulo, SENAC, 2001.

Além de documentar os eventos principais, Lopez atuou politicamente na organização da resistência à tentativa de golpe. Participou da criação do Comitê de Artistas e Intelectuais pela Legalidade. Na rádio lia telegramas em inglês, francês, espanhol e italiano, difundindo o movimento para o mundo. Durante o dia fazia plantão no aeroporto Salgado Filho para registrar entradas e saídas de políticos e lideranças. Registrhou em filme a chegada dos soldados da brigada militar, a montagem das metralhadoras na torre da igreja da matriz e a movimentação da multidão na Praça Marechal Deodoro (Praça da Matriz). A descrição abaixo é ilustrativa desses agitados dias.

O Palácio Piratini foi transformado na cidade de defesa aos preceitos constitucionais, e em seus porões os jornalistas produziam noticiários que mantinham o povo brasileiro — e do exterior — informado sobre a Legalidade e a disposição para a luta armada. Naquele tempo, as comunicações não eram tão fáceis e instantâneas como em nossos dias. Se davam por rádio, telégrafo, radio-amador, teletipos com recepção truncada e telefone com ligações demoradas e por vezes inaudíveis. Tais desconfortos alimentavam a boataria cuja central, até por ser domingo, era o Largo dos Medeiros e cercanias. [...] A manhã fora tensa e de muitos boatos que, de repente, à tarde, cessaram. Nem sempre vale a máxima inglesa: No news, good news. Ao anoitecer recrudesceram os boatos: o Exército recebeu ordens de prender o Governador Brizola. Ou: os tanques de guerra da Serraria têm ordens para atacar o Palácio Piratini, depor e prender o Governador dos gaúchos. O Largo dos Medeiros e a Praça da Alfândega iam se enchendo de gente, entre eles muitos jornalistas, que traziam novos boatos ou analisavam os já existentes.

[...] O clima era de guerra e nervosismo geral. Horas mais tarde era chegada a vez dos civis serem armados, e o jornalista Neri Nascentes Garcia distribuía armas de fogo para aqueles que iriam resistir junto com o Governador Brizola. Eram revólveres novos, fuzis e metralhadoras. Por ser jornalista, talvez, e ali estar desde a primeira hora, apesar do meu verdadeiro pavor a armas

de fogo, ganhei uma metralhadora portátil. Era mais um peso a carregar a tiracolo: sacola com latas de filme negativo — usávamos filmes 16mm, preto e branco, negativo, em latas de 100 pés cada (cerca de 2 minutos e meio de projeção cada rolo) — papéis para anotações, a filmadora, lentes sobressalentes e filtros, e ... a metralhadora. Aumentava o nervosismo e suspense na proporção direta em que iam chegando as informações.¹⁶

Lamentavelmente a maior parte do material filmado foi “perdido”. Anos depois, visando uma bolsa de estudos de cinema e televisão nos Estados Unidos, Lopez apresentou para a embaixada estadunidense um currículo com parte dos seus trabalhos. Diante da demora na devolução dos filmes, o então adido cultural da embaixada, Mr. Barret, informou que o material havia extraviado, o que não convenceu. Cinicamente a embaixada “presenteou” o cineasta com o dobro de filme virgem. Segundo Odilon: “Os pesquisadores, porém, certamente encontrarão farto material na CIA norte-americana ou Biblioteca do Congresso.”¹⁷

Odilon trabalhou também como ator fazendo pontas, primeiro na TV Piratini, depois na TV Gaúcha. Ainda em 1961 integrou ao lado de Ítala Nandi, Paulo José, Paulo Cesar Pereio, Fernando Peixoto, Ivete Brandalise e Milton Mattos a peça *O despacho*.¹⁸ O texto, escrito por Mário de Almeida, entrou em cartaz em julho de 1961 e era uma sátira musical sobre a situação política do Brasil no período. Curiosamente, foi escrita antes da renúncia do presidente Jânio Quadros e tematizava um golpe de Estado. Criticava os pendores golpistas de Carlos Lacerda e da União Democrática Nacional (UDN). Seu teor político chamou a atenção da população e

16 Disponível em: <<http://projetores-yuri.blogspot.com.br/2011/09/tv-piratini-esta-no-ar.html>>. Acesso em 20 mar. 2015.

17 Disponível em: <<http://www.sul21.com.br/jornal/movidos-pelo-carisma-de-um-revolucionario/>>. Acesso em 20 mar. 2015.

18 Os atores faziam parte do grupo Teatro de Equipe que tinha uma postura política influenciada pelo trabalho do Teatro de Arena e do CPC da UNE. A peça estreou em 18 de julho de 1961, à poucos dias da renúncia do presidente Jânio Quadros. Ver: BALBI, M. *Fernando Peixoto: em cena aberta*. São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009. p. 42-51.

do então governador Leonel Brizola, que financiou a apresentação do espetáculo em São Paulo, Brasília e Rio de Janeiro.

Em 1962 Odilon se transfere para a recém fundada TV Gaúcha, atual RBS. Na nova emissora filmou os eventos finais do Golpe Militar de 1964 em Porto Alegre. Em meio à crise política, no dia 2 de abril, Jango voou de Brasília para a capital gaúcha para se reunir com os seus aliados políticos. Ao chegar ao aeroporto Salgado Filho, de madrugada, foi escoltado até a residência do general do III Exército, Ladário Telles, onde se reuniu com Brizola. Poucas horas depois deixou a capital e partiu para o exílio. Repórter experiente, Odilon ficou o pé e fez campanha na saída da residência do general. O esforço valeu-lhe o único e último registro de João Goulart partindo do Brasil. O presidente que se exilou no Uruguai e morreria tempos depois. Segundo CASTRO (2011, p. 257):

As cenas filmadas por Lopez em Porto Alegre são rápidas. Mostram o largo da prefeitura, onde se concentraram os populares conclamados por Brizola para resistência; a polícia militar chegando em caminhões, e muita correria. Havia sido montado um dispositivo para cobertura pela televisão de todo evento. Jango foi buscado no aeroporto com tanques transitando pela Avenida Farrapos, cenas que ficaram inéditas na televisão até 1988. (...)

Pela manhã, por volta das 09h30min, os assessores de João Goulart despistaram a imprensa dizendo que o presidente ia fazer uma visita às instalações de uma obra do governo federal, ainda não concluída. Quase toda a imprensa saiu para a localidade anunciada. Entretanto, Odilon López ficou e filmou a saída de Jango de carro para o Aeroporto São João (futuro Salgado Filho).

Nos anos 1960 Odilon especializou-se em reportagens e documentários para a televisão, alguns deles premiados pela Associação Riograndense de Imprensa (ARI). Fez cursos na Europa, primeiramente em Glasgow e depois na Alemanha. Em 1967 viajou para a Bolívia, acompanhado do também jornalista Carlos Alberto

Kolecza, para uma série de reportagens sobre a guerrilha no país. A dupla fez a cobertura do julgamento do guerrilheiro Regis Debray que havia lutado ao lado de Che Guevara.

Paralelamente à carreira de jornalista trabalhou como ator em peças e filmes. Atuou no filme *Coração de Luto* (Eduardo Llorente, 1967), *A palavra cão não morde* (Sergio Amon e Roberto Henkin, 1982) e *O velho do saco* (Milton do Prado e Amabile Rocha, 1999). Nos anos 1960 dirigiu seu primeiro filme, o curta-metragem *Um dia de chuva*. Em 1982 realizou *Jamboree*, apresentado no Festival de Gramado do mesmo ano (MERTEN, 2002, p. 58; BECKER, 1986, p. 34).

Um é pouco, dois é bom

Em 1970 Odilon Lopez fundou a produtora Super Filmes e iniciou os preparos para a produção do seu único filme ficcional de longa-metragem, *Um é pouco, dois é bom*. Escreveu o argumento e convidou o escritor Luiz Fernando Veríssimo para fazer os diálogos.

O título do filme é uma referência aos dois episódios que formam o longa-metragem intitulados *Com um pouquinho de sorte* e *Vida nova por acaso*. Cada um tem duração de pouco mais de 48 minutos e juntos totalizam projeção de 97 minutos.¹⁹ A divisão em episódios não agradou ao diretor que pretendia desenvolver cada história separadamente. Anos mais tarde declarou: “Confesso que, hoje em dia, não manteria as duas histórias num mesmo filme. Daria um tratamento separado e mais profundo, mas não me envergonho da obra” (LOPEZ, 1982, p. 18).

O primeiro episódio, *Com um pouquinho de sorte*, narra as agruras cotidianas de um jovem casal de classe média baixa em

¹⁹ As informações técnicas referentes aos filmes foram obtidas na base de dados Filmografia Brasileira, da Cinemateca Brasileira. Ver: <<http://cinemateca.gov.br/cgi-bin/wxis.exe/iah/?IsisScript=iah/iah.xis&base=FILMOGRAFIA&lang=p&nextAction=lnk&exprSearch=ID=019186&format=detailed.pft#1>>. Acesso em: 13 abr. 2015.

dificuldades financeiras: Jorge (Carlos Carvalho) e Maria (Araci Esteves). Ele trabalha como motorista de ônibus, ela como comerciária. Apesar do intenso labor a vida segue tranquila até que Jorge perde o emprego, Maria engravidá e a prestação da casa própria não para de chegar.

Em *Vida nova por acaso* temos as peripécias de dois malandros, Crioulo (Odilon Lopez) e Magrão (Francisco Silva), que saem da cadeia e sonham com uma vida nova. Reincidentes no que sabem fazer melhor, roubam a carteira dos transeuntes. Ocorre que as vítimas também estão sem dinheiro. Então uma loura rica (Ângela Groisser) entra na vida de Crioulo e o leva para um cotidiano de festa e ostentação. A farsa termina e os ricaços descobrem os dois malandros que, depois de quase serem linchados, são reconduzidos à prisão.

Um é pouco, dois é bom foi realizado em um contexto favorável à produção cinematográfica riograndense. A partir do final da década de 1960 o cinema gaúcho ganhou fôlego com os incentivos dados pelo Banco Regional de Desenvolvimento do Extremo Sul. Embora não tenha recebido dinheiro do referido banco, algumas instituições e pessoas públicas apoiaram a realização do filme. Declarou Lopez na época:

O financiamento já está assegurado, contando com a colaboração efetiva do Governo do Estado do RGS, Prefeitura Municipal e Banco do Estado do RGS que financiaram a produção. Como fazer cinema, todo mundo está cansado e saber que é uma luta, estamos contando com a colaboração de toda a cidade, desde indústrias, casas comerciais etc.²⁰

Os letreiros agradecem ao governador Walter Perachi de Barcellos, ao prefeito de Porto Alegre Telmo Thompson Flores, ao

20 Ver “Cinema gaúcho parte agora para temas urbanos.” *Folha da tarde*. São Paulo, 09 jun. 1970.

Dr. Willy Victor Sanvitto do Banco do Estado do Rio Grande do Sul, aos cônsules da Alemanha e Grã-Bretanha, entre outros.

Diferente dos primeiros tempos como repórter cinematográfico, aos 29 anos Odilon dominava o ofício de cineasta. Parte do aprendizado viera da experiência adquirida nos anos 1950, quando trabalhou nos estúdios no Rio de Janeiro. Naquele contexto os filmes eram produzidos com poucos recursos, o que exigia improvisos, agilidade e inventividade dos artistas e técnicos para superarem a precariedade. Ele aplicou os conhecimentos aprendidos: “Para o levantamento da produção, foram de extrema valia os anos vividos durante a crise dos anos 50, que me ensinaram a insistir apesar dos desencontros ocasionais.” (LOPEZ, 1982, p. 18).

Por conseguinte, a prática adquirida na realização de reportagens e documentários para a televisão deu-lhe agilidade de produção e o controle da direção em locações externas, predominantes no filme. No final da década de 1960 Odilon era reconhecidamente um homem de cinema e televisão.

Um é pouco, dois é bom foi um dos primeiros filmes a romper com a temática rural que predominava nos filmes gaúchos até então. Estes desagradavam parte da crítica que os chamavam, um tanto depreciativamente, de “cinema de bombachas”.²¹

Nas décadas de 1970 e 80, a produção de curtas e longas metragens esteve restrita, inicialmente, ao formato super-8. A evolução do super-8 para 16 e 35 mm foi tão natural quanto do curta para o longa metragem, marcada pela atuação de um grupo de jovens produtores e diretores de Porto Alegre, entre os quais estavam Giba Assis Brasil, Carlos Gerbase, Werner Schunemann, Antonio Carlos

21 Sobre a temática regionalista no campo cinematográfico gaúcho ver: ROSSINI, M. S. Cinema gaúcho: construção de história e identidade. Nuevo Mundo, Mundos Nuevos. 2007. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/3164>. Acessado: 19 abr. 2015; FELIZARDO, C. K. *Entre o prazer e o pudor: representações do sexo e da sexualidade no cinema produzido no Rio Grande do Sul*. 2011, 202 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Faculdade de Comunicação Social, PUCRS, Porto Alegre, 2011; GERBASE, C. Nelson Nadotti e a Invenção do Gaúcho Urbano. *e compôs* – Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, vol. 2, abr. 2005. <<http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/viewFile/31/32>>. Data de acesso: 19 abr. 2015.

Textor, Nélson Nadotti, Odilon Lopez e Sérgio Silva, todos abertamente contrários as tendências de retratar as temáticas históricas ou os espaços rurais, que eles chamavam ironicamente de “cinema de bombachas” (BUNDT, 2005).

A imprensa noticiou a novidade: “O sul parte para o cinema urbano. Já começaram, em Porto Alegre, as filmagens de “*Um é pouco, dois é bom*”. O filme é a cores, com duas histórias e representa a primeira tentativa de se fazer um cinema urbano no Rio Grande do Sul.”²² A *Folha da Tarde* publicou em junho de 1970:

Depois de explorar um pouco a bombacha, o cinema gaúcho parte para os temas urbanos. Dia 30 deste mês, estarão sendo iniciadas as filmagens de “*Um é pouco, dois é bom*”, película em cores com duas histórias distintas (...) que vai mostrar outros aspectos do RGS: a grande cidade, nossas mulheres usando roupas segundo as últimas criações da moda (muita maxi e midi), as particularidades do inverno gaúcho e o caldeamento de raças existente, com tipos humanos diversos do restante do país.”²³

De fato a cidade é sobrevalorizada no filme com várias cenas filmadas em locações externas entre os seus moradores. Ela é evidenciada em planos gerais e panorâmicas sobre prédios, ruas, estádios de futebol, dentro de automóveis, bares, restaurantes etc. É a personagem principal e funciona como uma moldura que constrói a continuidade entre os dois episódios. Sua presença faz com que as duas histórias sejam crônicas da vida de qualquer grande centro urbano do Brasil.

22 Ver “O sul parte para o cinema urbano.” *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 05 jul. 1970.

23 Ver “Cinema gaúcho parte agora para temas urbanos.” *Folha da tarde*. São Paulo, 09 jun. 1970.

As filmagens foram concluídas em setembro de 1970. Em novembro do mesmo ano estreou comercialmente em uma das principais salas de Porto Alegre, o Cinema Victória e circuito. Segundo Odilon a recepção do público foi satisfatória: “A acolhida foi muito boa. A crítica em geral não somente foi favorável ao filme em si, como ao novo rumo proposto ao cinema gaúcho.” (LOPEZ, 1982, p. 18).

Não é o que se deduz do artigo do crítico de cinema P.F Gastal que após elogiar o filme reclama do público e dos críticos que reivindicavam um cinema urbano.

Agora, com *Um é pouco, dois é bom...* Odilon Lopez põe em prática o tão reclamado cinema urbano. Em sua fita Porto Alegre, sob certos aspectos, é a grande vedeta, com sequências que mostram a Rua da Praia em pleno pique; o estádio Beira-rio, o Parque da Redenção, interiores e exteriores de lojas locais. Os personagens nada tem de grossos: são gente da cidade, moderna, *pra-frentex*, bem vestida. Tudo mostrado em duas histórias que se caracterizam pela inventividade e imaginação – sobretudo a segunda – narradas na base de uma das mais belas fotografias a cores do cinema. Infelizmente, porém, o público não tem correspondido a esse esforço. Onde estão aqueles que pediam o cinema urbano?” (BECKER, 1996, p. 204).

Já a distribuição e a comercialização fora do território gaúcho foi desastrosa. Para piorar, a censura restringiu o filme para menores de idade, o que o privou de uma fatia do público habitual das salas de exibição. Odilon se queixou da classificação feita por alguns críticos, o que segundo ele estigmatizou o filme: “Mesmo assim, o filme pagou-se. Lamento apenas que na época alguns o tenham classificado como ‘filme de arte.’” (LOPEZ, 1982, p. 18). Quanto à recepção na comunidade negra, não foi percebida: “Com exceção do Zózimo Bulbul, que me deu força, não houve outras manifestações que eu retenha na memória.” (LOPEZ, 1982, p. 18).

O retorno da bilheteria foi questionado pelo historiador do cinema gaúcho Tuio Becker que escreveu: “Orçado em Cr\$ 200 milhões da época, *Um é pouco, dois é bom* não se pagou até hoje (BECKER, 1986, p. 34).²⁴

O filme foi exibido em festivais e mostras. Participou da II Mostra do Cinema Brasileiro de Guarujá e da Mostra Internacional do Festival de Gramado.

O passado no presente

A trajetória artística de Odilon é semelhante à dos atores e cineastas negros da sua geração. Nela se combinam migração das antigas áreas de *plantation* para zonas urbanas em busca de novas oportunidades de trabalho, certa desagregação familiar, vida escolar descontínua, autodidatismo, subemprego, trabalho precoce em novas frentes de trabalho e em campos pouco profissionalizados - como o audiovisual, por exemplo. Viveu a infância e a juventude em uma sociedade em acelerada transformação, onde traços da sociedade rural de passado escravista sobreviviam ao lado da modernidade urbana e industrial em formação. Esses traços aparecerão no seu filme de estréia.

Quando investigamos sua vida, nos raros documentos publicados, encontramos pouquíssimas referências sobre a família paterna e materna. Sabemos que ficou órfão muito cedo, passou parte da infância em Belo Horizonte com o avô e em um abrigo para menores no Rio de Janeiro. Não encontramos tampouco referências sobre sua educação escolar.

Iniciou cedo no trabalho e teve diversas ocupações. Estudou atuação e ingressou no cinema ainda adolescente. Esta experiência carioca certamente facultou-lhe a ida à Porto Alegre para trabalhar na

24 As informações são divergentes sobre o custo final do filme. O jornal *O Estado de São Paulo* noticiou na época que sua realização custaria Cr\$ 300 mil cruzeiros. Ver. “O sul parte para o cinema urbano.” *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 05 jul. 1970.

recém implantada televisão gaúcha. O novo ambiente de trabalho era favorável para quem tivesse experiência na área de comunicação. Nele Odilon desempenhou várias funções: ator, cinegrafista, repórter, documentarista e diretor de ficções. Autodidata, aprendeu a falar e a ler inglês e, patrocinado pela televisão, fez cursos no exterior que lhe qualificaram profissionalmente.

Realizou seu longa-metragem também muito jovem, com apenas 29 anos. A precocidade chama atenção quando levamos em consideração o acúmulo de funções desempenhadas: produtor, roteirista, diretor e ator (no segundo episódio).



Imagen 4 Foto do cartaz original de
Um é pouco, dois é bom
(Odilon Lopez, 1970)

Odilon tampouco identifica qualquer preconceito vivido na realização do filme: “Não acredito que o fator cor tenha influído negativamente, antes pelo contrário. Embora o Rio Grande do Sul seja um estado de formação étnica preponderantemente europeia, não tive também dificuldades com o elenco.” (LOPEZ, 1984, p. 18).

De um ponto de vista sociológico a afirmação resulta da negação de negros e mulatos em ascensão social em identificar o preconceito racial nas suas trajetórias de vida, tal como apontam IANNI e FERNANDES (1960) no estudo que fizeram sobre as relações raciais no sul do país. A posição social de Odilon conta nesta recusa: homem de imprensa com uma história política na cidade, oriundo de uma grande metrópole, conhecido de intelectuais e artistas, qualificado como cineasta e que realizava um filme identificado com os anseios de uma elite intelectual interessada em romper com traços identificados por ela como arcaicos. Seu filme não abordava o racismo diretamente e o fato de ser negro e gozar da posição de cineasta, se desagradava alguns, para outros coroava a modernidade desejada. Embora o casal inter-racial do segundo episódio chame nossa atenção, não há nele a intenção deliberada em discutir o racismo.

O crítico Luiz Carlos Merten (2002, p. 56-57) pensa diferente e propõe uma interessante hipótese para o filme. Para ele o episodio *Vida nova por acaso* faz uma crítica irônica do racismo. Ao mesmo tempo inscreve o personagem Crioulo na tradição de outros personagens negros veículos de critica social.

De um golpe, o ator e diretor inova duplamente. Trata, com humor e razoáveis doses de humanidade e crítica social, a questão do racismo e também se inscreve num movimento comum a todo o cinema brasileiro daqueles anos de chumbo: o malandro que Grande Otelo interpretava nas chanchadas e em filmes como *Amei um bicheiro*, de Jorge Iléli, o próprio compositor de *Rio zona norte*, de Nelson Pereira dos Santos, ambos dos anos 1950, fazia sua passagem para um comportamento mais próximo do banditismo. A barra iria pesar muito mais em outros filmes que marcaram o cinema brasileiro dos anos 1970, como o importantíssimo *A Rainha Diaba*, de

Antonio Carlos da Fontoura. Tudo isso – a questão social, o racismo, a urbanidade – já está em *Um é pouco, dois é bom* (...) e confere importância a um filme que não chegou a fazer muito sucesso de público nem de crítica.

Novos estudos diretamente sobre o filme e a relação com outros personagens negros podem ampliar este argumento.

Um é pouco, dois é bom não agradou aos críticos. Nem mesmo aos ansiosos por um cinema urbano e que haviam festejado sua produção antes da estréia. De fato quando assistimos aos dois episódios vemos que a cidade mostrada, e até certo ponto celebrada, não é vista como símbolo da modernidade. Ao contrário ela é o espaço da alienação. Os personagens vivem dificuldades originadas pelo meio urbano, como o desemprego, a pobreza, a falta de moradia etc. Eles tampouco são refinados, cosmopolitas ou identificados com os requintes da vida moderna. Ao contrário, seu modo de vida e linguajar lembram os migrantes das zonas rurais, trabalhadores pobres, pouco escolarizados, habitantes das periferias e marginais sociais. O que evidentemente frustrou os anseios de parte da intelectualidade ansiosa pelos sinais ostentatórios da urbanidade.

Não é exagero afirmar que Odilon registra a cidade ao lado dos seus personagens marginais. Não há nele a distância crítica dos filmes do Cinema Novo que, através dos personagens de classe média, fazem a mediação entre o cineasta e o povo. No dois episódios do filme estamos imersos em um mundo rural, porém agora dentro da cidade. O que vemos é uma bem humorada crônica social sobre a vida difícil de migrantes que têm que se adaptar à cidade grande.

É esse exatamente este o tema das chanchadas nas quais Odilon iniciou a carreira. Nesse sentido *Um é pouco, dois é bom* biografa a trajetória do seu realizador de duas perspectivas: do ponto de vista da sua trajetória migrante e da sua experiência profissional. A identificação com Carlitos e o filme *Luzes da Cidade* refazem a liga.

Finalmente vale destacar o protagonismo de Odilon Lopez. Ele foi o primeiro diretor negro a ter o controle quase total sobre a sua obra. Ocupou as posições que definem o sentido da história. Escolheu a dedo os colaboradores além de conceber, produzir, dirigir e atuar. Antes dele apenas Cajado Filho e Haroldo Costa haviam dirigido

filmes nos anos 1950. No entanto, nenhum deles assumiu as principais funções para a construção do sentido. Trabalharam quase sempre sob encomenda de produtores.

Poucos anos depois outro diretor negro, Zózimo Bulbul, iniciou seu primeiro filme, o curta-metragem *Alma no olho* (Zózimo Bulbul, 1973), mas essa já é outra história.

Referências bibliográficas

- BALBI, M. *Fernando Peixoto*: em cena aberta. São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.
- BECKER, T. *O cinema Gaúcho – uma breve história*. Porto Alegre, Ed. Movimento, 1986.
- BECKER, T. (Org.). *Cadernos de cinema de P.F. Gastal*. Porto Alegre, Ed. Unidade, 1996.
- BORDWELL, D. *Figuras traçadas na luz – a encenação do cinema*. Campinas, Papirus, 2009.
- BUNDT, R. L. C. (2005). A regionalidade do cinema gaúcho. Disponível em: <http://encipecom.metodista.br/mediawiki/images/7/73/GT3_-_10_-_ARegionalidade-Roger.pdf>. Data de acesso: 22 abr. 2015.
- CARDOSO, F.H; IANNI, O. *Cor e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1960.
- CASTRO, N. A. P. *Televisão e presidência da república*: a soberania em disputa de 1950 a 1964. 2011. 322 p. (Tese de Doutorado, Ciência Política) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.
- CAUDURO, M. *Palavras do tempo*. Porto Alegre, AGE Editora, 2000.

CARVALHO, N. S. Produção, Mercado Cinematográfico e Ideologia Nacionalista - O Cinema Brasileiro Sob a Égide do Nacional - Popular nos Anos 50. *Ponta de Lança* (UFS), Sergipe, V. 6, n 12, 2012. Disponível em: <<http://seer.ufs.br/index.php/pontadelanca/article/view/3326>>. Acesso em: 05 abr. 2015.

_____. *Cinema e representação racial – o cinema negro de Zózimo Bulbul*. 2006. 302 p. (Tese de Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006;

_____. Racismo e anti-racismo no Cinema Novo. In: Esther Hamburguer, Gustavo Souza, Leandro Mendonça, Túnico Amancio. (Org.). *Estudos de Cinema SOCINE*. São Paulo: Anablume, 2008, v. , p. 53-60.

LOPEZ, O. A. Odilon Lopez: depoimento. (agosto/outubro de 1982). Rio de Janeiro, *Revista Filme Cultura*. Entrevista concedida a João Carlos Rodrigues.

_____. “Movidos pelo carisma de um revolucionário.” In: CHEUICHE, A. (Org.). *Nós e a legalidade, depoimentos*. Porto Alegre, Editora AGE, 1991.

MARKUN, P.; HAMILTON, D. *1961: Que as armas não falem*. São Paulo, SENAC, 2001.

MERTEN, L. C. *Cinema gaúcho*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 2002.

NEVES, David. O cinema de assunto e autor negros no Brasil. In: *Cadernos Brasileiros: 80 anos de abolição*. Rio de Janeiro, Editora Cadernos Brasileiros, ano 10, n. 47, p. 75-81, 1968.

PEREIRA. M. O Columbianum e o cinema brasileiro. *Alceu*, Rio de Janeiro, v.8, n.15, p. 127 a 142, jul./dez. 2007.

RAMOS, F. (Org.). História do cinema brasileiro. São Paulo, Art. Editora, 1990.

RAMOS, A. G. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995, p. 200.

REIS, L. P. S. *O backstage da televisão no Rio Grande do Sul.* 2012. 296 p. (Dissertação de mestrado em Comunicação Social) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

SILVA NETO, A. L. *Dicionário de fotógrafos do cinema brasileiro.* São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2010.

VIANY, A. *Vitória do Cinema Novo:* Gênova. In: Revista Civilização Brasileira, ano I, n. 2, p. 227-48, 1965.

XAVIER, I. Do golpe militar à abertura: a resposta do cinema de autor. In: XAVIER, I; BERNARDET, J - C; PEREIRA, M. *O desafio do cinema.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. RAMOS, F. (Org.). História do cinema brasileiro. São Paulo: Art. Editora, 1990.

RECEBIDO EM: 02/01/2016
APROVADO EM: 19/04/2016

A RAINHA QUELÉ: RAÍZES DO EMPRETECIMENTO DO SAMBA¹

“Quelé” Queen: The Roots of the Samba Blackening

Dmitri Cerboncini Fernandes*

RESUMO

Neste artigo analiso o advento de Clementina de Jesus ao cenáculo artístico na década de 1960. Seu surgimento possibilitou que certo nacionalismo de esquerda, até então propugnado de modo unívoco por um grupo de intelectuais e ativistas das artes populares, descobrisse uma nova feição, a que viria a ser considerada a mais “auténtica”: a afro-negro-brasileira. A partir deste ponto abria-se uma via aos movimentos negros e aos construtos que davam conta da categorização do outrora “nacional-universal” samba: o “verdadeiro” samba encontrava doravante a sua raiz exclusivamente afro-negra, ao passo que, de outro lado, o que se pode denominar imprecisa e vagamente de “cultura” afro-brasileira – ideário que em partes subsidiou a formação do Movimento Negro Unificado – o seu símbolo-mor nas artes nos anos 1970-80: o samba “verdadeiro”.

Palavras-chave: Movimento Negro; Samba; Sociologia da Arte.

ABSTRACT

In this article I analyse the advent of Clementina de Jesus within the artistic cenacle of the 1960s. Her rise made possible that a certain left-wing nationalism, thus far advocated univocally by a group of intellectuals and activists from the popular arts, discovered a new feature, one that would come to be considered

¹ Uma primeira versão deste artigo foi apresentada no 36.^º Encontro anual da Anpocs, Grupo de Trabalho 30 – Relações Raciais: desigualdades, identidades e políticas públicas, em outubro de 2012. Agradeço as críticas e sugestões de Walter Risério.

* Professor Adjunto II de Ciências Sociais na Universidade Federal de Juiz de Fora. Bacharel em Ciências Sociais (USP), Doutor em Sociologia (USP/EHESS-Paris), Pós-Doutor em História Social (USP). e-mail: vivaraiz@gmail.com

the more "authentic": the Afro-black-Brasilian. From here onwards a new route to the black movements and constructs that handled the categorisation of the heretofore "national-universal" samba opened up: the "real" samba then found hereinafter its exclusively afro-black roots, whereas, at the same time, what could be denominated imprecisely and vaguely as Afro-Brasilian "culture" - the system of ideas that partially subsidised the formation of the Unified Black Movement - its main symbol in the arts during the 1970s and 80s: the "true" samba.

Key-words: Black Civil Rights Movement; Samba; Sociology of Art.

Samba: símbolo de quem?

As décadas de 1940 e 1950 presenciaram o fim da ditadura varguista, em 1945, e o alvorecer de novo interlúdio democrático, momento aproveitado para a reorganização de grupamentos da sociedade civil que haviam sido defenestrados no Estado Novo. Encaixava-se aqui o movimento negro institucionalizado, extinto por Vargas em 1937, e que tomava nova feição, congregando associações como o Teatro Experimental do Negro, o Comitê Democrático Afro-Brasileiro, a União dos Homens de Cor etc.² Embora mais permissivo no geral ao samba, ao candomblé e à capoeira em comparação com seu antecessor, a Frente Negra Brasileira, não havia perdido alguns resquícios, como certo moralismo que inculpava o próprio negro pela posição marginal e o desiderato integracionista, que instigava o negro ao esforço próprio e à educação, caso almejasse ascender socialmente³. Fatores que, entre outros de ordem conjuntural, acabaram impedindo o florescimento de um ideário afirmativo e o

2 SIQUEIRA, José Jorge. *Entre Orfeu e Xangô: a emergência de uma nova consciência sobre a questão do negro no Brasil (1944-1968)*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da UFRJ: 1997.

3 MAUÉS, Maria Angelica Mota. "Da 'branca senhora' ao 'negro herói': a trajetória de um discurso racial". *Estudos Afro-Asiáticos*, (21): Rio de Janeiro: pp. 119-129: dezembro de 1991; ANDREWS, George Reid. "O protesto político negro em São Paulo – 1888-1988". *Estudos Afro-Asiáticos*, n. (21): Rio de Janeiro: pp. 32-45: dezembro de 1991.

término da titubeação nos princípios esposados em relação ao enquadramento das manifestações mencionadas. Tal movimento negro, em contrapartida, chegou mesmo a alcançar relevantes feitos, como uma razoável institucionalização – cujo marco teria sido a realização do Primeiro Congresso Nacional Brasileiro do Negro (1950) –, considerável densidade teórica em suas discussões – que passaram a contar com contribuições de intelectuais do calibre de Guerreiro Ramos, Roger Bastide e Florestan Fernandes, contestadores da teoria da democracia racial, preponderante desde a década de 1930 à explicação do lugar dos negros na formação nacional – e o vislumbre da realidade dos movimentos negros emergentes mundo afora, fato corroborado pela transposição executada pelo ativista Abdiás Nascimento de elementos da *négritude* ao Brasil⁴. No entanto, alianças efetuadas por parte de alguns de seus líderes com partidos políticos e organizações conexas cujos interesses nem sempre concordavam com os do movimento negro – caso do Partido Comunista Brasileiro e do Movimento Folclorista –, uma crença exacerbada nas capacidades mobilizadora e transformadora de instâncias artísticas tais quais o teatro, e as divisões internas que acometiam sua direção, além dos problemas doutrinários listados acima, frearam a melhor clareza e consecução de projetos e objetivos mais ambiciosos e coerentes. As instaurações do golpe militar em 1964 e do AI-5 em 1968 deram o tiro de misericórdia em sua bruxuleante existência.

O samba, por sua vez, presenciou no mesmo meio tempo alto grau de adensamentos institucional e intelectual, o que impulsionou os debates que o tomavam como objeto central e a confirmação da posição galgada ao final da década de 1930, a de símbolo nacional. Estações de rádio investiam de forma prioritária em programas cujo carro-chefe era o samba, contratando especialistas, maestros e músicos afeitos a este universo, assim como as indústrias fonográficas aqui presentes, que passavam mais e mais a concorrer pelos astros disponíveis no mercado. Ao par desse alargamento de importância comercial e simbólica, novos personagens entravam em cena; além dos jornais regulares, que a esta altura já abrigavam colunas voltadas

⁴ MUNANGA, Kabengelê. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Editora Ática: 1986.

apenas ao celebrado gênero, veículos específicos como a *Revista da Música Popular* ganhavam a luz do dia, reunindo intelectuais de diversas cepas dados a dissertar sobre assuntos que rondassem o mundo das manifestações musicais populares urbanas. Eles criaram inúmeras atividades correlatas e inéditas neste terreno, como a de palestrantes em universidades, produtores de espetáculos, radialistas, colecionadores, organizadores de museus, formando, por fim, uma rede de profundos convededores “nativos”, de ativistas empenhados na manutenção daquilo em que acreditavam consistir o “verdadeiro” e “autêntico” samba. Delimitavam, destarte, não só a forma que o gênero musical assumia, mas também o grupo de “eleitos” a representar seu panteão. Tornar-se-iam conhecidos pela alcunha de “folcloristas urbanos”, locução que vinha bem a calhar em razão da proximidade cultivada com os folcloristas “oficiais” em diversas circunstâncias, seja em termos de relações pessoais, de “método de pesquisa” com respeito aos seus objetos de predileção, seja ainda em termos de ostentação de determinada bandeira política, haja vista todos declararem-se profundamente nacionalistas e preocupados defensores das “coisas do Brasil” – dentre as quais a mais importante no âmbito artístico, segundo seus pontos de vista, era o samba⁵.

Principal resultado teórico da atuação desse grupo, a instauração de uma “Era de Ouro” nos anais do memorialismo da música popular urbana, tendo o compositor – branco – Noel Rosa na qualidade de principal baluarte. Os folcloristas urbanos tomavam as rédeas do “bom” combate, que consistia em sedimentar o modo de visão exaltante das produções populares “puras” e “desinteressadas” em ambiente que cada vez mais comportava um mercado ávido pela comercialização musical e o decorrente aporte de artistas recém-chegados ao desenvolvimento de criações então consideradas desvirtuadas. No que diz respeito aos modos de avaliação delineados

⁵ FERNANDES, Dmitri Cerboncini. *A Inteligência da Música Popular: a “autenticidade” no samba e no choro*. Tese de doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP: São Paulo: 2010; STROUD, Sean. *The Defence of Tradition in Brazilian Popular Music*. Londres: Ashgate: 2008; VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro*. Rio de Janeiro: FUNARTE & Fundação Getúlio Vargas: 1997; WASSERMAN, Maria Clara. “Abre a cortina do passado”: *A Revista da Música Popular e o pensamento folclorista (Rio de Janeiro: 1954 – 1956)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPR: Curitiba: 2002.

por esses classificadores, não cabia na maior parte das vezes menção explícita a um suposto caráter étnico a distinguir o samba “autêntico” de um menos “autêntico”, mas sim ao fato de o samba “verdadeiro” corresponder à forma musical que convinha à expressão do que de mais *nacional* já tivesse sido feito em matéria de arte popular, reafirmação do construto sintético que tomava o legado das “três raças” formadoras da nação como emblema máximo.

De modo inusitado ou não, foi justamente na esteira das inúmeras ações postas em marcha por alguns desses engajados nacionalistas faz-tudo que o primeiro liame consistente enlaçando o gênero musical em relevo à representação de uma ancestralidade cultural afro-negro-brasileira veio à tona.⁶ Falo das ações postas em marcha por Hermínio Bello de Carvalho, à época um dos mais jovens dos aguerridos construtores do samba, e de sua principal “descoberta”: Clementina de Jesus, a carinhosamente denominada “Rainha Quelé”. Clementina foi alçada ao estrelato na década de 1960 na condição de elo entre a “verdadeira” cultura negra do Brasil e a “mãe” África. Trajando vestes alusivas às religiões afro-brasileiras, cantando para além de sambas corimás, jongos, caxambus, partidos-altos e pontos de macumba, ritmos considerados “ancestrais”, esta praticante confessa do Catolicismo Romano – pedra no sapato que teimava em desviar a rota perfeita tencionada por aqueles que a queriam como diva da imaculada africanidade brasileira em todos os sentidos – faria as vezes da mais autêntica sambista surgida nos últimos tempos. Com sua voz rústica e tonitruante, apresentava-se ao lado de velhos sambistas do morro, como Cartola e Nelson Cavaquinho, e de promissores sambistas provenientes de uma nova classe média negra, gente do naipe de Paulinho da Viola, Elton Medeiros, Nélson Sargent e outros cantores, músicos e compositores que, à frente, solidificaram suas posições no combate em prol da representação de uma cultura afro-brasileira consciente.

Neste artigo ater-me-ei à análise do advento de Clementina de Jesus ao cenáculo artístico na década de 1960. Seu irrompimento

⁶ Lembrando que o afamado LP “Os Afro-sambas”, de Vinícius de Moraes e Baden Powell, foi gravado apenas em 1966, isto é, um ano após o debuto de Clementina de Jesus no LP “Rosa de Ouro” e dois anos após sua entrada em cena no circuito artístico.

possibilitou que certo nacionalismo de esquerda, até então propugnado de modo unívoco por um grupo de intelectuais e ativistas das artes populares, “descobrisse” uma nova feição, a que viria a ser considerada a mais “autêntica”: a afro-negro-brasileira. A partir deste ponto abria-se uma via que jamais havia sido trilhada nem pelos movimentos negros nem pelos construtos que davam conta da categorização do outrora “nacional-universal” samba: o “verdadeiro” samba encontrava doravante a sua raiz exclusivamente afro-negra, ao passo que, de outro lado, o que se pode denominar imprecisa e vagamente de “cultura” afro-brasileira – ideário que em partes subsidiou a formação do Movimento Negro Unificado – o seu símbolo-mor nas artes: o samba “verdadeiro”. Nesta encruzilhada perfilam-se Clementina e seus “descobridores”, construtores simbólicos de uma realidade outra que estava para ser deslindada: a do samba autenticamente negro, e a da negritude autenticamente brasileira, em forma e conteúdo.

Nacionalismo à esquerda

A ditadura militar precipitou profunda modificação no cenário político, que acabou reverberando no domínio da música popular. O gênero musical samba, de símbolo nacional impulsionado na Era Vargas e confirmado nos anos 1940-50-60, passava a um status mais definido, o de emblema de resistência dos grupos de esquerda incomodados com os rumos tomados pela política nacional⁷. Tratava-se de se pôr em defesa das conquistas sociais de décadas anteriores, dentre as quais o samba desempenhava o papel de síntese “autêntica” da classe inferior, logo, do Brasil “verdadeiro”, oposto à modernização conservadora e alienada promovida pelo governo

⁷ NAPOLITANO, Marcos. *A Síncope das Idéias: a questão da tradição na música popular brasileira*. São Paulo: Editora Perseu Abramo: 2007; ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense: 5^a edição: 2003; RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da TV*. Rio de Janeiro: Editora Record: 2000.

militar. A luta que invadiu a esfera musical girava em torno dos termos “comercial-inautêntico-internacionalista-burguês-alienado”, de um lado, e “artesanal-autêntico-nacionalista-proletário-engajado”, de outro.

No bojo de tais condicionantes sócio-intelectuais puderam florescer eventos capazes de expressar com perfeição o ideário que vicejava o nacionalismo de esquerda no âmbito artístico cujas armas apontavam contra o golpe que se insinuava. Em 1963, o jornalista, produtor e escritor Sérgio Cabral (1937-), e o produtor, poeta e compositor Hermínio Bello de Carvalho (1935-), os mais promissores herdeiros dos mencionados “folcloristas urbanos”, pela primeira vez reuniram-se visando à montagem de um espaço, que terminou incensado como marco da música popular. Frise-se que os dois personagens inauguravam novo filão nesta seara: a dos “descobridores” e “redescobridores” profissionais de artistas “autênticos”, abnegados e engajados agentes em favor do que acreditavam constituir “a” cultura brasileira. Detentores de amplo acesso a canais de comunicação que davam abertura à música não-comercial, talvez os dois tenham sido os que mais contribuíram na prática para a formatação do que entendemos hoje por “música nacional de qualidade”⁸.

Foi justamente em meio aos processos de promoção e recuperação de seletos artistas posto em marcha por Hermínio e Sérgio Cabral que o sambista do morro de Mangueira, Cartola, um dos mais festejados artistas que se encontrava na semi-obscuridade no período, em companhia da nova esposa, Zica, trocou a favela por um teto gratuito no centro do Rio de Janeiro, benesse concedida por políticos e jornalistas, seus admiradores.⁹ No casarão passaram a se reunir os patronos do casal – dentre os quais, Sérgio Cabral e Hermínio Bello de Carvalho – mais alguns importantes jornalistas, intelectuais, artistas e ainda estudantes animados pelos saraus

8 LISBOA, Luís Carlos. *Sérgio Cabral*. Rio de Janeiro, Ed. Rio, 2003; PAVAN, Alexandre. *Timoneiro: Perfil Biográfico de Hermínio Bello de Carvalho*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2006; FERNANDES, *Op. Cit.*

9 Maiores detalhes sobre a vida de Cartola em SILVA, Marília Barboza & OLIVEIRA FILHO, Artur de. *Cartola: os tempos idos*. Rio de Janeiro, Gryphus, 2.ª Ed., 2003. Sobre o Zicartola especificamente, ver CASTRO, M. B. de. *Zicartola: Política e Samba na Casa de Cartola e Dona Zica*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, Prefeitura do Município do Rio de Janeiro, 2004.

promovidos pelo anfitrião junto com os amigos sambistas Zé Keti e Nelson Cavaquinho¹⁰. Um dos frequentadores propôs a Cartola e Zica sociedade em um bar-restaurante, onde Zica comandaria a cozinha e Cartola a parte musical; assim nasceu o *Bar Zicartola*. Hermínio Bello de Carvalho e Sérgio Cabral imprimiram o rumo artístico ao estabelecimento, ao passo que a presença ilustre da nata de jornalistas e intelectuais arregimentados pela dupla, dentre eles os maiorais da crítica da música popular – Lúcio Rangel e a turma da extinta *Revista da Música Popular* (RMP) –, e dos intelectuais ligados ao *Centro Popular de Cultura*¹¹ (CPC), cuja lista continha os nomes dos teatrólogos Vianinha e Armando Costa, do cineasta Cacá Diegues, do poeta Ferreira Gullar, garantiu à iniciativa imensa publicidade junto aos apreciadores da velha-nova “autenticidade”.

O reputado negócio de Zica e Cartola não durou, no entanto, mais do que parcos anos (1963-1965). O empreendimento antieconômico fadado ao fracasso temporal e à glória eterna reuniu, por outro lado, significado decisivo enquanto permaneceu aberto. O “templo” albergou a descoberta e a chancela de novos defensores da “boa” tradição musical, como Paulinho da Viola (1942-), principal rebento do *Zicartola*. Contudo, não só por conta de razões por assim dizer “sambísticas”, ou seja, pela redescoberta e descoberta de velhos e novos sambistas o *Zicartola* eternizou-se na memorialística da música brasileira. Diversas iniciativas culturais inspiradas no mencionado elemento nacional popular de esquerda buscaram reter a magia corporificada naquele recinto. O festejado espetáculo teatral *Opinião*, por exemplo, talvez a primeira peça politicamente engajada contra o recém-instaurado regime militar, de autoria dos *habitués* do *Zicartola* – Vianinha, Armando Costa e Paulo Pontes –, apresentada em 1964 com a direção de Augusto Boal, fora idealizado por lá. A programática aproximação ao “povo” buscada pelos intelectuais do CPC dava assim continuidade à morada de Cartola, cujos sambistas traziam na veia o elemento artístico “auténtico” em estado bruto, que

10 Cf. SILVA & OLIVEIRA FILHO, *Op. Cit.*, pp. 175-204.

11 Ver HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Impressões de viagem: CPC, da vanguarda ao “desbunde”*. São Paulo, Brasiliense, 1981; NAPOLITANO, *Op. Cit.*; GARCIA, Miliandre. *Do Teatro Militante à Música Engajada: A Experiência do CPC da UNE*. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2007.

deveria ser de imediato revertido ao sentido de engajamento na raiz da conscientização política suscitada pelo teatro, a mais pedagógica das sete artes.

Outro espetáculo cujas bases remontam ao *Zicartola*, concebido a partir da linha criativa em voga desde o *Opinião* foi o *Rosa de Ouro*, de autoria do faz-tudo do *Zicartola*, Hermínio Bello de Carvalho.¹² Se comparado à montagem do *Opinião*, o teor do engajamento dava-se antes pela louvação da música popular brasileira urbana do que pela proposta de uma manifestação artística como signo de resistência política. Experiente na organização de espetáculos, a despeito de contar com apenas vinte e nove anos de idade, o jovem poeta e produtor, agora também realizador, escritor e roteirista adotou o mote de homenagem a um dos mais famosos cordões carnavalescos de outrora, o *Rosa de Ouro*. A peça mesclava de números musicais a depoimentos de abalizados sambistas e chorões, cujas imagens ocupavam o centro do palco por meio de *slides*.¹³ O acompanhamento musical aproveitava os novos valores do *Zicartola* – Paulinho da Viola no violão e cavaquinho, Elton Medeiros (1930-) na percussão geral, Jair do Cavaquinho (1922-2006) no cavaquinho, Anescarzinho do Salgueiro (1929-2000) na percussão geral e Nelson Sargent (1924-) no violão – compositores e musicistas praticamente desconhecidos àquela altura. Na parte vocal revezavam-se Aracy Cortes (1904-1985), antiga cantora do rádio que se encontrava retirada na Casa dos Artistas, e Clementina de Jesus (1901-1987).

O espetáculo de Hermínio mobilizou um exército de periodistas a dissertar em seus respectivos veículos de comunicação. Foi avassalador o louvor unânime por parte dos *habitués* do falido *Zicartola* e de outros intelectuais afinados com o nacionalismo “autêntico”. Eurico Nogueira França, famoso colunista, por exemplo, escrevia no *Correio da Manhã* sobre o desempenho de Aracy Cortes: “(...) atingimos nossa melhor música popular e nos livramos da má”¹⁴,

12 Marcos Napolitano lista pelo menos a realização de 15 peças de teor semelhante entre os anos de 1964-66 no eixo Rio-São Paulo. NAPOLITANO, Marcos. *Cultura Brasileira: Utopia e Massificação (1950-1980)*: São Paulo: Editora Contexto: 2004, p. 51.

13 Ver uma descrição completa da peça em PAVAN, *Op. Cit.*, pp. 11-21.

14 Apud PAVAN, *Op. Cit.*, p. 19.

enquanto o já apresentado Sérgio Cabral, no *Diário Carioca*, e Andrade Muricy, no *Jornal do Commercio*, reiteravam o encômio sobre a *rentrée* da cantora egressa do Retiro dos Artistas. A grande novidade da peça, no entanto, ficou por conta da estreia de uma velha cantora desconhecida, passada já de seus sessenta anos de idade: tratava-se de Clementina de Jesus, que, ao contrário de Aracy Cortes, havia ficado a vida inteira distante dos holofotes. E ela faria o papel, a partir daquele instante, do “diamante em estado bruto”¹⁵ mais precioso da lavra de seu simultaneamente padrinho e “afilhado mulato dos olhos claros”¹⁶, Hermínio Bello de Carvalho.

O Filho e a Mãe do Brasil

Filho de um pedicuro e uma empregada doméstica, desprovido de padrinhos no mundo artístico e de curso superior, desde jovem o carioca, morador da Glória e caçula de uma família de treze irmãos Hermínio Bello de Carvalho viu-se instado a criar vínculos do zero para lograr acesso ao universo da música, atividade sempre presente em sua vida. Fruto bem acabado das políticas educacionais formuladas por Villa-Lobos nas décadas de 1930-40, Hermínio reconheceu em “depoimento para a posteridade” cedido ao MIS, em 1995, que sua participação no canto orfeônico, fomentada e obrigatória na escola primária, os concertos gratuitos frequentados pelos alunos no Teatro Municipal, bem como a escuta precoce da Rádio Nacional teriam determinado o próprio caminho, o de

15 Lena Frias *apud* COELHO, Heron (org.). *Rainha Quelé: Clementina de Jesus*. Valença, Editora Valença S. A., 2001, p. 16.

16 Modo afetuoso pelo qual Clementina se reportava a Hermínio (ver depoimentos de Hermínio Bello de Carvalho em BEVILÁCQUA, Adriana Magalhães *et alii. Clementina, cadê você?* Rio de Janeiro, LBA/FUNARTE, 1988.

“animador cultural”.¹⁷ Sobre a formação popular-nacional-erudita, Hermínio declarou em 1975:

Minha formação foi muito tumultuada. Minha irmã estudava canto e eu fui alimentado em casa pela música que ela cantava, com um pianista acompanhando, e, de vez em quando, umas serestas que também havia lá, onde eventualmente se tocava música popular. Também tinha um irmão, que já morreu, que gostava de música sinfônica. Então fui arrastado, desde cedo, para os concertos dominicais que havia, no Rio de Janeiro, de Eliazar de Carvalho com a Orquestra Sinfônica. Foi lá, que, de uma certa forma, eu estruturei meu gosto musical. Era um pouco refinado nessa época. (...) Na escola (...) tomei contato com as canções de Villa-Lobos. Eu matava muitas aulas de manhã para assistir os ensaios no Instituto Benjamim Constant, onde Villa-Lobos fazia coisas incríveis, ensaiava os professores. Tudo isso eu acompanhava muito de perto. Ao mesmo tempo, por estar começando a me ligar em outras coisas, a carnaval, que é um negócio que curto muito até hoje, comecei também a viver a chamada *Era da Rádio Nacional*.¹⁸.

Motivado pela adoração às estrelas-cantorais, o jovem de apenas quinze anos passou a se dirigir aos programas de auditório no intento de vê-las ao vivo. Por meio de contatos então firmados, o garoto estudioso e esforçado teve uma chance ímpar, a de escrever mexericos sobre o mundo radiofônico em uma revista especializada no ramo.¹⁹ À frente, Hermínio, que cursou uma escola técnica contábil no secundário, largou as aventuras na rádio e arranjou

17 DEPOIMENTO DE HERMÍNIO BELO DE CARVALHO AO MUSEU DA IMAGEM E DO SOM DO RIO DE JANEIRO, de 27/03/1995, disponível no arquivo do MIS-RJ para consulta.

18 Hermínio Bello de Carvalho *apud Revista ZH* (Porto Alegre), edição de 27/04/1975, p. 17.

19 DEPOIMENTO DE HERMÍNIO BELO DE CARVALHO AO MUSEU DA IMAGEM E DO SOM DO RIO DE JANEIRO, 27/03/1995, disponível no arquivo do MIS-RJ para consulta.

emprego fixo de contador. Nesse trabalho conheceu um colega violonista, que lhe ensinou os primeiros acordes e o levou a participar da recém-formada Associação Brasileira de Violão – ABV. O pouco habilidoso instrumentista Hermínio passou a se ocupar com a organização de arquivos e eventos, sendo logo promovido a diretor e vice-presidente. Nessa condição, Hermínio se aproximou de um artista plástico: Walter Wendhausen, quinze anos mais velho, comunista, amante da arte moderna e da “boa” música popular, quem transmitiu ao garoto inquieto rudimentos de teoria estética, o fascínio pela poesia de Carlos Drummond de Andrade, Manuel Bandeira, Federico García Lorca, e a reverência absoluta por Mário de Andrade. Hermínio e o colega violonista, empolgados pelo universo poético recém-descortinado por Wendhausen, passaram a se exibir em uma rádio estatal, onde recitavam poemas acompanhados por violão. Aqui se iniciou de fato a carreira radiofônica de Hermínio, que acabou se firmando por meio de uma coluna assinada em uma revista de variedades, *Cangaceiro*. Aos dezenove anos, Hermínio já esposava as apreciações sobre música popular de toda vida, conforme evidencia sua estreia na *Cangaceiro*:

(...) Rádio é coisa tão séria que pode transformar um país. Rádio é fonte de cultura, de ensinamentos. Não no Brasil. Aqui o rádio, pode-se dizer, anda praticando a autodestruição. (...) O mau diretor é aquele que se curva à vontade do anunciante. O mau artista é aquele que faz reverências a um auditóriinho, esquecendo-se de um público mil vezes maior que está por detrás do dial²⁰.

O precoce combatente pela imposição de parâmetros estético-pedagógicos no rádio atacava a comercialização reinante e a capitulação de artistas a interesses alheios aos do mundo musical atuantes nos meios de comunicação. Hermínio, assim, dava sinais de que as “aulas” de Wendhausen haviam surtido efeito, o que veio a

20 Apud PAVAN, *Op. Cit.*, p. 45.

transparecer desde que manifestou o desejo de contribuir na apreciada *Revista da Música Popular* (RMP), ícone do posicionamento nacionalista-popular em defesa da “autenticidade” da década de 1950. Ao dar de cara na revista com um texto escrito por um de seus ídolos – o poeta modernista elevado às alturas por Wendhausen, Manuel Bandeira –, Hermínio tomou coragem para redarguir algumas asserções que lhe pareceram impertinentes, já que imaginava dominar o assunto “violão”, sobre o qual o poeta havia discorrido, melhor do que ele. Hermínio procurou Lúcio Rangel, o editor da RMP, para lhe mostrar a missiva endereçada a Bandeira. Rangel o apresentou então ao amigo Manuel Bandeira, em pessoa. Após ler a carta de Hermínio, Bandeira disse a Lúcio Rangel para publicá-la, visto o jovem ter comentado satisfatoriamente seu artigo. O exultante Hermínio, aos dezenove, tinha um artigo de quatro páginas com foto de rosto destacados na última edição da RMP. Nada mal para quem acabava de se iniciar no terreno da crítica.

Hermínio passou a colher os frutos de sua inserção entre essas figuras: foi convidado pelo musicólogo Mozart de Araújo, em 1958, quem também contribuía com a RMP, para que produzisse na *Rádio MEC* um programa em que o violão fosse o carro-chefe. O “vanguardeiro macunaímico”, como gostava Hermínio de se autodefinir, tornou-se, a partir desta feita, amigo íntimo de Jacob do Bandolim, quem ouvia seu programa e acompanhava os espetáculos instrumentais promovidos pela ABV; de sua parte, Hermínio passou a ir aos concorridos saraus na residência de Jacob e lá fez amigos íntimos, como Radamés Gnattali e Pixinguinha, ícones de uma música popular mais rebuscada, que tangenciava a erudição. Hermínio, aliás, permaneceu caminhando pela corda bamba e fluida que delimita os terrenos do erudito e do popular no Brasil, conforme um depoimento seu revela:

(...) Então, com informações de vários lados, fui formando um tipo de conhecimento de música popular muito lúcido, porque fiquei entre as duas águas, canalizei as duas coisas pra minha vida. Cheguei a estudar um pouco de violão clássico e ainda curto bastante música erudita, porque acho inclusive que é uma forma de você

se educar diante da música popular. Há uma disciplina na música erudita que se devia canalizar pra popular²¹.

Erudito-popular, procuro com esta breve retomada de sua trajetória demonstrar que o nacionalista Hermínio reunia a formação prática e teórica necessária, bem como um ouvido “treinado” para reconhecer o distinto, quer dizer, para agir de modo vanguardístico dentro dos limites estritos do “bom” popular. Hermínio era o homem certo no local certo, em outras palavras, alguém pronto para inovar dentro da tradição, nos moldes requeridos por aquele que se fazia seu grande mestre ideológico, segundo o próprio Hermínio: Mário de Andrade. E naquela figuração, o que se punha em jogo no campo estético musical-popular era ultrapassar o estilo que se postava como a grande inovação dos últimos tempos, estilo cujos protagonistas tencionavam desbancar o samba tradicional, isto é, desbancar não qualquer gênero, mas o que o Brasil possuía no rol de seu patrimônio mais sagrado, segundo as visões de Hermínio e de seus semelhantes. E Hermínio deixava isso claro, ao assinalar em depoimento escrito de 2001 sua perspectiva:

A música popular sofria conflitos estéticos: de um lado a bossa nova e o modelo empacotado pela televisão através do grande intérprete Roberto Carlos, ícone da chamada Jovem Guarda, e, do outro, o ainda tímido aparecimento de compositores dos morros e subúrbios cariocas, concentrados num restaurante que marcaria a nossa história: o Zicartola²².

Para se enfrentar a bossa nova e demais novidades que irrompiam naquele tumultuado cenário, cabia a alguém com um ferramental nacional-popular-erudito jogar o jogo que estava estabelecido, quer dizer, fomentar o surgimento de representantes

21 Apud Revista ZH (Porto Alegre), edição de 27/04/1975, p. 17.

22 Apud: COELHO, *Op. Cit.*, pp. 40-41.

natos e dignos das maiores riquezas de nossa música. E estas últimas, segundo a visão dos enunciados nacionalistas, não se encontravam nas inovações a qualquer custo procedidas pela bossa nova ou pelo seu rebento comercial, a Jovem Guarda. Eis o propósito de sua missão, em suas próprias palavras:

(...) [agia] Para que todos tivessem acesso a um tipo de coisa que se fez neste país e que fundamentou uma verdade, traçou uma fisionomia, verbalizou uma coisa que estava nas entrelinhas, que fez saltar para o disco, para o papel, uma série de ansiedades que, afinal, fizeram com que tivéssemos isso que hoje chamamos cultura brasileira. Bem ou mal, existe uma cultura brasileira²³.

Era no *Zicartola* e em locais similares onde deveria residir a resolução dos conflitos estéticos anunciados; era lá que “a” Cultura Brasileira cristalizava-se, enfim, por meio de representantes que durante grande parte da vida situaram-se distantes de holofotes, de ganhos materiais, de interesses venais. Era lá o ambiente de um Cartola, de um Nelson Cavaquinho, de um Zé Kéti, enfim, de todos os que passaram por agruras na vida, que foram criados e/ou moraram em favelas e que, justamente por isso, puderam expressar com tanta vivacidade e por meio de certa musicalidade reputada como “inata” e “gratuita” suas experiências autênticas, não burguesas. Ao ideário de época nacional-esquerdistas urgia que artistas imaculados tomassem as rédeas simbólicas do bom combate, que eles representassem uma vanguarda popular jamais reconhecida por aqui, terra de louvação às belezas fáceis, europeizadas, aos modismos passageiros. E não por acaso foi justamente lá, nesse mesmo ambiente, que Hermínio Bello de Carvalho reencontrou a maior estrela de sua constelação de “descobertos”: Clementina de Jesus, a pureza típica ideal encarnada do universo da arte popular.

23 Apud Revista ZH (Porto Alegre), edição de 27/04/1975, p. 18.

Queléfricabrasil

A empregada doméstica nascida no interior fluminense, em Valença, era relativamente conhecida em meados dos anos 1960 nas comunidades das escolas de samba Portela e Mangueira em razão de sua voz potente e dos sambas, jongos, corimás e partidos-altos que rememorava, heranças dos avós, ex-escravos domésticos, segundo depoimentos da própria.²⁴ Certa vez, no ano de 1963, o jovem produtor Hermínio Bello de Carvalho a viu por acaso em cena, cantando descompromissadamente na Taberna da Glória. A visão-audição teria transportado Hermínio ao êxtase, dada a situação inusitada: a dama toda vestida de branco, a caráter para a festa católica em honra da Padroeira da Glória dominava o ambiente profano da taberna, tal qual uma matrona africana que descortinasse ritmos pulsantes e canções de eras passadas que jamais se dariam a conhecer, se não fosse por ela. Depois de algum tempo, eis que Hermínio a reencontrou justo no *Zicartola*, em outro acaso, para não mais a perder de vista.

Antes da citada apoteose com *Rosa de Ouro*, Hermínio buscou testá-la em outras ocasiões, visto que jamais Clementina havia subido em um palco: a primeira foi no próprio *Zicartola*. Críticos exigentes, como Lúcio Rangel, derramaram-se em elogios. Nas palavras de Sérgio Cabral, sua apresentação na casa de Cartola teria sido “(...) um impacto, uma coisa imensa! As pessoas não entendiam aquela mulher, de onde vinha aquela voz. Ao mesmo tempo, nossos condecorados de jazz diziam: ‘É a nossa Bessie Smith’. O Lúcio Rangel protestou: ‘Não, é a nossa Ma Rainey’”²⁵. Sua autenticidade encaixava-se com tamanha perfeição no construto ensejado por esses próprios intérpretes que sequer encontravam paralelo por aqui, mas tão-somente referindo-a a filiadas a outras formas musicais dotadas de “autenticidade”. E neste ponto note-se que Hermínio e seus pares,

24 Ver aqui BEVILÁCQUA et alii, *Op. Cit.*, e a dissertação de SILVA, Luciana Leonardo da. *Rosa de Ouro: luta e representação política na obra de Clementina de Jesus*. Niterói. Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da UFF: 2011.

25 Apud LISBOA, *Op. Cit.*, p. 22.

longe de se postarem como simples amadores, enquadravam a diva recém-descortinada em esquemas conceituais e em posições objetivas na história da música popular e da arte universal em geral. Hermínio ia, porém, mais longe: ele tinha em mente, antes mesmo de descobrir Clementina, uma idéia do que poderia vir a ser uma “Clementina”. Puxando pela memória, ele conta:

Lembro que, lá pela metade da década de 50, eu frequentava um grupo de amigos em Santa Teresa e, entre *Vivaldis* e chorinhos, era obrigatoriedade audição de um canto profano, uma *Saeta* dilacerante cantada nas procissões de uma cerimônia litúrgica tradicionalmente celebrada na Espanha e gravada por uma voz dramática, cortante, que me fazia perder a respiração. A intérprete era Pastora Pavón (...). [Gabriel García] Lorca classificava como um sombrio gênio hispânico, equivalente em capacidade de fantasia a Goya e Rafael, “*con su voz de sombra, con su voz de estão fundido, con su voz cubierta de musgo*”. O mesmo musgo que cobria de manto a voz da *cantaora* imantava a de Clementina de Jesus²⁶.

Como espécie de milagre operado, uma Pastora Pavón brasileira corporificou-se na Taberna de seu pacato bairro. O que queria dizer que uma nova posição no campo da música popular urbana era “espontaneamente” preenchida pela senhora que “do nada” veio à tona: “(...) Não havia parâmetros nem similaridades para se avaliar aquela voz singular, rascante e musguenta, soando que nem tambores africanos, rompendo com todos os manuais então vigentes”²⁷.

Hermínio procedia a comparações não só com artistas da música. A importância conferida a Clementina transcendia o reino da arte sonora, até mesmo das artes em geral: ela era a personificação de um elo com o passado negro-brasileiro, muitas vezes escamoteado ou

26 *Apud COELHO, Op. Cit.*, p. 43.

27 *Apud COELHO, Op. Cit.*, p. 40.

recalcado; a representação de um velho-novo caminho de um país que, enfim, encontrava seu rumo, ao menos em termos ideais:

[Clementina] faz parte da nossa ecologia, baobá que é nessa imensa floresta amazônica de sons que vieram das senzalas, das áfricas, dos primórdios de nossa civilização. (...) Diria, ousando na comparação, que ela conceitualmente produziu, em nossas aldeias, impacto semelhante ao que Picasso provocou na pintura ao rascunhar, em 1907, o “Les Demoiselles d’Avignon”, estimulando a ruptura com arcaicos conceitos de beleza então vigentes²⁸.

O poeta e descobridor tinha clara noção, no entanto, de que a humilde, amorosa, doce, acolhedora, generosa e ingênua Clementina²⁹, sucedânea da antiga figura da “Mãe Preta” aos olhos desses nacionalistas, não era ciente da posição outorgada a ela naquela figuração:

Mãe Quelé doou para nós, filhos brasileiros de seu ventre africano, todos os sons que estavam condenados à eterna senzala onde aprisionam parte de nossa história. De uma certa forma, Clementina de Jesus promulgou uma nova Lei Áurea, sem que jamais tivesse tido consciência de seu valor histórico para a cultura brasileira³⁰.

As parcas entrevistas concedidas por Clementina, aliás, confirmam a imagem que seus “tutores” cultivavam sobre sua *persona*: com tremenda espontaneidade desenrolava “causos” de família, de bebedeiras, contava sobre locais que tinha visitado – como

²⁸ Apud: COELHO, *Op. Cit.*, pp. 46-47.

²⁹ Qualificações presentes em BEVILÁCQUA *et alii*, *Op. Cit.*, e em COELHO, *Op. Cit.*

³⁰ Apud BEVILÁCQUA *et alli*, *Op. Cit.*, p. 138.

a mitológica casa de Tia Ciata, reputado “berço” do samba –, mostrando-se um tanto arredia apenas quando os entrevistadores acediam com o desejo de lhe imputar certa proximidade às religiões afro-brasileiras, haja vista ser Clementina extremamente zelosa em sua fé católica. Em “depoimento para a posteridade” ao Museu da Imagem e do Som datado de 1967, seu incômodo tornou-se patente quando Hermínio e os demais entrevistadores levantaram a questão de sua participação em tais cerimônias:

Hermínio – Mas como era que você cantava benditos, se também cantava cantos fetichistas...

Clementina – Isto é porque onde fui morar era perto de um terreiro e a dona desse terreiro gostava muito de mim (...). Aí então cantava isso, tem muita coisa de macumba bonita: “Bendito louvado o ganga rosário de Maria”. (...) Eu gostava, mas não acreditava. Por uma questão, que eu achava de insignificante, que eu achava aquele meio. Não podia ser uma coisa direita. Eu gostava de cantar porque tinha prazer, não que eu acreditasse³¹.

O construtor de Clementina, Hermínio Bello de Carvalho, tinha razões para tentar adequá-la idealmente à determinada imagem: fazia parte de um grupo que se colocava em defesa do samba “autêntico” e dos seus personagens centrais, grupo em que também tomavam parte intelectuais dos calibres dos jornalistas José Ramos Tinhorão, Sérgio Cabral, Ary Vasconcellos, do cronista Jota Efevê, de Jacob do Bandolim, de Lúcio Rangel, de Almirante, de Eneida, de Ricardo Cravo Albin, de Mozart de Araújo, de Édison Carneiro, enfim, um time de peso no âmbito nacionalista musical que fazia frente de um lado bem definido no conflito instaurado na década de 1960. Este grupo entrincheirou-se em uma estrutura estatal a partir de 1965, o Conselho Superior da Música Popular do Museu da Imagem e do Som, coordenando conjuntamente atividades em prol da defesa da estética abraçada por eles. Clementina, neste caso, prestava-se, como

31 *Apud BEVILÁCQUA et alli, Op. Cit.*, p. 118.

tantos outros personagens reabilitados, de dístico de uma noção de cultura que se universalizava, a nacional-popular engajada com tinturas de esquerda.

No caso de Clementina, no entanto, havia adendos, especificidades que os demais reabilitados não possuíam e que foram explorados ao máximo por esses idealizadores: em primeiro lugar, ela tinha passado a vida sem sequer ter imaginado penetrar o âmbito artístico; em outras palavras, ela era perfeitamente “autêntica”, dado que nem o interesse pelo desinteresse, apanágio de todo artista que se queira “autêntico”, ela requeria: o caso dela é único, o de um desinteresse realmente puro. Em segundo lugar, talvez em razão de sua imagem alardeada de “Mãe Preta”, por sua docilidade e ingenuidade, tornava-se fácil aos construtores intelectuais modelarem-na conforme seus arbítrios, o que seria mais complicado de fazer com um Cartola, por exemplo, personagem irascível, arredio e cheio de manias³². Clementina, ademais, de acordo também com relatos desses mesmos interessados, cultivava a memória de canções de domínio popular de tempos imemoriais, interpretadas pelos seus admiradores como resquícios imediatos de uma africanidade latente que permeava de forma tácita, até então, toda a cultura brasileira. Daí a insistência em ressaltarem eventuais elos que ela denegava ou realmente não possuía com as religiões afro-brasileiras: vestida quase sempre com rendas brancas, a senhora Clementina materializava, segundo as visões desses aguerridos nacionalistas folcloristas, verdadeira mãe-de-santo em cena, o que ela tratava de desmentir – para a infelicidade geral daquela nação, que mesmo assim insistia em afirmar o contrário, conforme texto da contracapa do primeiro LP de Clementina, escrito por Hermínio:

Mas em seu peito existe o lanco feito a fogo em Oswaldo Cruz, por crença de sua mãe que assim pensava fazer a filha de “corpo fechado”. Cresceu assim, num misticismo estranho: ouvindo a mãe rezar em jeje nagô e cantar num

32 SILVA & OLIVEIRA FILHO, *Op. Cit.*

dialeto provavelmente iorubano e ao mesmo tempo apegada à crença católica³³.

Clementina, em depoimento já citado, discorreu sobre a aventada situação:

Eu estava em casa de minha comadre. Aí pegaram... (...) todo mundo foi fazer uma seita, essa obrigação. Diz ela que era para fechar o corpo. Aí todo mundo levou uma cruz no peito. (...) deixei fazer porque estava lá... e depois eu dependia da minha comadre. Eu e minha mãezinha não tínhamos ninguém, de maneira que eu deixei fazer³⁴.

E sobre a religião de sua família, acrescentava: “(...) Éramos católicos. Todos católicos. Morávamos pertinho assim: aqui estava a minha casa, do lado tinha uma igreja que meu pai construiu”³⁵. Quer dizer, para agradar a uma amiga ela deixou ser cravado o lanho em sua pele, ao passo que dos cantos jeje, nagôs ou iorubás de sua mãe nada diz, apenas reafirma o catolicismo estrito de toda a família, informando ainda que iam à missa todos os dias. A despeito de suas informações, a imagem de “rainha africana” foi a que terminou atada à Clementina, conforme pode se depreender da primeira impressão deixada aos críticos pela cantora em seu êxito na peça teatral *Rosa de Ouro*.

O segundo e definitivo teste para Clementina foi em um espetáculo bem ao modo de Hermínio, denominado *O Menestrel*, que tomou lugar ao final de 1964. Nele, o produtor externava pela primeira vez o impulso que ele sempre havia resguardado dentro de si: fez com que dividissem o mesmo palco um artista erudito, na primeira parte, e outro popular, na segunda. A primeira parte foi a vez

33 *Apud* COELHO, *Op. Cit.*, p. 50.

34 *Apud* BEVILÁCQUA et alli, *Op. Cit.*, p. 119.

35 *Apud* BEVILÁCQUA et alli, *Op. Cit.*, p. 119.

da apresentação do internacionalmente laureado violonista Turíbio Santos, e a segunda foi a vez de Clementina encher os olhos do acanhado teatro em que se deu o encontro entre os ases do erudito e do popular. Tendo arregimentado críticas favoráveis de parte de importantes figurões, como o presidente da Academia Brasileira de Música, Andrade Muricy, que a classificou como “extraordinária”³⁶, o coro dos favoráveis à Clementina, a partir daí, não mais aterrissou. Já em relação ao espetáculo *Rosa de Ouro*, jornalistas como Lena Frias proferiram opiniões deste calibre no *Jornal do Brasil* sobre a garimpada por Hermínio:

A voz [de Clementina] parecia subir da terra, vir do oco do tempo, provocando sentimentos perturbadores e antigos, chamando memórias talvez dessa Eva negra germinal africana de toda a raça humana. Mãe primeira, amorosa e terrível. O canto de raízes afro-brasílicas fazia ressoar tambores, cantos e rezas ancestrais (...). Uma força da natureza, aquela Clementina de Jesus (...)"³⁷.

Eis que a identificação imediata entre a África como o primórdio humano, por conseguinte mais “autêntico” que poderia existir em todas as instâncias, ganha vida neste instante entre certos arautos da resistência à ditadura militar posicionados nos veículos de comunicação da época. A “força” da natureza da música que se enunciava, aqui representada por Clementina, auferia de repente “raízes afro-brasílicas”, “tambores, cantos e rezas ancestrais” quer dizer, signos expressivos que àquela altura vinculavam-se de maneira positiva e explícita às origens africanas em um meio diferente das discussões especializadas de folcloristas – isto é, na grande mídia. O jornalista Ary Vasconcellos, por sua vez, criador da categorização “Era de Ouro da música popular” ao se reportar aos idos dos anos 1930, foi ainda mais longe do que Lena Frias. Tratava-se do garimpo

36 Apud COELHO, *Op. Cit.*, p. 16.

37 Apud PAVAN, *Op. Cit.*, p. 21.

de um rústico elo perdido que reavivava a música popular tão maltratada pela beleza “fácil” e aveludada:

A descoberta de Clementina de Jesus teve para a música popular brasileira uma importância que presumo corresponder na antropologia à do achado de um elo perdido. (...) O choque produzido por Clementina foi exatamente este: em pleno fastígio da voz europeia, o espaço artístico brasileiro foi cortado pelo próprio grito ancestral da África, no que ela tem de mais puro, isto é, o negro e selvagem. Em nossos ouvidos acostumados pela seda e pelo veludo produzidos pelos cantores da época, a voz de Clementina penetrou como uma navalha. A ferida ainda está aberta e sangra, mas isso é saudável: serve para nos lembrar que a África permanece viva entre nós.³⁸.

Ary Vasconcelos vaticina com exatidão o impacto que Clementina trouxe ao ambiente dos folcloristas urbanos: ela dava carne à antiga representação abstrata de “autenticidade” nacional ao unir as representações do que poderia haver de mais “puro” em termos de criação popular com o elemento negro e indômito proveniente da África. Esta descoberta de uma fonte adormecida que sempre esteve ao lado de nós, papel que passava a caber à “África” naquele mosaico, tomava a linha de frente da “pureza”: restava a estes intérpretes cavoucar os “verdadeiros” signos de brasiliade que porventura habitassem as criações populares, rechaçando tudo aquilo que fizesse menção à “civilização”, tal qual o “veludo”, isto é, os prazeres fáceis proporcionados pela indústria do disco ou as linhas melódicas e de voz despojadas da bossa nova. A beleza deveria, neste terreno, ser rústica, penetrar como navalha os ouvidos, enfim, ferir as expectativas da classe média que quisesse identificar-se apenas com algo familiar: a beleza pertencia agora ao “outro”, ao dominado, àqueles que verdadeiramente emblemavam as profundezas do Brasil.

38 Apud PAVAN, *Op. Cit.*, p. 76.

José Ramos Tinhorão, o teoricamente mais consistente de todos seus pares, fez coro aos colegas, asseverando que “(...) a pequena sala [do espetáculo *Rosa de Ouro*] é um barco que vaga ao sabor de um ritmo que parecia perdido – mas que agora sabemos, só estará perdido quando morrer no último barco a última Clementina de Jesus”³⁹. E foi o mesmo José Ramos Tinhorão quem deu a palavra final na avalanche de elogios. Destoando da crítica que, no geral, havia visto com bons olhos o *Opinião*, Tinhorão ressaltou a excelência do *Rosa de Ouro* em relação ao seu antecessor. Segundo ele, *Opinião* nada mais fazia do que congregar os anseios de uma classe média que procurava se achegar ao “povo brasileiro” por meio de caricaturas, quer dizer, da síntese proposta por Vianinha e pelo CPC, a junção artificial e algo inócuas do retirante nordestino, do malandro carioca e do burguês da Zona Sul, unidos por meio da bandeira de resistência ao golpe militar. Com uma carga de ironia contra a peça e a canção *Opinião*, de Zé Keti, Tinhorão concluía:

Afinal, depois do equívoco de *Opinião*, os cariocas podem assistir a um espetáculo de música popular. O show chama-se *Rosa de Ouro* (...). Pela primeira vez alguém (...) coloca diante do público de classe média um grupo de artistas tipicamente representativos das canções populares cariocas. (...) E se alguém duvida que seja um grande espetáculo, vá ver do mesmo jeito. É sempre tempo de a gente mudar de opinião⁴⁰.

O evento de Hermínio deu vez ao lançamento de um LP homônimo, muito incensado pela imprensa, além de um LP individual de Clementina de Jesus em 1967, que a fizeram passar definitivamente à condição de diva africana de nossa música, relicário de cantigas perdidas, da cultura transmitida diretamente da senzala pelos avós. Hermínio soube fazer render como ninguém tais ideários em sua produção, vestindo-a com roupas alusivas às religiões afro-

39 Apud PAVAN, *Op. Cit.*, p. 76.

40 Apud PAVAN, *Op. Cit.*, p. 75.

brasileiras nas apresentações – túnicas brancas, colares, rendas, cabeça coberta com panos e adereços específicos – além de fazê-la gravar diversas canções de ritmos diversos que transmitissem um ar de “africanidade” à sua empreitada: jongos, corimás, macumbas, batuques, lundus e diversos sambas de partido-alto, estilo reputado entre musicólogos e folcloristas como possuidor de formato mais “africanizado” do que os sambas correntes, isto devido à presença de versos de improviso entremeados por refrões fixos, elementos retirados dos relatos de viajantes e demais observadores entre os escravos no século XIX⁴¹. Arranjos abusando de instrumentos musicais de percussão, como atabaques, tambores e a simplicidade das cordas de cavaquinhos e violões completavam a imagem cultivada de Clementina, como, por exemplo, se faz claro na canção *Benguelê*, de domínio popular – quase todas as demais interpretadas no *Rosa de Ouro* por Clementina partilhavam a mesma situação. Os versos da canção mencionada circunscreviam-se ao seguinte:

Benguelê, benguelê, benguelê, ô mamãe Zimba,
Benguelê/ Tracatracá eu vi Nanã tracarecou/Tracatracá
eu vi Nanã tracarecou/Ô kizumba, kizumba,
kizumba/Vamos saravá/Quem tá no reino/Vamos
saravá/Mamãe zimba chegou tá no reino/Cafiotô pediu
pra falar/Mamãe Zimba mandou me chamar/vamos
saravá, vamos saravá.

Neste caso, apenas atabaques e chocinhos compunham a instrumentação da canção, sem nenhuma corda ou qualquer outra menção à harmonização: o fulcro estava na parte rítmica e na voz potente de Clementina, que preenchia a linha melódica completamente. A linguagem crioula da letra de autoria desconhecida, que conferia certo ar imemorial, mescla de português e algum dialeto africano, dava o tom, por fim, do efeito buscado por Hermínio e os seus em termos estritamente musicais. Naquele

41 LOPES, Nei. *O Negro no Rio de Janeiro e sua Tradição Musical*. Rio De Janeiro: Pallas: 1992.

espetáculo Clementina ainda interpretou *Boi não berra*, *Siá Maria Rebolo*, *Marapaêma* e *Bate Canela*, todas de domínio popular e dentro do mesmo estilo de *Benguelê*. Havia ainda duas de autorias conhecidas, a *Nasceste de uma semente*, de José Ramos, um samba de exaltação à Escola de samba Mangueira, e a *Semente do Samba*, de Hélio Cabral. Já seu primeiro LP autoral, de 1967, contava com sete canções de domínio popular e apenas três de autores conhecidos, no caso, sambas dos consagrados Paulo da Portela, Zé da Zilda, Cartola, Babu da Mangueira e Jamelão⁴².

O LP do *Rosa de Ouro*, por sua vez, ainda marcou a estreia de Paulinho da Viola nas gravações, além de representar a primeira investida bem sucedida de Hermínio no ramo. Poder-se-ia, sem exagero, considerar *Rosa de Ouro* um “fato social total” no espaço musical popular, evento aglutinador de injunções que dão liga às demandas tácitas formuladas pelos participantes do jogo de inclusão-exclusão em torno da tradição e da “autenticidade”. Há de se ressaltar a circularidade de legitimação ativada pelos jornalistas bem posicionados, vinculados de coração a essas manifestações musicais. Os juízes da peça eram os mesmos comprometidos com a defesa da existência da vertente imaculada da música popular urbana, pertencentes, quase todos, do Conselho Superior da Música Popular. Ressalte-se, também, o expediente de juntar velhos e novos sentinelas da tradição identificados pelo zelo das formas musicais “puras”. Composições dos baluartes Sinhô, Donga, Pixinguinha, Paulo da Portela, Ismael Silva, Lamartine Babo ressoavam no palco, no LP e nas formas melódicas, harmônicas e, sobretudo, rítmicas e instrumentais dos novatos Paulinho da Viola, Elton Medeiros e Hermínio Bello de Carvalho. Para completar, houve o débute de Clementina que, com voz rústica, musguenta, desmedida, dona de uma força e de uma brutalidade descomunais, de acordo com as sensibilidades de época recolhidas, representava a face obscurecida e ocultada pela indústria cultural, a raiz “folclórico-negra” que esses agentes imaginavam atar o samba à “pura” autenticidade nativa. O coro dos cinco musicistas negros completava o cenário armado por

42 COELHO, *Op. Cit.*, p. 63.

Hermínio e propalado como ideal a ser perseguido a partir de então. O samba, partir daí, dava firmes passos em direção à sua cor definitiva.

Negra em vários tons

As formas de percepção do evento Clementina por parte dos mais variados artistas e intelectuais da época chamam ainda a atenção do pesquisador por demonstrarem bem sob qual chave Clementina foi enquadrada. Expressões como “sangue africano, solenes mistérios, cantos soturnos, lirismo sombrio, alma negra do samba, mãos ritualísticas, força primitiva, dinamismo, majestade de uma raça, raízes de terror feiticista, ancestralidade turva, sobrenatural, tônica negróide do canto, temática e raízes africanas, voz misteriosa, voz estranha, autenticidade absoluta, fenômeno telúrico, Deusa Ebanácea, entre bondosa e marota, memória africana, presença santa e pagã, nossa senzala, preservação da negritude musical, berço-de-pau com cheiro de mato e de terra molhada, Mãe preta de todos nós” encontravam-se em meio a textos da lavra desde críticos como Yan Michalsky, passando por Francisco Mignone e, avançando no tempo, a Aldir Blanc, Nelson Rodrigues, José Miguel Wisnik, Caetano Veloso etc.⁴³ As representações de uma África misteriosa, soturna, explosiva, pagã e santa, bondosa e perigosa ao mesmo tempo, quer dizer, o amálgama de todas as pré-noções que outorgam simbolicamente ao negro o que poderíamos chamar de “qualidades do outro”, quer dizer, a criatividade espontânea, o mistério, a força descomunal, tudo aquilo que falta à dita “civilização”, foram movimentados ao longo do tempo na feitura de seu personagem. A gênese de tais construtos encontram-se em intelectuais negros do calibre de Leopold Sédar Senghor, que contrapunha a emotividade, força expressiva e a quente amorosidade negras à fria razão calculista

43 Ver a lista de todos os depoentes e as declarações completas em COELHO (2001: 70-80).

helênica – elaborações há muito expurgadas dos vocabulários dos movimentos negros diferencialistas, sobretudo do brasileiro⁴⁴.

A despeito desse modo de visão enformado sobre Clementina, ela não deixou de ser elevada às alturas pelos integrantes do MNU ou pelos intelectuais mais achegados, como Nei Lopes, importante estruturador do elo que permitiu ao samba tomar feições especificamente diferencialistas em forma e conteúdo na década de 1970. Nei Lopes dizia sobre a importância de Mãe Quelé para o negro brasileiro:

Aquele grito [Benguelê] era a ponte entre o trabalho da Frente Negra Brasileira, do teatro Experimental do Negro, do Teatro Popular Brasileiro, da Orquestra Afro-Brasileira, era a ponte entre todo esse heróico trabalho interrompido e o IPCN, o Quilombo, o Ilê Aiyê, Movimento Negro Unificado, que viriam depois. Graças àquele grito, a Resistência Negra se assumiu e tomou corpo. Porque aquele era o grito de uma África que o Brasil supostamente branco queria tirar de nossas cabeças. Era o acalanto, o conto, a lenda, a dança, da mãe e mulher negra que durante tantos séculos foi o único laço ligando nossos vãos escravizados ao continente africano (...).⁴⁵

Percebe-se uma ressignificação radical neste ponto: Clementina permanece a exprimir a feição de “ponte”, “elo”, só que agora com o viés da “Resistência Negra” que, segundo a visão de Lopes, animava desde o início e de modo heróico todas as organizações negras do Brasil, espécie de Espírito negro prestes a se realizar na História – algo bem característico também de outros intelectuais do movimento, como Abdiás Nascimento, que tencionava reescrever a história como se houvesse um mesmo propósito perpassando todas as fases do movimento negro, espécie de herança

⁴⁴ MUNANGA, Kabenguelê. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte. Autêntica: 3.^a Ed., 2008.

⁴⁵ Apud BEVILÁCQUA et alii, *Op. Cit.*, pp. 98-99.

marxista do historicismo hegeliano⁴⁶. As elucubrações paternalistas dos nacionalistas e demais intelectuais antevistos ganhavam um novo prisma: Clementina passava a ser o emblema de um afirmacionismo radical que tomava corpo na década de 1970. Integrantes orgânicos do MNU reiteravam esses ideais, embora sem a noção trabalhada de história de Nei Lopes. Januário Garcia, presidente do IPCN, Instituto de Pesquisa das Culturas Negras, e Paulo Roberto, integrante do MNU, afirmavam já em 1988:

Do ponto de vista de nossa luta, enquanto movimento negro, ela [Clementina] é um símbolo, não só ela como Aniceto do Império, os dois velhos da música de fundo de quintal mesmo, pagodão. Eles representam um elo de resgate, esse elo de resgate vivo de nossa cultura. Depois de Clementina, só resta a África para sabermos alguma coisa.

Clementina é nossa mãe ancestral, é aquela pessoa que organizou a nossa existencialidade enquanto negros nesse país⁴⁷.

Nestes casos, a idealização de Clementina enquanto um “elo” com a África e o que o continente poderia significar permanece consoante o construto tecido por Hermínio e os demais pares, demonstrando que, muitas vezes, conceitos e significados passados dirigem as ações e formas de visão de mundo de personagens futuros sem que estes se dêem conta. E aqui se torna claro, também, que a titubeação entre uma possibilidade e outra de apreciação – a velha nacionalista universalista ou a diferencialista-affirmacionista – talvez seja um elemento constitutivo da maneira pela qual a memória de Clementina se forjou em meio aos embates estéticos e políticos de nossa história. Em um instante de refluxo quase que completo do movimento negro organizado nos anos 1960, eis que surge alta e imponente Clementina, levada ao estrelato na condição de grande

46 NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo*. Petrópolis: Editora Vozes: 1980.

47 Apud BEVILÁCQUA et alli, *Op. Cit.*, p. 99.

representante negra de nossa música, antecedendo em cerca de dez anos a ebulação que se transformou no MNU. Se o que se entendia por negro na ocasião era o frisado acima, a culpa não cabia a Clementina nem aos seus descobridores. E se um substrato dessa imagem logrou permanecer no tempo, tampouco se deve incriminar o MNU ou as demais instituições de luta política negra. A fluidez do jogo das conceituações de mundo geralmente escapa à consciência plena dos agentes. Arriscaria ainda uma generalização, neste ponto: “A negritude brasileira sou eu”, Mãe Quelé tranquilamente poderia dizer.

RECEBIDO EM: 02/01/2016

APROVADO EM: 19/04/2016

POR UMA MILITÂNCIA ATIVA DA PALAVRA: ANTOLOGIAS, MOSTRAS, ENCONTROS E CRÍTICA SOBRE LITERATURA NEGRA, ANOS 1980

*For the activism of the words: anthologies,
exhibitions, meetings and critics about the African-
Brazilian literature in the 1980s*

Mário Augusto Medeiros da Silva *

RESUMO

O interesse do artigo é discutir eventos, obras e debates na conjuntura da década de 1980, em São Paulo, em que intelectuais negros e não negros, nacionais e estrangeiros, trataram da ideia de Literatura Negra e a história política e cultural negra no Brasil e no exterior. Desta maneira, abordam-se a produção de antologias e obras críticas sobre a Literatura Negra Brasileira (como *Reflexões sobre a literatura afro-brasileira* e *Criação Crioula, Nu Elefante Branco*) e os encontros promovidos por intelectuais negros ou pelo poder público paulistano e associações privadas (o I Perfil da Literatura Negra – Mostra Internacional de São Paulo e os debates sobre literatura negra na III Bienal Nestlé de Literatura).

Palavras-Chave: Intelectuais Negros; Literatura Negra; Pensamento Social.

* Sociólogo, professor do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH-Unicamp). Este artigo foi elaborado a partir de minha tese de doutoramento, defendida em 2011 e apoiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo [FAPESP]. A tese foi publicada homônimamente como *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*, Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013. Agradeço a Petrônio Domingues e Flávio Gomes pelo convite à publicação do artigo. Contato: mariomed@unicamp.br

ABSTRACT

The interest of the article is to discuss events, works and debates in the 1980s the situation in São Paulo, in intellectual blacks and non-blacks, national and foreigners, treated the idea of Black Literature and the political and cultural history and black in Brazil abroad. In this way, approach to producing anthologies and critical works on the Black Brazilian Literature (*Reflexões sobre a literatura afro-brasileira* and *Criação Crioula, Nu Elefante Branco*) and meetings hosted by black intellectuals or the São Paulo government and private associations (the First Profile of Black Literature – International Exhibition of São Paulo and the debates about black literature on Third Biennial Nestlé of Literature).

Keywords: Black Intellectuals; Black Literature; Social Thinking.

Introdução

Para o estudo do associativismo político e cultural negro desde o final dos anos 1970, eventos ocorridos na década de 1980¹ podem figurar como momentos importantes de reconfiguração de ideias, bem como de atuação no espaço público de um conjunto de intelectuais e ativistas negros, críticos de literatura defensores de uma estética e ética criativa que atende pelo nome de *Literatura Negra* ou *Literatura afrobrasileira*. Também se trataram de circunstâncias importantes para tentar estabelecer trocas de conhecimento sobre as realidades brasileira e africana, além de chamar à atenção o poder público sobre a história literária e social negra brasileira, cobrando-lhe um posicionamento.

Intenta-se aqui discutir alguns desses encontros e eventos ocorridos em São Paulo, utilizando-se como fontes notícias de jornais, publicações de escritores e entrevistas com alguns dos participantes.

1 Algo que também sugerido nos trabalhos de: ALBERTI, Verena e PEREIRA, Amílcar (orgs.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*, Rio de Janeiro: Pallas /CPDOC-FGV, 2007; PEREIRA, Amílcar Araújo. *O mundo negro: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil*, Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

A capital paulista se impõe como local privilegiado por ter ocorrido ali, encontros de escritores negros brasileiros ao longo dos anos 1980. Auto-organizados (como aqueles que geraram os livros *Reflexões* ou *Criação Crioula*); ou ainda, estimulados externamente, como o **Perfil de Literatura Negra – Mostra Internacional de São Paulo**, em 1985 e, em 1986, a **III Bienal Nestlé de Literatura**. Além disso, é o espaço base do coletivo de escritores e intelectuais criadores da série *Cadernos Negros*, que edita, desde 1978, anualmente contos e poemas de autores negros, constituindo-se numa publicação distintiva e defensora de um projeto de literatura negra brasileira. Ademais, escritores que participavam centralmente ou orbitavam os *Cadernos Negros* [que tem, a partir de 1982, o grupo Quilomboje como responsável por sua fatura] têm um papel que merece discussão: participando ou criticando, refletindo posteriormente sobre aqueles fatos.

Como ponto de partida, deve-se ter em mente que há uma história das condições sociais de existência do associativismo político e cultural negro paulistano que levam à possibilidade de congregação de um grupo de escritores negros em 1978. Isso se deve a uma trajetória que passa, para se restringir ao século XX após a Abolição, por jornais que compõem a história da Imprensa Negra Paulista², bem como associações como a Frente Negra Brasileira [1931-1937]³ ou à Associação Cultural do Negro [1954-1976]⁴. É possível identificar a

² Ver: BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-Brasileiros*, São Paulo: Perspectiva, 1973; FERRARA, Miriam N. *A imprensa negra paulista (1915-1963)*, São Paulo: FFLCH/USP, 1986; PINTO, Ana Flávia M. *Imprensa negra no Brasil do século XIX*, São Paulo: Selo Negro, 2010.

³ Cf. BICUDO, Virgínia Leone. *Atitudes raciais de pretos e brancos em São Paulo*, São Paulo: Sociologia e Política, 2010[tese de 1945]; FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: no limiar de uma nova era*, São Paulo: Ática, vol. 2, 3a.ed., 1978[1965]; PINTO, Regina Pahim. *O movimento negro em São Paulo*. Tese[Doutorado]. São Paulo: FFLCH/USP, 1993; ANDREWS, George R. *Brancos e negros em São Paulo (1888-1988)*, Bauru: Edusc, 1998; DOMINGUES, Petrônio. *A insurgência de ébano: a história da Frente Negra Brasileira (1931-1937)*. Tese [Doutorado]. São Paulo: FFLCH/USP, 2005.

⁴ Esta associação é mencionada por Florestan Fernandes (*Op. Cit.* 1978[1965]), Clóvis Moura (Organizações Negras In: BRANT, Vinícius C., SINGER, Paulo (orgs.) *São Paulo: o povo em movimento*, São Paulo: Cebrap/Vozes, 1980), Miriam Ferrara (*Op. Cit.* 1986), sendo que esses autores discutem rapidamente aspectos da organização e/ou utilizam os depoimentos de seus membros e jornais como fontes. Mereceu ainda menção em estudo de George Reid Andrews (*Op. Cit.* 1998), uma apresentação em congresso, por Petrônio Domingues (*Associação Cultural do Negro (1954-1976): um esboço histórico*, Comunicação apresentada no XXIV Simpósio Nacional de História, São Leopoldo, UNISINOS, 2007.), um capítulo de minha tese e livro (*Op. Cit.* 2011,

participação de ativistas e intelectuais negros especialmente dessas duas últimas associações, como José Benedito Correia Leite (1900-1989) e Oswaldo de Camargo (1936-), em colaboração eventual ou ativa com os novos escritores e intelectuais negros emergidos à cena pública dos anos 1970, especialmente após 1978.

Os intelectuais negros mais velhos e sua experiência em associações mais antigas funcionam como elo, estabelecendo a conexão com uma memória coletiva negra do passado, permeada pelas lutas sociais e reivindicações daquele grupo. Da mesma forma, explicita-se, nesses contatos, que a literatura negra possui uma história e esforços de autodefinição, que passam pela existência de autores e obras, debate e experiências⁵, pouco conhecidos daqueles jovens nascidos nos anos 1950. Os debates e esforços da década de 1980 podem ser entendidos, desta maneira, como uma continuidade de uma trajetória perene de ativismo político e cultural, além de luta social por direitos do grupo negro literário em São Paulo.

2013) e um artigo em meu (SILVA, Mário A. M. da. Fazer história, fazer sentido: Associação Cultural do Negro (1954-1964). *Lua Nova*, São Paulo: CEDEC, n.85, pp. 227-273, 2012). Algumas vezes é referida equivocadamente, como em Regina Pahim Pinto (*Op. Cit.* 1993) e em SILVA, Joana Maria F. da. *Centro de Cultura e Arte Negra: Trajetória e Consciência Étnica*, Dissertação [Mestrado em Sociologia] PUC-SP, 1994.

⁵ Ver: CUTI & LEITE, José C. ...E disse o velho militante José Correia Leite, São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992. Correia Leite fez o prefácio do terceiro volume da série *Cadernos Negros*, em 1980. Além disso, ver: “Na verdade, o que acontece hoje – eu acredito muito – é muito fruto daqueles anos. Muito fruto daqueles anos todos. Os que plantaram são esses daí. Depois eu vou passar isso aqui pra quem? Para a turma do Quilombojo, para o Cuti, para o Paulo Colina, para o Márcio Barbosa. Eles não têm livros: eu empresto. Eu tiro cópias para eles. O poema *Protesto*, do Carlos Assumpção, ninguém tinha. Eu tenho o poema.” Entrevista com Oswaldo de Camargo concedida a Mário Augusto M. da Silva, São Paulo, 29 de julho de 2007. E ainda: “Uma coisa importante para mim foi encontrar um livro do Oswaldo de Camargo, chamado O Carro do êxito. É um livro de contos, mas foi o primeiro livro de literatura que eu comprei, numa livraria comum na praia de Santos, que falava das entidades negras de São Paulo. E também tinha uma coisa fundamental: ele escreve muito em primeira pessoa, a primeira pessoa de um negro. Áí eu vi a foto do autor e falei: “Puxa!” Foi um deslumbramento para mim[...] O Oswaldo foi uma pessoa importantíssima como um elo de gerações. Sabia muito! Ele conheceu o Correia Leite quando ainda era novo. Então, para mim, esse livro foi um deslumbramento, assim como o livro do Abdias, O negro revoltado, que eu também comprei em Santos. Foi também um grande deslumbramento saber que já tinha havido congressos, jornais, Teatro Experimental do Negro e tantas outras coisas. Essas duas obras nortearam bem a minha vida nesse período.” Entrevista com Cuti, concedida a Verena Alberti e Amílcar Pereira. Disponível *Histórias do movimento negro no Brasil. Op. Cit.* p. 92.

Encontros e antologias de escritores negros

Importante recordar que os jornais da imprensa negra, desde a década de 1910⁶ traziam em suas páginas poemas e pequenos textos em prosa de autores dos grupos negros organizados em associações ou orbitando em torno delas e, ainda, consagrados no âmbito de uma Literatura Brasileira mais ampla (Cruz e Souza, Luiz Gama, algumas referências a Lima Barreto etc.). Essa prática se consolida, para além das publicações individuais, na burla à invisibilidade crítica e social da produção literária negra, que foi em diferentes momentos entre os anos 1960 e 80, efetivada pelas antologias poéticas, além dos jornais de associações do grupo negro, ou os *Cadernos Negros*, em São Paulo.

Entretanto, no que diz respeito ao ato literário e ideológico de juntar autores, prefaciá-los, organizar uma biobibliografia crítica sobre os mesmos, tendo como intuito oferecer uma amostragem de um certo tipo de produção, as antologias de Literatura Negra no Brasil encontram, em 1967, com Léon Gontram Damas, um ponto interessantíssimo, por ao menos três razões: 1) o organizador da *Nouvelle Somme de Poésie du Monde Noir [Nova Reunião de Poesia do Mundo Negro]* era, junto com Aimé Césaire e Leopold Sedar Senghor, um dos criadores do movimento estético da Negritude, em Paris, década de 1930; 2) e aquela antologia reunia poetas negros de diferentes partes do mundo, editados pela revista *Présence Africaine*; 3) tendo inclusa nela, autores negros brasileiros como Oswaldo de Camargo, Luiz Paiva de Castro, Natanael Dantas e Eduardo de Oliveira, entre outros, que são traduzidos e publicados nessa edição, conferindo-lhes (e à Literatura Negra no Brasil) um certo grau temporário de legitimação.⁷

⁶ Cf. MOURA, Clóvis & Ferrara, Miriam N. *Imprensa Negra*, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002 [1.ª ed. 1984].

⁷ De acordo com Oswaldo de Camargo, o contato de Damas com os escritores brasileiros se deu através da Associação Cultural do Negro. “Ele veio ao Brasil, Léon Damas veio ao Brasil e fez uma coletânea, uma antologia, de poetas [...] Quer saber onde estão os poetas? [...] Vá à Associação [...] A Associação era o grande tambor que repercutia tudo. Era muito respeitada! Nenhum estudioso de questões negras deixava de ir à Associação. Nenhum! “Quer saber onde...?” Era lá. Basta dizer o seguinte. Não é muito difícil entender não. [José] Correia Leite estava lá.

Dez anos mais tarde, a editora Civilização Brasileira publica *Ebulição da Escravatura: Treze Poetas Impossíveis*, autores cariocas negros, dentre os quais Éle Semog, atrelada ao Grupo Garra Suburbana. Em 1976, a editora Cooperativa de Escritores publica em São Paulo a antologia *Ventonovo*, com trabalhos de Arnaldo Xavier e Aristides Klafke, no esteio da literatura marginal da década de 1970. No lançamento da página “AfroLatinoAmérica”, Oswaldo de Camargo edita para o jornal *Versus* um “Pequeno Mapa da Poesia Negra”, onde arrola e discute o papel de diferentes escritores negros ao longo da história brasileira no século XX⁸. E ao longo dos anos 1980, a Literatura Negra não cessaria de se refletir e ser repensada por estudiosos⁹.

Em agosto de 1982, a Global Editora lança uma publicação premiada pela Associação Paulista de Críticos de Arte [APCA], como melhor livro de poesias do ano. “*Fato inédito para antologias*”¹⁰, assinalou Oswaldo de Camargo ao tratar de *Axé: Antologia Contemporânea da Poesia Negra Brasileira*, organizada pelo escritor paulista Paulo Colina.

Propósito semelhante encontra-se no trabalho, como antologista, de Oswaldo de Camargo. Em *A Razão da Chama e O Negro Escrito* existe a preocupação com as ideias de continuidade e contemporaneidade do labor artístico negro. Como se afirma no

Correia Leite era uma espécie de guru. Era um pedaço de história. Naquele tempo já era.” Entrevista com Oswaldo de Camargo, concedida a Mário Augusto M. Da Silva, em São Paulo, 29 de julho de 2007. Colchetes meus.

8 “Onde está a Poesia Negra? Onde Lino Guedes? Os poetas da Imprensa Negra e das associações? Onde os continuadores dos anseios de Gervásio de Moraes e de Cumba Júnior? E de Carlos Assumpção, que iniciou em 1958, o verdadeiro protesto negro na nossa poesia? [...] Eis que se inicia a fase de nos descobrirmos. Traçar o mapa, marcar o território de nossa herança poética, desconhecida e esparsa. Tentar fazer o que jamais se fará oficialmente: a coleta de nossa produção literária, o nosso clamor espalhado em jornais da imprensa negra marginal, nas revistas negras, recolher os inéditos, trazê-los, enfim, à tona. Tarefa prolongada e dura, quanto urgente e necessária. Nossa tarefa”. Cf. Camargo, Oswaldo, “Pequeno Mapa da Poesia Negra”, *Versus*, vol. 12, julho/agosto, 1977, p. 32. Sobre a seção Afro Latino América e a literatura negra do período, ver: Silva, Mário A. M. da. *A Descoberta do Insólito*. Op. Cit. pp. 441-482

9 BROOKSHAW, David. *Raca e cor na literatura brasileira*, Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983; BERND, Zilá. *Negritude e literatura na América Latina*, Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987; *Idem*. Introdução à literatura negra, São Paulo: Brasiliense, 1988; CAMARGO, Oswaldo de. *O Negro Escrito: apontamentos sobre a presença do negro na Literatura Brasileira*, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1987, entre outros.

10 CAMARGO, Oswaldo de. *O Negro Escrito*, Op. Cit. p. 100.

prefácio da primeira coletânea: “*Esta antologia[...] acaba revelando que o negro que escreve não é tão somente Luís Gama e Cruz e Souza. É – queremos aqui demonstrar – prosseguimento deles[...]*”¹¹ Cobre-se, então, desde o século XVIII até os últimos quartéis do XX para comprovar, como afirma Paulo Colina, que “*Se não maior, o negro sempre foi um dos grandes temas da literatura brasileira. Sem ele, não teríamos, com certeza, a ficção que temos.*”¹²

Os anos 1980 e 90 apresentam conjuntura favorável a uma visibilidade da Literatura Negra, especialmente no âmbito da Poesia. Além das edições regulares dos *Cadernos Negros*, os trabalhos avaliativos como *Reflexões* e *Criação Crioula*, ou as antologias de Camargo e Colina, existe ainda um movimento de circulação internacional e legitimação crítica nacional dessa produção marginal. A crítica literária Moema Parente Augel e o tradutor Johannes Augel serão os responsáveis, em 1988, pela edição da antologia bilíngue *Schwarze Poesie/ Poesia Negra*, em alemão/português¹³ (mais tarde, editam *Schwarze Prosa/Prosa Negra*). No mesmo ano, Júlia Duboc publica *Pau de Sebo: coletânea de poesia negra*¹⁴. Quatro anos mais tarde, Zilá Bernd organiza *Poesia Negra Brasileira: antologia*¹⁵. Em 1995, a colaboradora dos Cadernos Negros Miriam Alves e Carolyn R. Durham editam *Finally Us [Enfim nós]*, nos EUA, coletânea de textos de escritoras negras brasileiras em edição bilíngue português-ingles, junto a uma longa análise crítica sobre o assunto, de sua autoria¹⁶. No mesmo ano, o projeto bilíngue editado e organizado por Charles Rowell, da revista norte-americana de artes e letras afro-americanas e africanas *Callaloo*, da Universidade John Hopkins, publica um número especial sobre Literatura Afro-Brasileira e traz entrevistas, textos, desenhos e estudos de autores como Arnaldo

11 CAMARGO, Oswaldo de. *A Razão da Chama*, São Paulo: GRD, 1986, p. X.

12 COLINA, Paulo. “Prefácio” In: CAMARGO, Oswaldo de. *O Negro Escrito, Op. Cit.*, p.11

13 AUGEL, Moema Parente(org.). *Schwarze Poesie/ Poesia Negra*, St. Gallen/Köln: Edition Diá, 1988. *Schwarze Prosa/ Prosa Negra* é publicada em 1993.

14 DUBOC, Júlia(org.). *Pau de Sebo: coletânea de poesia negra*, Brodowski: Projeto Memória da Cidade, 1988.

15 BERND, Zilá(org.). *Poesia Negra Brasileira: antologia*, Porto Alegre: AGE/IEL/IGEL, 1992.

16 ALVES, Miriam & DURHAM, Carolyn R. *Finally Us. Contemporary Black Brazilian Women Writers*, Colorado: Three Continent Press, 1995.

Xavier, Cuti, Miriam Alves, Paulo Colina, Abdias do Nascimento, Leda Martins, Ele Semog e outros¹⁷. São esforços engendrados ainda no final dos anos 1980, ganhando concretude na década seguinte.

Discutindo a si mesmos

No plano da *autoanálise*, em 1985, o Conselho de Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra de São Paulo¹⁸ publica o livro *Reflexões: sobre a literatura afro-brasileira*, de autoria do coletivo Quilombhoje. A origem do livro está na “Noite da Literatura Afro-Brasileira”, realizada durante o III Congresso de Cultura Negra das Américas, em 1982, na PUC-SP. Ali foi lançada uma antologia pequena de textos, com 80 exemplares, de forma apostilada. O Conselho da Comunidade Negra, afirmava na apresentação do livro, que a publicação era uma forma de reconhecimento do Quilombhoje no campo literário, bem como uma forma do movimento negro se manifestar de maneira livre e independente.

Reflexões traz elementos que seriam marcas registradas do Quilombhoje: na capa, aparece o desenho de Márcio Barbosa, que se tornaria o símbolo do grupo. Três máscaras negras diferentes, dispostas de forma triangular, irmanadas por um livro. A outra marca, que perdurou durante muito tempo na série dos Cadernos Negros, são as fotografias dos autores presentes nos livros, na contracapa. Por fim, a discussão do coletivo face ao que se falava sobre o negro e a Literatura Negra.

17 ROWELL, Charles (org.). *Callaloo*. Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press, vol. 18, n. 03, 1995.

18 Órgão criado junto ao poder estadual, ligado ao PMDB e ao movimento negro, durante a vigência do governo de André Franco Montoro. Sobre o conselho, checar o livro de Ivair Augusto Alves dos Santos, baseado em sua dissertação de mestrado defendida na Unicamp, em 2001: *O Movimento Negro e o Estado (1983-1987): o caso do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra no Governo de São Paulo*, São Paulo: Prefeitura Municipal de São Paulo/ Coordenadoria dos Assuntos da População Negra, 2007.

[...] Quando o Quilombhoje foi criado, sua atuação não tinha sido delineada. A experiência com as discussões, Rodas de Poemas e outras atividades, a saída e entrada de pessoas, deu-nos uma perspectiva mais nítida. Resultado desse caminhar, este livro não se propõe a ser começo nem fim. É parte de uma luta que nos transcende, pois teve início muito antes e vai continuar depois de nós. Isso enquanto persistirem as pressões que fazem da nossa vida uma sub-vida. Portanto, não vamos escamotear a questão ideológica ligada à literatura nem tampouco reduzir esta àquela.¹⁹

Um texto apresentado por Cuti em seminário do Centro de Estudos Afro Asiáticos é republicado, dois anos depois, sem alterações: “Literatura Negra Brasileira: Notas a respeito de condicionamentos”, trabalho que visa passar em revista autores modernistas (adeptos do *Negrismo*) e autores negros contemporâneos ao Modernismo para pensar o papel do negro em ambos. Escritores sincrônicos ao autor do artigo, negros ou não, também são rapidamente analisados (Ferreira Gullar, Ruy Dias, Oswaldo de Camargo, Solano Trindade etc.) *Condicionamento*, portanto, no sentido do artigo, deve ser compreendido como regulagem, controle, imposição. Sejam as impostas pela sociedade brasileira ou as auto-impostas pelo criador negro, com quais este, se quiser ou puder, terá de lidar. De acordo com Cuti:

Blitz no sentimento negro é uma constante. Acusado de rancor, resta a alternativa de viver acuado em si mesmo, enquanto aprende as regras da vista grossa e do escamoteamento da expressão. Na pauta do permitido todos devem se esforçar para o sustento de todas as notas da hipocrisia nas relações raciais. [...] Hoje há um dado considerável na transformação, a presença dos descendentes, mais visíveis dos escravos. O texto escrito começa a trazer a marca de uma experiência de vida

19 Cf. QUILOMBHOJE. *Reflexões*, Op. Cit. pp. 13-14.

distinta do estabelecido. A emoção – inimiga dos pretensos intelectuais neutros – entra em campo, arrastando dores antigas e desatando silêncios enferrujados.²⁰ É a poesia feita pelo negro brasileiro consciente.

Este *negro brasileiro consciente*, enquanto escritor, de que fala o autor é um ser em crescendo, cuja oscilação histórica é patente no percurso da Literatura[Negra] Brasileira²¹. Ele se iniciaria com Cruz e Souza e Lima Barreto e de expressões atomizadas, culminando num projeto coletivo. Projeto esse que, enquanto questão ideológica *pareceria* estar bem resolvido; no âmbito do plano estético, entretanto, apresentava rusgas significativas. O debate se dá em torno da *qualidade* da produção literária negra. Como apresenta rapidamente o autor:

20 CUTI. “Literatura Negra Brasileira: Notas a respeito de condicionamentos” In: QUILOMBHOJE. *Reflexões*, Op. Cit. p. 16.

21 “Lino Guedes, um dos primeiros poetas negros a revelar em seus trabalhos a busca de uma identidade em nosso século, abriu e se manteve com freqüência na linha do lamento, extravasados em versos aproximados do cordel. O flagelo da escravidão ocupou lugar predominante em sua obra.[...] Mostra ainda comportamentos perante a temática da escravidão e suas consequências que são presentes, com as naturais marcas de época, na poesia negra hoje. [...]A visão fatalista da história, além de ser um ensinamento propalado pelo branco durante muito tempo, situa o criador fora da zona crítica, reveladora das reais causas da espoliação. A constatação do flagelo por si só, pouco avança o processo de conscientização, e acaba por estar conforme ao paternalismo das elites. [...]Também a presença do movimento apelativo à religião, tanto para explicar quanto para amenizar as amarguras , continua hoje marcando os textos. Achar que Deus nos esqueceu é um desencanto que a religiosidade, católica, sobretudo, nos legou diante da exploração do homem sobre o homem. [Crítica ao livro de estréia de Oswaldo de Camargo, 1959, *Um homem tenta ser anjo*] [...] Uma outra característica da obra de Lino Guedes, insistente em nossos dias, é o cuidado de não revelar-se em profundidade, juntamente com a consciência de uma identidade grupal. Tanto Oswaldo de Camargo[...] quanto de Eduardo de Oliveira[...] estreavam com livros onde suas vivências de negros estão submersas em queixumes. Evoluíram, sem dúvida[...] Solano Trindade, a figura mais conhecida da poesia negro-brasileira, antecedeu os dois autores citados. A obra de Solano, com *Poemas de uma vida simples* e *Cantares ao meu povo* deu o grande salto político-poético, apesar do reduzido alcance psicológico de seu trabalho.[...]É de 1956, o surgimento, no meio das reuniões de debate da questão racial, do poema “Protesto”, de Carlos Assumpção, marcando assim um dos grandes lances de contundência na poesia negra que muitos ainda hoje estranham e evitam. “Piedade não é o que eu quero”... “Eu quero coisa melhor/ Eu não quero mais viver/ No porão da sociedade...” [...] Este poema[...] marca uma ruptura ou propõe que ela seja feita – tendo em vista a pertinência de condicionamentos que ainda confundem o literato negro.” *Idem, Ibidem*, pp. 20-22..

Em 1978 surgiram os “Cadernos Negros”, primeira tentativa de agrupamento, de literatos e aspirantes, em torno de uma publicação coletiva, já em seu quinto número alternado poesia e prosa. Os nomes aumentam e a aproximação se efetua, e com ela, os debates. Surge a questão da qualidade: conflito! É o momento da busca dramática do reconhecimento público que compense tantos sacrifícios (o rompimento com a autocensura, o custeio das edições ou ²² peregrinações às editoras, e também venda dos livros).

A discussão sobre a *qualidade*, que aparece de maneira elegante no trecho acima, foi bastante agressiva em meio a esse coletivo de escritores. O suficiente para 1)quatro anos após a criação da série Cadernos Negros, três de seus membros, inclusive um fundador, a deixassem (Abelardo Rodrigues, Paulo Colina e Oswaldo de Camargo, denominados, doravante por um certo tempo, pejorativamente como *O Triunvirato*); 2) esse debate se estendesse para mais outra produção reflexiva (*Criação Crioula*, que se discutirá na sequência), com tintas mais fortes e da qual o *Triunvirato* não participaria; 3)retornasse num livro situacional da Literatura Negra no contexto brasileiro (*O Negro Escrito*, de Oswaldo Camargo); 4) fosse apontada como um fator limitante pela crítica literária à eficácia produtiva da Literatura Negra²³; 5)e, por, fim, continuasse viva, de certa forma, nos dias atuais²⁴.

²² *Idem, Ibidem*, p.22

²³ “[...]Alguns autores, como Cuti e Jamu Minka, seus fundadores, participam desde a primeira edição, enquanto outros, como Míriam Alves, Ele Semog e Carlos Limeira, colaboraram em várias edições, além de publicarem outras obras isoladamente. Eduardo de Oliveira e Oswaldo de Camargo, representantes da velha guarda, produziram para os números 1 e 3, desistindo depois por não concordarem com o sistema de seleção dos textos a serem incluídos nas antologias. Outros dois poetas que contribuíram nos primeiros Cadernos e que posteriormente preferiram ir para a publicação individual foram Oliveira Silveira e Paulo Colina. [...]Estas antologias, sobretudo nos últimos anos, têm revelado uma importância mais social e cultural do que propriamente artística. O que efetivamente tem ocorrido é que o critério editorial parece estar sendo o de dar oportunidade a jovens poetas inéditos que mantêm a poesia muito próxima dos referentes imediatamente reconhecíveis sem a mediação da linguagem simbólica, sem a qual não há poesia, mas um mero extravasar de sentimentos. O tom de panfleto, dominante em muitos trabalhos, sufoca a linguagem poética que, construindo-se com uma intencionalidade ideológica muito precisa, acaba configurando-se como repetitiva e redundante. O que foi o ato criador nos primeiros poetas

Entrementes, em 1982, quando aquele texto foi escrito, a discussão estava relativamente situada em torno das articulações da Literatura Negra com os movimentos sociais e à lida do escritor com os entraves do condicionamento. Segue-se ao texto de Cuti uma tentativa de pensar a necessidade de uma produção literária negra infantojuvenil²⁵; uma nova discussão sobre a questão dos condicionamentos, com uma crítica ao livro de David Brookshaw²⁶; uma apresentação de série de poemas de autores negros, explicitando a característica do protesto e da consciência crítica²⁷; e também algumas “Questões sobre a Literatura Negra”, por Márcio Barbosa.

Nesse texto em particular, Barbosa usa aspectos do pensamento de Frantz Fanon com a intenção de demonstrar que: 1) a Literatura Negra existe em larga razão de haver sua contraparte branca, o que retoma a famosa expressão daquele pensador martinicano de que o foi o branco que criou o negro; 2) criada numa posição subalterna e oprimida, à Literatura Negra resta o desenvolvimento de uma autoconsciência, fundada no desenrolar da luta histórica do grupo negro contra sua condição de oprimido.²⁸

*do grupo Quilomboje torna-se ritual; o que foi sacrílego se banaliza” Cf. BERND, Zilá. *Negritude e Literatura na América Latina*, Op. Cit., pp. 129-30. Grifos meus.*

24 “[...]Foi um lance muito bom. Foi um lance que obrigou as pessoas a escreverem, a se olharem de novo como escritores. Os mais velhos, sem dúvida, eram o Eduardo de Oliveira e eu.[...]Mas eu sempre tive uma crítica muito forte, aos *Cadernos*, no começo. Os *Cadernos* surgiram para colocar textos. Tudo bem. Mas textos sem passar pelo crivo de nada. Punha texto quem pagasse. No começo, era mais ou menos assim. Pagava, punha. E eu achava que na altura que nós estávamos já, depois... bons autores negros, autores com certa tarimba, era necessário educar esse pessoal, que pega um poema da gaveta e fala: “Eu também sou poeta!” O que era necessário, era fazer um Caderno que contemplasse, sobretudo, as pessoas que estavam iniciando. Mas, eu fui vencido. Fui vencido e saí dos *Cadernos*. Não comecei a publicar mais.[...]Não havia discussão de textos, não havia nada. Eu estava sempre pedindo isso, que nós fizéssemos alguma coisa... Que podia ser, ao mesmo tempo, uma espécie de escola.[...]até que o Quilomboje acordou, os Cadernos acordaram e começaram a fazer a triagem também. Aquilo que eu propunha, depois de tanto tempo, eles perceberam que era necessário, de fato. Daí começaram a fazer. Hoje em dia é triado; hoje em dia, os Cadernos têm, passam por leituras, não sei o quê...” Entrevista de Oswaldo de Camargo, concedida a Mário Augusto M. Da Silva, em 29/07/2007, em São Paulo.

25 RIBEIRO, Esmeralda. “Literatura Infanto-Juvenil” In: QUILOMBHOJE. *Reflexões*, Op. Cit.

26 FERREIRA, José Abilio. “Considerações à cerca de um aspecto do fazer literário ou de como um escritor negro sofre noites de insônia” In: QUILOMBHOJE. *Reflexões*, Op. Cit.

27 MINKA, Jamu. “Literatura e Consciência” In: QUILOMBHOJE. *Reflexões*, Op. Cit.

28 BARBOSA, Márcio. “Questões sobre a Literatura Negra” In: QUILOMBHOJE. *Reflexões*, Op. Cit., p. 50. Grifos meus.

A questão de Barbosa pode remeter imediatamente à discussão de Zilá Bernd: em que momento surge uma Literatura Negra? Tanto para aquela crítica literária como para esse escritor, o grau zero da produção negra é a consciência social do ser negro, desembocando na ideia de *negritude*. Em Barbosa, o argumento se sofistica, alcançando a espinhosa discussão da *dupla consciência* do escritor negro – desenvolvido do repertório fanoniano sobre a dupla consciência do intelectual colonizado.

O corolário dessa afirmação é que o caminho para o escritor negro ser um *agente social de mudança* é reconhecer a sua condição. Todavia, no texto de Barbosa, há uma aposta muito grande, neste momento, que é dada quase como fato consumado: o reconhecimento dessa condição social garantiria um conteúdo revolucionário, mesmo que a forma criadora não se alterasse. A consciência do escritor negro é para este autor, portanto, precede os problemas de sua forma de expressão, em seu campo de atuação.

Ainda em *Reflexões*, Míriam Alves, poeta paulistana, continua o debate de Barbosa e Cuti, mas fixando-se na concretude de poemas contemporâneos²⁹. Oubi Inaê Kibuko, por sua vez, perfaz um itinerário pessoal de sua origem familiar até conhecer o coletivo Quilombhoje. Seu texto objetiva mostrar o nascimento de sua conscientização como militante e escritor negro³⁰. O tema é retrabalhado no último e mais curto texto da coletânea, de Sônia F. Conceição, com uma discussão interessante, mas não aprofundada, sobre os significados de ser negro³¹.

Se *Reflexões* é uma obra coletiva do Quilombhoje, com uma base discursiva relativamente homogênea e distribuída entre debates teóricos e depoimentos de um quotidiano do [escritor] negro, a próxima coletânea de texto a ser analisada é um exemplo de multiplicidade de visões, por vezes conflitantes, sobre a confecção literária negra. Parte-se, no entanto, do princípio que ela exista – e há muito tempo – expressa pela concretude de sua produção. Não à toa, a

29 ALVES, Míriam. “Axé Ogum” In: QUILOMBHOJE. *Reflexões*, Op. Cit.

30 KIBUKO, Oubi Inaê. “1955-1978: 23 anos de Inconsciência” In: In: QUILOMBHOJE. *Reflexões*, Op. Cit.

31 CONCEIÇÃO, Sônia F. “Ser Negro, Povo, Gente: Situação de Urgência” In: QUILOMBHOJE. *Reflexões*, Op. Cit.

capa de *Criação Crioula, Nu Elefante Branco* é a disposição aleatória de vários livros de poetas e prosadores negros, iniciando-se com autores do século XIX até a contemporaneidade de 1985.

Criação Crioula é o resultado do *I Encontro Nacional de Poetas e Ficcionistas Negros*. Publicado pela Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, em 1987, durante a vigência do governo de André Franco Montoro e realizado entre 06 e 08 de setembro de 1985, na Faculdade do Ipiranga, na capital paulista. As motivações para o encontro, segundo sua Comissão Organizadora, seriam as seguintes:

É de 1983/84 a ideia de realização de um encontro de escritores Negros de âmbito nacional. Era necessidade de se fazer uma avaliação profunda da Produção Literária Negra recente e seu redimensionamento com a produção do passado – Luiz Gama, Cruz e Sousa, Machado de Assis, Lima Barreto, Lino Guedes, Solano Trindade e outros. Pretendia-se também a revisão crítica do caráter etnocêntrico da indústria cultural traduzida em “bloqueio editorial” ou em solidariedade “negrófila”. Outro objetivo era o de situar essa mesma produção dentro dos espaços explosivos dos movimentos políticos Negros de hoje no Brasil. Estas foram algumas das principais motivações do Encontro. As articulações datam precisamente de 1984, quando os grupos Quilombohoje (São Paulo) e Negrícia (Rio de Janeiro) aventaram a possibilidade de se reunirem para discussão de propostas e perspectivas da Literatura Negra no Brasil. [...] Na ocasião do evento intitulado Perfil da Literatura Negra: Mostra Internacional, em São Paulo, no mês de abril/1985, houve uma reunião/almoco na qual estavam presentes 17 escritores dos estados de São Paulo (Arnaldo Xavier, Míriam Alves, Cuti, Zenaide, Valdir Floriano, Abelardo Rodrigues, Oswaldo de Camargo, Oubi Inaê Kibuko e Roseli Nascimento), Rio de Janeiro (Selma Maria da Silva, Éle Semog e Hermógenes Almeida S. Filho), Bahia (Jônatas C. Da Silva e Edu

Omo Oguiam) e Rio Grande do Sul (Oliveira Silveira e Paulo Ricardo de Moraes).³²

A edição é composta de 20 textos e uma sessão parcialmente transcrita de debates, de que reproduzem-se excertos nas notas de rodapés seguintes, entre pelo menos 15 participantes. É particularmente interessante atentar aos tópicos principais dessa discussão: 1)o problema da editoração e do escritor; 2)Literatura Negra e analfabetismo; 3)partidos e revolução; 4) Literatura Negra e Estado; 5)Literatura Negra e sua produção marginal. Aliás, este último, junto com as possibilidades e reticências de relacionamento com o Estado ocupam vários momentos de preocupação transcrita dos escritores, àquela ocasião, como pode ser sintetizado no último momento do debate a seguir:

[Márcio Barbosa]: O Cuti falou “sonho do escritor em ser empresário”. É um conflito. Nós estamos dentro dele. É um conflito que, se não existir a solução a curto prazo, desconfio que não iremos chegar nos dez anos, previsto pelo [Éle] Semog, para a explosão da Literatura Negra. Despendemos muita energia para fazer isto. Se não houver resultado a curto prazo, não sei se esta energia não irá se esgotar e não teremos mais escritor negro para o público que está pintando.[...] Aí entra uma coisa interessante: o nosso relacionamento com o Estado que o Arnaldo [Xavier] fala, talvez possamos ir por aí. Há um medo de se relacionar com o Estado, que é extremamente justificado. O Estado visa o interesse do Estado. Nem

32 I Encontro de Poetas e Ficcionistas Negros Brasileiros(org.). “Simplesmente Histórico” In: *Criação Crioula, Nu Elefante Branco*, São Paulo: Imesp, 1987, p. 05. A Comissão ainda lembra que “Num clima de bastante discussão, ficou de consenso a escolha de dois temas básicos: 1)Intervenção dos Poetas e Ficcionistas Negros no Processo de Participação Política; 2)Avaliação Crítica da Produção Literária dos Últimos Dezenas Anos [...] Igualmente, de maneira polêmica, definiu-se o caráter político e ideológico do Encontro, o qual deveria ser efetuado de forma autônoma e independente, isto é, sem verbas oriundas do poder público ou privado (aspecto este que também serviu para explicar a dissidência anteriormente citada)” (p. 06, grifos meus) A dissidência a que se refere a Comissão é a de um escritor, Abelardo Rodrigues, que não concordava com os termos do encontro.

sempre está a nosso favor. Mas acho que podemos estabelecer um certo relacionamento, sem perder nossa autonomia. O Arnaldo falou “que não estamos aqui para pedir reconhecimento”. Gostaria de refutar: nós estamos querendo o reconhecimento sim, queremos o reconhecimento pelo menos da nossa comunidade.”³³

Dada a multiplicidade de temas e autores em *Criação Crioula*, é necessário resumir aqui três elementos sempre articulados, mais frequentes e melhor desenvolvidos em todos eles: 1) *o problema da marginalidade da Literatura Negra*; 2) *o relacionamento com o Estado*; 3) *e a questão da qualidade*. Todos os textos, com maior ou menor empenho, farão uma recuperação de prosadores e poetas negros ao longo da história literária, ressaltando-lhes ou denunciando-lhes aspectos positivos e negativos. O momento político da Nova República e a situação de diferentes movimentos negros neste contexto também é algo que não escapa à maioria das reflexões.

No entanto, vale atentar que os acontecimentos políticos sintetizados em 1984 – as Diretas Já, as campanhas pela redemocratização e o voto direto para as eleições presidenciais – não sofrem uma análise mais detida por parte desses escritores. Teria, como explicita o debate de Abílio Ferreira, abaixo, o negro estado ausente (ou se ausentado) deste momento também? Ou o vivenciado sob uma ótica particular?

Ademais, tudo o que se lê sobre a década de 60 faz crer que a questão racial não existiu naquele período. Relatos e análises apaixonadas sobre o CPC e a UNE, sobre o PCB, sobre o período 45-64, a respeito do qual já se disse que foi um tempo em que o país estava irreconhecidamente [sic] inteligente, quando havia uma “política externa independente”, “reformas estruturais”, “libertação nacional” e “combate ao imperialismo e latifúndio” não tocam na questão racial; a movimentação

³³ I Encontro de Poetas e Ficcionistas Negros Brasileiros(org.). “Palavras ‘Jongadas’ de Boca em boca (gravação dos debates)” In: *Criação Crioula, Nu Elefante Branco, Op. Cit.*, p. 29

operária, começada em 1950 e que recrudescia paulatinamente, não incluía os negros em especial.[...]Ocorre que há uma insistência em manter a questão racial, como a de outras minorias menos numerosas, diluída no gigantesco espectro da luta de classes. *Um exemplo: em maio deste ano, por ocasião da Mostra Internacional de Literatura Negra, realizada no Centro Cultural São Paulo, o senhor Secretário de Cultura, Gianfrancesco Guarnieri, um dos expoentes do famoso Teatro de Arena[...]* afirmou para o auditório abarrotado algo como “*a partir do momento em que estiver solucionada a questão sócio-econômica, a racial também o será automaticamente.*³⁴

O trabalho de Ferreira traz muitos outros pontos interessantes para discussão. Por exemplo, a perspicaz observação que faz o autor sobre a Literatura Negra em descompasso com a vanguarda³⁵. Ou sobre a invisibilidade, para a crítica especializada, da experiência negra em momentos recentes da história cultural e política brasileira, em particular nos anos 1970, reafirmando, mais uma vez, sua marginalidade.³⁶

34 FERREIRA, J. Abílio. “A Formação de um conceito nacional” In: I Encontro de Poetas e Ficcionistas Negros Brasileiros (org.). *Criação Crioula, Nu Elefante Branco*, Op. Cit., p. 75. A expressão de um “Brasil irreconhecivelmente inteligente” está presente no ensaio clássico de Roberto Schwarz, “Cultura e Política: 1964-1969”, em *O Pai de Família e outros ensaios*, São Paulo: Paz & Terra, 1974.

35 “Certo é que a produção artística e cultural negra esteve sempre em descompasso com as estéticas que costumam dar o tom das épocas. E isto é significativo. Enquanto os modernistas estavam buscando dados populares a fim de contrapor, na forma e no conteúdo, os rigores parnasianos, os escritores negros estavam fazem sonetos. Enquanto os concretistas propunham uma adaptação da poesia com os novos tempos e sintonizavam-se com os tropicalistas da MPB, os escritores negros, no mínimo, nem se deram conta da discussão em torno do comportamento artístico 50/60 em face da afirmação cada vez mais veemente do processo de industrialização. Os escritores negros, como artistas em geral, estava, tratando de questões mais prementes que só a eles interessava.” Cf. FERREIRA, J. Abílio. “A Formação de um conceito nacional” Op. Cit., pp. 74-75.

36 *Idem*, *Ibidem*, pp. 76-77. Há fundamento na crítica, uma vez que um livro referencial sobre Imprensa Alternativa dos anos 1970, de Bernardo Kucinski, não registra, nem mesmo em sua última edição revista e ampliada algo sobre a Imprensa Negra do período, de jornais como *Jornego* ou *Árvore das Palavras*. Mencionará apenas a seção Afro-América-Latina do jornal Versus. Cf. KUCINSKI, Bernardo. *Jornalistas e Revolucionários nos tempos da imprensa alternativa*, São Paulo: EDUSP, 2003

Essa invisibilidade histórica é retomada por Míriam Alves, poetisa e colaboradora assídua dos Cadernos Negros/ Quilombhoje. A crítica recai sobre um aspecto da esquerda política, momento de clandestinidade, exílio e produções marginais também para o grupo negro. Para a historiografia da esquerda do período, no entanto, a experiência negra é ausente desse processo, ou subsumida na de cunho mais geral. A Literatura, o Teatro, a Imprensa Negra, então, seriam *atos políticos de memória*, para a autora, face às injustiças históricas. Em seus dizeres:

Ressalto nesta produção o ato político. Falo em atitude política não para designar passeatas de ficcionistas e poetas negros, exigindo seus direitos à publicação e circulação, exigindo a criação livre, permeada por sua vontade e inspiração, ou ainda exigindo reconhecimento dos órgãos públicos (secretaria disto ou daquilo), ou ainda reclamando suas entradas nos bares acadêmicos fechados (livrarias e editoras), onde somos literalmente barrados e discriminados por trás de discursos de má qualidade, subliteratura e desinteresse dos leitores. Não é deste ato político, que não fizemos, que falo. Falo do ato político que praticamos, escrevendo-nos em nossa visão de mundo.[...] Nos tempos não tão idos assim, todos nós brasileiros criadores de artes éramos obrigados a esconder nossa criação na gaveta e nos tornarmos artistas gaveteiros, ou desengavetar e tornarmo-nos exilados. Neste tempo, a nossa produção de negros artistas engavetou-se. Mais tarde, desengavetou-se na forma de livrinhos mimeografados, distribuídos nos botecos da vida, onde a esquerda tramava a revolução cultural. Aí nossos livrinhos foram recusados várias vezes (a esquerda nos olhava com seus olhos canhestros).³⁷

37 ALVES, Miriam. "O Discurso Temerário" In: I Encontro de Poetas e Ficcionistas Negros Brasileiros (org.). *Criação Crioula, Nu Elefante Branco, Op. Cit.*, p. 84.

Subjaz a problemática do reconhecimento social e literário, como forma estratégica de sobrevivência de um projeto a longo prazo. Nas palavras de Ele Semog [Luiz Carlos Amaral Gomes], então membro do coletivo Negrícia:

A necessidade de nos agregarmos em grupos como o Quilombhoje, Palmares, Capoeirando, Negrícia, respondeu por um período pelos livros coletivos, pelas antologias. Esta prática tem que evoluir, porque o discurso do Estado mudou. É inconcebível que os trabalhos coordenados pelo Quilombhoje sejam financiados pelos próprios autores, após oito persistentes anos de prática e produção literária. É um despropósito da cultura nacional e para o povo brasileiro que a República Popular de Angola reconheça e financie o trabalho de 50 poetas brasileiros (livro *Tetos de Aurora nos Punhos*), de diversos Estados do Brasil, dentre os quais Oliveira Silveira, Oswaldo de Camargo, Cuti, Paulo Colina, José Carlos Limeira, Delei de Acari, Míriam Alves. Embora com grossura da omissão do nome de outros escritores, são nomes que sem dúvida alguma deveriam constar no planejamento anual dos senhores editores [...] Ora, estamos no Primeiro Encontro de Escritores Negros, em São Paulo, somos os próprios, e daqui teremos que arrancar soluções diferentes de nossa prática de militantes do Movimento Negro e das entidades negras. Nesse encontro temos que criar uma entidade de atuação nacional e internacional que não seja menor que um Centro Brasileiro de Literatura Negra, ou um 'instituto', ou uma 'união'. Esta entidade deve agrregar os escritores negros, financiar e distribuir as suas obras, resguardados, evidentemente, alguns princípios inerentes à literatura universal e à dignidade dos povos. [...] Se por um lado carecemos de um Centro, um Instituto, por

outro, mais urgente, carecemos também de uma editora e de uma gráfica.³⁸

Mostra e Perfil da Literatura Negra

Os balanços efetuados pelos escritores negros e defensores da ideia de uma literatura negra são sinais de uma reflexão à quente sobre o estado de sua arte em compasso com o momento vivido. Isso implicou não apenas referenciar nessas obras de debate mas, também, participar de eventos como os ocorridos em 1985 e 1986, que se tornaram particularmente notáveis para a produção literária negra, pelo fato de que foram capazes de alçar um público diferente da produção endógena do grupo: a **Mostra Internacional de São Paulo – Perfil da Literatura Negra** (1985, sediada no Centro Cultural de São Paulo) e a **III Bienal Nestlé de Literatura** (1986, no Centro de Convenções Rebouças).

Ambos promoveram o encontro dos escritores negros com seus críticos, além de um público leitor mais amplo. É possível medir seus alcances pelas matérias de periódicos, tanto do *Jornal do Conselho da Comunidade Negra de São Paulo* como *O Estado de São Paulo*, *Folha de São Paulo* e *Jornal da Tarde*, no período. Uma das primeiras notícias sobre a Mostra Internacional de São Paulo – Perfil da Literatura Negra foi publicada no caderno *Ilustrada* da *Folha de São Paulo*, semelhante a um evento de coluna social, conferindo um caráter oficial ao fato: “*MÁRIO COVAS e o secretário municipal de Cultura Gianfrancesco Guarnieri convidam para o coq de abertura da Mostra Internacional de São Paulo – Perfil da Literatura Negra, dia 20 de maio, no Centro Cultural São Paulo.*”³⁹ Dois dias depois, o evento é tratado de maneira mais substancial no mesmo jornal:

38 SEMOG, Éle. “A Intervenção de Poetas e Ficcionistas Negros no Processo de Participação Política” I Encontro de Poetas e Ficcionistas Negros Brasileiros (org.). *Criação Crioula, Nu Elefante Branco, Op. Cit.*, pp. 142-143 e 145.

39 MIRANDA, Tavares de. *Folha de São Paulo*, Ilustrada, 17 de maio de 1985, p. 38.

Durante a semana inteira, será a vez da intelectualidade negra do Brasil, Estados Unidos, África e América Central botar o preto no branco. De amanhã até o próximo domingo, o Centro Cultural São Paulo [...] será o palco dos debates do ciclo “O Perfil da Literatura Negra”, uma iniciativa da Secretaria Municipal de Cultura. Entre os debatedores, uma estrela: o romancista norte-americano James Baldwin, 61, autor de “Giovanni”. Mas estarão presentes também o herói angolano José Luandino Vieira, 50,[...] o moçambicano José Bernardo Honwana, 43,[...] e o senegalês Sembène Ousmane[sic], 62, [...] – todos lançados no Brasil pela Editora Ática[...]. O fórum será aberto amanhã pelo prefeito Mário Covas, com a presença do secretário Gianfrancesco Guarneri e diversos embaixadores de países africanos, mas o debate promete esquentar mesmo é a partir de terça-feira, com a discussão de temas como “A Literatura Negra como forma de resistência”, a partir de 20h30; “A recodificação do Mundo pelo Negro na Diáspora Através da Literatura” (quarta, mesmo horário); “O Estereótipo do Negro nos Meios de Comunicação” (quinta, a partir das 19horas); “Negritude, Conceitos e Caminhos” (sábado, começando às 10 horas da manhã) e “O Personagem Negro na Literatura” (às 15h30); e fechando o ciclo, “A Literatura Africana Pós-Independência” (domingo, 10h da manhã).⁴⁰

A reportagem mensura o evento como algo de proporção grande e dá maior destaque aos escritores estrangeiros. Além de Baldwin, traduzido ao longo dos anos 1960 e 80 no Brasil, os lusófonos (Vieira e Honwana) e o senegalês Sembène, publicados na

40 Em debate a Literatura Negra. *Folha de São Paulo*, Ilustrada, 19 de maio de 1985, p. 75. Baldwin foi traduzido no Brasil com os romances *Numa terra estranha* [Another Country], em 1965 pela editora Globo e *Giovanni* [*Giovanni's Room*], em 1981, pela Abril. Luandino Vieira inaugurou a coleção Autores Africanos com *A vida verdadeira de Domingos Xavier* [1979], da qual participam Honwana [*Nós matamos o cão tinhoso*, 1980] e Sembène [*A ordem de pagamento*, 1984]. Honwana foi alto funcionário do governo de Moçambique e Sembène é considerado o pai do cinema africano, a partir do filme *La noire de* [1966]. Todos os três últimos lutaram pela independência de seus países, além de Baldwin ter sido um notório ativista antirracista estadunidense.

Coleção Autores Africanos da Editora Ática, a partir de 1979. Todavia, em se tratando de um debate sobre literatura negra brasileira, onde estariam os escritores negros nacionais para discutir o assunto? O autor do texto na *Folha* parece não se importar com isso, mas não deixa de notar algo que julga singularmente importante:

Nem todos os debatedores, pelo menos entre os brasileiros, são negros, casos de professores como Antônio Cândido, Leo Gilson Ribeiro, Otávio Iam ni e outros. Guarnieri, também um dos debatedores, considera a “realidade multi-racial brasileira” ideal para um ciclo de debates.[...] Espera-se que sim, embora os temas propostos pareçam sugerir muito mais uma série de quiproquós acadêmicos, a serem tratados com o habitual sociologuês. Se isto se confirmar, a discussão sobre “o papel do negro” continuará em branco. [...] A esperança está na experiência dos escritores africanos convidados[...]⁴¹

Parte daquela esperança frustrou-se, dado o não comparecimento de James Baldwin e Luandino Vieira ao evento, em função de outros compromissos em seus países⁴². E nada mais foi escrito, no jornal, sobre Sembène ou Honwana, apesar da importância de ambos. Contudo, os debates se deram no primeiro dia, especialmente entre angolanos (Manoel Rui e Adriano Botelho), o crítico inglês David Brookshaw, o poeta negro estadunidense Haki Madhubuti e o escritor brasileiro Adão Ventura. De acordo com a reportagem, na entrevista coletiva, todos debatendo a tentativa de uma definição da ideia de Literatura Negra, o seu papel antirracista, a tarefa do escritor defensor dessa estética (luta contra a estrutura racista e a favor de um processo global de descolonização) ou, ainda, sobre as considerações em torno de Machado de Assis como autor negro de literatura negra (papel que lhe é negado na fala de

41 *Idem, Ibidem.*

42 A Literatura Negra define seu papel. *Folha de São Paulo, Ilustrada*, 21 de maio de 1985, p.34.

Brookshaw). O jornal *O Estado de São Paulo*, reportando o evento consegue fornecer mais informações sobre a presença dos escritores – especialmente os estrangeiros – e algo dos debates em que se envolveram:

Com o auditório lotado, o secretário municipal de Cultura, Gianfrancesco Guarnieri, instalou no Centro Cultural São Paulo o Perfil da Literatura Negra – Mostra Internacional de São Paulo.[...]Hoje os intelectuais brasileiros e estrangeiros convidados para participar do congresso discutem “Literatura e identidade”. Integra a mesa o escritor, poeta e ministro da Cultura da Costa do Marfim, Bernard Dadié, um dos precursores dos movimentos negros junto com outros dois intelectuais igualmente importantes, Leopold Sedar Senghor e Aimé Césaire. Além dele, participam o escritor caboverdiano Manuel Faustino, os brasileiros Muniz Sodré e Maria Aparecida Santilli, o norte-americano Michael Michel e o moçambicano Rui Nogar. Numa segunda etapa, o mesmo tema reunirá, entre outros, o angolano Manuel Rui Monteiro, o venezuelano José Marcial Ramos Guedez, Simone Scharwarbart (de Guadalupe), Alex La Guma (da África do Sul) e os brasileiros Helena Theodoro e Wanderley José Maria.⁴³

As críticas e desconfianças dos escritores negros brasileiros, com relação à sua invisibilidade e tratamento da política cultural do Estado, apontadas especialmente em *Criação Crioula* se justificam com os fatos selecionados pelas matéria de jornal. Não menos importante que o investimento para trazer escritores estrangeiros – construindo assim uma importante perspectiva da diáspora africana pelo mundo⁴⁴ – e situar o debate sobre a produção literária negra –

43 A Literatura Negra e a resistência dos povos. *O Estado de São Paulo*, 22 de maio de 1985, p. 13.

44 “[...]O embaixador de Togo no Brasil, Djababou Nana, disse que o evento falava ao coração de todos os companheiros e que a vinda desses irmãos era uma conquista para um mundo melhor.[...] estão expostas obras literárias como **Chão de Exílio**, de Antonio Cardoso (escritor

por negros e não-negros – seria fazer representar e ouvir os escritores negros brasileiros sobre o assunto. Embora o programa do evento tenha sido elaborado pela intelectual negra Thereza Santos⁴⁵, poucas vezes isso é mencionado (cedendo lugar aos nomes oficiais do secretário de Cultura, Guarnieri, do governador do Estado, Franco Montoro ou mesmo do prefeito Covas). Isso fica patente em outra matéria do jornal, onde há o fornecimento de mais informações sobre a participação brasileira.

[...]A brasileira Teresa Santos, organizadora principal do evento, abriu a coletiva falando da importância desta mostra internacional, especialmente para os escritores negros brasileiros que não conseguem publicar suas obras a não ser no âmbito da publicação independente. Teresa Santos afirmou ainda que não adianta esconder, a discriminação no Brasil convencionou que “o negro não pensa”. E sendo assim sua produção literária não interessa às editoras. Citou apenas alguns escritores negros que conseguiram furar este “cerco”, como Adão Ventura e Paulo Colina. Mas reconheceu que o panorama começa a mudar, com o interesse que a editora Roswitha Kempf vem mostrando pela produção negra e que a editora Ática já provou, editando no Brasil inúmeros romances africanos. [...]Teresa Santos, em seguida, apresentou os escritores presentes: os brasileiros Adão Ventura, Paulo Moraes, Jônatas Conceição da Silva (de Salvador) e Oliveira Silveira (de Porto Alegre); José Marcial Ramos Guedes, da Venezuela; Maximilian

angolano), *Black Gods and Kings*, do nigeriano Robert Farris Thompson e uma seleção de textos sobre o período pós independência de São Tomé e Príncipe, de 1975 a 1977[...]. Cf. Literatura Negra: aberta a discussão. *O Estado de São Paulo*, 21 de maio de 1985, s/p.

45 “Na Secretaria Municipal de Cultura, na gestão de Gianfrancesco Guarnieri, consegui realizar alguns projetos voltados para a periferia da cidade, e dois deles foram muito importantes para mim: “O I Perfil da Literatura Negra – Mostra Internacional de São Paulo”, em 1985, com a participação de escritores de Moçambique, Angola, Nigéria, Cabo Verde, Venezuela, Inglaterra, Uruguai, América do Norte e Portugal. Este projeto deu um panorama do que era produzido na literatura com temática negra, feita por brancos ou negros. A frequência em oito dias de palestras e debates foi muito boa, com uma média de 200 pessoas por debates.[...].” Ver: SANTOS, Thereza. *Malunga Thereza Santos: a história de vida de uma guerreira*. São Carlos: Edufscar, 2008, pp.100-101.

Laroshe [sic], do Haiti; Manoel Ruy Monteiro e Adriano Botelho de Vasconcellos, de Angola; e o americano Don Lee, que assina Haki R. Madhubuti. Presentes também, como convidados do congresso, o professor inglês David Brookshaw e a professora gaúcha Zilah Bernd.[...]⁴⁶

Desta maneira, a carta enviada a *O Estado de São Paulo* por um leitor e talvez escritor negro ganhasse concretude prática no trecho que se reproduz: “[...] Esperamos que a partir deste evento os meios de comunicação compreendam que não mais é possível continuar distorcendo uma realidade – a existência de uma História, de uma Cultura Negra no Mundo e particularmente em nosso país.”⁴⁷

Na cobertura final do evento, o jornal publicaria ainda duas matérias. A primeira, relatando o debate entre dois críticos literários estrangeiros, Manuel Zapata (Colômbia) e Maximilien Laroche (Haiti, radicado no Canadá, como professor na Universidade do Quebec), em que ambos, participantes da Mostra, tecem considerações comparativas sobre a realidade brasileira, a de seus países e da diáspora africana nas Américas.⁴⁸ A segunda, avaliava os resultados dos debates da semana, na opinião de Maria Aparecida Santilli e Octavio Ianni.⁴⁹ Ambos julgaram ser a experiência extremamente valorosa, apesar de eventuais problemas de organização, ausência de escritores ou os debates terem, por vezes, fugido do tema. Seria mais importante a adesão do público e a experiência democrática do debate sendo exercitada, após muitos anos de interdição.

É importante registrar a maneira como o Perfil da Literatura Negra foi noticiado pelo *Jornal do Conselho da Comunidade Negra de São Paulo*. Este periódico enfatizou a presença dos escritores negros nacionais com algum protagonismo, o que pode ser

⁴⁶ *Idem, Ibidem.*

⁴⁷ O perfil da literatura negra. *O Estado de São Paulo*, Dos Leitores, 24 de maio de 1985, p. 02. Carta de Alberto Melo.

⁴⁸ 19 Literatura Negra, tema de reflexão. *O Estado de São Paulo*, 25 de maio de 1985, p. 19

⁴⁹ Literatura negra, perfil deixa um saldo positivo. *O Estado de São Paulo*, 28 de maio de 1985, p. 16.

depreendido pela missão a que se propunha, dando menos destaque que as outras matérias aos escritores estrangeiros ou pesquisadores da história social e literária do negro no Brasil. Figuram, nesse lugar, os nomes de Abdias Nascimento, Thereza Santos, Oliveira Silveira, Oswaldo de Camargo, Domício Proença Filho e Éle Semog como exemplos de intelectuais negros refletindo sobre o seu labor artístico e as questões do seu grupo social:

O papel da Literatura tem sua especificidade no processo histórico. Ela realiza aquele diálogo mais íntimo junto ao ouvido, olhos e espírito do leitor ou público. Por ser arte de palavras tem um jeito peculiar de dialogar e propor visão de mundo, espalhando um humus muito especial que pode contribuir muito como fertilizante da recodificação. E ela tem sido uma das principais expressões do movimento negro, não só na atualidade mas também na sua história antiga. Este foi um trecho do trabalho apresentado pelo poeta e escritor gaúcho Oliveira Silveira, intitulado “A Recodificação do Mundo pelo Negro na Diáspora Através da Literatura”, apresentado dentro do Perfil da Literatura Negra, Mostra Internacional de São Paulo que aconteceu de 20 a 26 de maio, no Centro Cultural São Paulo. [...] A exemplo do texto citado acima e muitos outros de excelente qualidade, o evento foi sem dúvida alguma o mais importante acontecimento cultural, ligado à literatura, dos últimos 20 anos. Patrocinado pela Secretaria Municipal de Cultura, tendo a frente desses trabalhos a teatróloga Thereza Santos, que com uma equipe de profissionais competentíssimos, conseguiu um fato quase que inédito: lotar as salas do Centro Cultural por uma semana inteira, atraindo as atenções do público da Capital e do Interior, interessados em saber dos caminhos percorridos por escritores negros e brancos, através de seus trabalhos com relação à recodificação do mundo pelas palavras. Participaram especialistas renomados tanto do território nacional e internacional como Abdias do Nascimento, Gianfrancesco Guarneri (Secretário de Cultura do Município), Domício Proença, Ele Semog, Oswaldo de Camargo, Dom Lee e Michael Mitchel, dos

Estados Unidos, Maximiliem Larosche, do Haiti, entre outros. Não resta a menor dúvida que um grande passo foi dado, façamos votos que eventos dessa natureza não sejam atrações de 10 em 10 anos, mas que possam ocorrer pelo menos a cada dois anos, a fim de que o exercício da troca de experiências em todos os setores das atividades literárias contribuam para o enriquecimento e fortalecimento da atitude crítica perante a vida e o mundo.⁵⁰

A esperança do texto sobre a Mostra não prosperou. O evento não se repetiu, nem com a mesma amplitude ou participação, a não ser no ano seguinte, durante a programação da III Bienal Nestlé de Literatura. É possível rastrear o anúncio de um II Perfil da Literatura Negra em 1987, através de duas matérias publicadas no jornal *O Estado de São Paulo*, mas que não evidenciam o mesmo vigor de cobertura da programação demonstrado para a primeira edição do evento:

Começa amanhã e vai até o dia 22, no Centro Cultural São Paulo [...] o II Perfil da Literatura Negra – Mostra Internacional, que reunirá escritores brasileiros de mais de 15 países, todos negros para discutir a problemática do negro na arte e na cultura. O escritor Oswaldo de Camargo lançará durante o encontro o livro *O Negro Escrito*, que faz um apanhado da participação do negro na literatura desde 1650. O encontro é patrocinado pelo governo do estado de São Paulo, por intermédio da Secretaria de Estado da Cultura.⁵¹

Octávio Ianni, Diva Damato, Fernando A. Mourão, Paulo Colina (Brasil), David Brookshaw (Inglaterra), Manuel Zapata Olivella (Colômbia), Mazizi Kunene (África do Sul), Buschi Emecheta (Nigéria) e Rui Duarte (Angola)

⁵⁰ Mostra Internacional de Literatura. *Jornal do Conselho da Comunidade Negra*, São Paulo, ano I, n. 03, ago/set. 1985, p. 08.

⁵¹ Negros discutem a sua cultura. *O Estado de São Paulo*, Caderno 2, 15 de novembro de 1987, p. 05

são alguns dos nomes que estão hoje debatendo “A literatura como forma de resistência” dentro do programa do II Perfil da Literatura Negra. Os debates começam às 10h, na Sala Adoniran Barbosa, no Centro Cultural São Paulo[...]⁵²

Sem saber qual foi a programação completa do II Perfil⁵³, é difícil evidenciar cabalmente a secundarização, nas matérias d'*O Estado de São Paulo*, a presença dos escritores negros brasileiros nele. Por outro lado, pode-se afirmar que o destaque dado à presença estrangeira é visível, especialmente na segunda nota. Na primeira, o anúncio do livro de Oswaldo de Camargo pode ser entendido também como um dado interno, uma vez que o escritor era revisor e jornalista do Grupo Estado desde meados dos anos 1950 (Oswaldo atuava, à ocasião, na redação do Jornal da Tarde). Curioso que esta nota é intitulada como “Negros discutem a sua cultura”. O que antes, em 1985, era algo amplo e que foi louvado por ter tido como uma ampla adesão pública, a um ano dos debates sobre o Centenário da Abolição é caracterizado como algo endógeno, como se a literatura negra e sua história devessem interessar, tão somente, aos negros e seus defensores. Nada mais é noticiado sobre a segunda edição do Perfil, apesar de ter suscitado ao longo de cinco dias úteis.

E aquilo que foi uma semana de debates em 1985 converteu-se, em 1986, em um dia específico, durante a III Bienal Nestlé de Literatura, ocorrida no Centro de Convenções Rebouças na capital paulista. A Bienal, dedicada a revelar e premiar novos talentos literários, além de promover debates, entre os dias 07 e 11 de julho de 1986, abrigou o Seminário de Literatura Brasileira. As seções dedicadas a “O Negro na Literatura Brasileira” ocorreram ao longo do dia 09 de julho. Na parte da manhã, o expositor foi o jornalista e

52 Literatura Negra. *O Estado de São Paulo*, Caderno 2, 21 de novembro de 1987, p. 6.

53 Thereza Santos menciona muito rapidamente o segundo evento em suas memórias: “Foram 14 projetos dentro do ‘Consciência e Liberdade’, de novembro de 1987 a novembro de 1988. Começamos com o ‘II Perfil da Literatura Negra – Mostra Internacional de São Paulo’, com a maioria dos participantes da primeira edição e outros escritores e intelectuais nacionais e internacionais, como os brasilianistas Michael Michel e Ângela Guillian”. SANTOS, Thereza. *Op. Cit.* p. 101.

crítico de literatura Leo Gilson Ribeiro. O coordenador da mesa foi Duílio Gomes e os debatedores eram o escritor negro Abelardo Rodrigues e os cientistas sociais Clóvis Moura, Joel Rufino dos Santos e Octávio Ianni. Na seção da tarde, criou-se o espaço para os “Depoentes”, para o qual foram convidados os escritores Adão Ventura, Audálio Dantas, Éle Semog, Oliveira Silveira, Oswaldo de Camargo, Paulo Colina e Ruth Guimarães.⁵⁴ Necessário dizer que Dantas nunca se afirmou como um escritor negro mas como o descobridor de Carolina Maria de Jesus (1914-1977) e organizador das notas que se tornariam o *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*(1960). Ruth Guimarães (1920-1914) foi uma escritora negra que jamais defendeu a estética negra como uma ética criativa denominada Literatura Negra, o que não significou descaso, de sua parte, com a pesquisa sobre temas e defesa das questões negras. Os outros escritores, na seção de Depoentes, todos eram ativistas da Literatura Negra Brasileira. A reunião desses nomes provocou discussões, pelo menos na primeira seção, como se pode observar do relato abaixo:

Existe racismo na literatura brasileira e todo o monopólio cultural está nas mãos dos brancos[...] O autor do raciocínio é o escritor, ensaísta e sociólogo Clóvis Moura que participou ontem de manhã, do terceiro debate (O Negro na Literatura Brasileira)[...] Na plateia alguns dos mais ativos escritores negros do país, como Arnaldo Xavier, Paulo Colina, Adão Ventura e Oswaldo de Camargo, observavam o debate que, para eles, não interfere na má vontade em analisar a literatura que produzem. “No todo, não achei o debate bom. Os debatedores brancos sempre tentam atuar como conselheiros culturais para a gente e, por maior solidariedade que exista com a nossa causa, sempre

⁵⁴ Propaganda da III Bienal Nestlé de Literatura em *O Estado de São Paulo*, Caderno 2, 08 de junho de 1986, p. 8.

“existe um filtro étnico racista”, disse Arnaldo Xavier.[...]⁵⁵

No tocante a Bienal Nestlé, a matéria publicada no *Jornal do Conselho da Comunidade Negra de São Paulo* traz sutilmente as divergências sobre um ponto já apresentado neste artigo e discutido pelos escritores negros no livro *Criação Crioula, Nu Elefante Branco*: o desencontro programático de autores e críticos em torno daquela ideia, permanentemente em debate⁵⁶. O excerto da matéria é longo, mas sua reprodução é válida:

A importância e o caráter específico da literatura negra fizeram-na merecer um dia de debates e estudos na 3ª Bienal Nestlé de Literatura Brasileira, realizada em julho, no Centro de Convenções Rebouças, com a participação de alguns dos mais importantes escritores brasileiros do momento.[...] Os trabalhos começaram pela manhã, com uma mesa composta por Leo Gilson Ribeiro, Clóvis Moura, Abelardo Rodrigues e Otávio Ianni (sic). Ribeiro, crítico literário do Jornal da Tarde, falou da tentativa de branqueamento da sociedade brasileira iniciada no começo do século, o que levou a um abafamento da cultura negra, com reflexos na literatura brasileira. Nessa mesma linha de raciocínio, o escritor, poeta e sociólogo Clóvis Moura declarou que o negro nunca é visto como herói, na literatura oficial. E o professor e escritor Otávio Ianni ressaltou que o escritor negro precisa resgatar a verdadeira história brasileira, apresentada até agora, sempre do ponto de vista da cultura da classe dominante. [...] À tarde, o numeroso e interessado público voltou a lotar o auditório do Centro de Convenções Rebouças, para ouvir os depoimentos de escritores negros. Sentaram-se à mesa Audálio Dantas, Adão Ventura, Ele

⁵⁵ SOARES, Ricardo. Páginas negras da literatura. *O Estado de São Paulo*, Caderno 2, 10 de julho de 1986, p. 7.

⁵⁶ Literatura Negra na 3ª Bienal Nestlé.” *Jornal do Conselho da Comunidade Negra*, São Paulo, ano II, n.6, junho/julho 1986, p. 12.

Semog, Oswaldo de Camargo, Oliveira Silveira, Paulo Colina e Ruth Guimarães. À exceção de Dantas, que falou sobre a escritora negra Carolina Maria de Jesus, autora de Quarto de Despejo, descoberta por ele há vinte anos na favela do Canindé (sic), em São Paulo, os escritores falaram de suas obras e de suas experiências literárias. Poetas de produção independente, e que se envolvem em todos os momentos da feitura do livro, desde a impressão até a divulgação, eis a característica comum a esses escritores. Paulo Colina, poeta e tradutor, organizador da antologia AXÉ, de poetas negros, disse que gostaria de ver mais prosadores negros. Entretanto, ele mesmo, a princípio um ficcionista, aderiu à poesia por sentir que há coisas que só se pode dizer através dela. [...]Para Oliveira Silveira, poeta gaúcho, com sete livros publicados, a literatura negra é a que está comprometida com a veiculação de dados culturais referentes ao negro. Já Paulo Colina prefere falar de uma literatura afro-brasileira, que diga o que somos e o que não queremos ser. Oswaldo de Camargo, paulista de Bragança, poeta e jornalista, um dos decanos dos escritores negros atuais, é de opinião que a literatura negra é uma tentativa de prosseguirmos sendo nós mesmos. Ruth Guimarães, que ressaltou ser professora, estabeleceu a diferença entre a literatura do negro, onde o mesmo é sujeito, e a literatura sobre o negro, onde é objeto das ações. Para o carioca Ele Semog, a literatura negra é a que apresenta a oralidade, a ginga e a resistência próprias do negro. É a que visa ao aperfeiçoamento da cultura negra, independente de quem a faz.[...]As intervenções mais marcantes da tarde foram as de Ruth Guimarães e Ele Semog. Ruth, que se definiu mulher, negra e caipira, deu depoimento altamente otimista, embora marcado pelo realismo. Depois de dizer que a máquina de escrever é a sua arma, afirmou que é totalmente livre, e que conquistou cada centímetro de seu espaço. Disse ainda que seus personagens negros são feitos de pedra e de aço, e que por meio de sua literatura ou mesmo falando a platéias como aquela, pregava sempre o orgulho: Nós estamos aqui. Queiram ou não. Só falta sermos o povo brasileiro. Para Ruth, lugar de negro é em todos os lugares, principalmente a escola. E indagou: sem escola,

sem orgulho e sem um livro nas mãos, o que nos resta? Ele Semog lembrou que os coletivos de escritores negros ainda não estão reunindo como devia, e que ainda há muito que lutar contra os capitães de mato da criação. Ressalvou, porém, que o livro acima de ser um instrumento ideológico, deve ser uma obra de arte. E que o grupo a que pertence, no Rio de Janeiro, o NEGRICIA, pretende estabelecer, acima de tudo, uma estética desgarrada do eurocentrismo.[...] Apesar da reclamada ausência de outras escritoras negras e de pelo menos um representante do grupo Quilomboje, uma das mais importantes experiências no gênero, no Brasil, o dia de debates sobre literatura negra, dentro da 3ª Bienal Nestlé de Literatura Brasileira, foi dos mais produtivos. Espera-se que outras iniciativas nesse sentido sejam tomadas, bem como que haja continuidade deste trabalho.

Em ambos os eventos, as ausências dos escritores do Quilomboje, como coletivo [Cuti, Abílio Ferreira, Esmeralda Ribeiro, Oubi Inaê Kibuko, Míriam Alves, Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa e Sônia Conceição] foi perceptível. Pode-se argumentar que, pelo tamanho do grupo, seria difícil inseri-los como um todo. Mas ao menos um ou dois membros seriam possíveis. Trata-se do terreno de disputas de legitimidade discursiva sobre os sentidos da literatura negra, estabelecido nos anos 1980, entre escritores (mais velhos e jovens ativistas), críticos literários e membros da política cultural. Pouco mais de vinte anos após os fatos, os atuais coordenadores do Quilomboje [Barbosa e Ribeiro⁵⁷] rememoram

⁵⁷ **Esmeralda Ribeiro:** “[...]o ‘Perfil’ foi a Tereza, né? Tereza Santos. Ela só fez porque tinha uma produção, tinha autores pra mostrar. Eu acho que foi muito rico. Pra nós foi riquíssimo. Um período muito bom, no sentido da divulgação, da discussão, de trazer também mais acadêmicos, críticos, a academia, na verdade.” **Márcio Barbosa:** “[...]Eu acho que foi uma coisa de você colocar caminhos, eu tinha uma concepção, a Esmeralda tinha outra, o Oswaldo tinha outra, o Cuti tinha outra, e foram mil ideias que fervilhavam. Foi legal, porque a gente começou a ditar algumas coisas aí. E o “Perfil”, cara, eu acho que surgiu um pouco dessas discussões todas, dessa agitação toda. Por outro lado, a gente não foi convidado pro “Perfil”, pra participar como palestrante, pra estar falando na mesa. A gente ficou um pouco, o Quilomboje ficou meio que à parte desse processo. Tanto que a gente ficou até admirado, né? Pô, um Perfil internacional... Teve escritores angolanos, moçambicanos e tal. E foi bacana, a gente participou lá, estivemos todos os

aqueles eventos com saldo muito positivo, mesmo com os desencontros, disputas e percalços. O debate e a visibilidade sobre a literatura, os intelectuais e o grupo social negros estava acima disso tudo.

Conclusão

Pelo que tentou demonstrar ao longo do artigo, houve uma ambiência intelectual e política extremamente favorável ao debate e circulação de ideias sobre o grupo social negro e acerca de sua literatura. Isso congregou intelectuais, negros e não-negros, que por vezes estabeleceram alianças políticas e culturais, seja para organização de eventos, publicação de livros ou debates públicos. Num cenário de progressiva abertura política, tais fatos, obras e ideias colocam em evidência a vitalidade do associativismo político e intelectual negro, bem como a importância da questão racial no Brasil, em meio à última ditadura civil-militar (1964-1985).

Caso isso não seja levado em consideração, fica difícil explicar como os sujeitos sociais, os eventos narrados e as publicações citadas foram possíveis, apesar de frequentemente ignorados pela historiografia que se ocupa do período ditatorial, da produção da literatura marginal dos anos 1970 ou mesmo do debate sobre a questão racial. O ano de 1978 é considerado um marco do ressurgimento do movimento negro no Brasil – por assumir a ressignificação simbólica do 20 de novembro como data de luta do grupo negro, pela fundação do Movimento Negro Unificado ou pela criação de coletivos como os *Cadernos Negros*. Todavia, as ideias possuem força social e devem ser rastreadas em seus percursos. As décadas progressas não foram estéreis ou desertificadas, mesmo apesar do golpe de 1964, que desmobilizou associações como a Associação Cultural do Negro. E tal força social das ideias também

dias..." Entrevistas com Esmeralda Ribeiro e Márcio Barbosa, concedidas a Mário Augusto M. Da Silva e Vinebaldo Aleixo de Souza Filho, em 26/02/2010.

devem ser debatidas enquanto consequências. A confluência de militantes velhos e novos, as circunstâncias *em torno de 1978* podem ser explicativas para o desenrolar da década de 1980. Desta maneira, por mais extraordinário que possa se apresentar, o período em tela não é exatamente excepcional, mas sim a resultante de uma longa discussão e atuação de diferentes sujeitos na história do associativismo político cultural negro, especialmente em São Paulo.

Outro destaque é a importância do Perfil da Literatura Negra e dos debates na III Bienal Nestlé. Mesmo com os problemas apontados, não se pode ignorar a importância de se reunir os intelectuais e escritores enfocados, para discutir, num primeiro plano, a perspectiva diáspórica da presença africana e negra em outros continentes, extraíndo daí um saldo em termos de literatura e política. De outro ângulo, a possibilidade de se debater a história social e literária negra e também ouvir seus intelectuais deve ser interpretado como algo de valor. Tratava-se de uma conjuntura de recém saída de mais um período de abuso de poder institucional.

Dada a história brasileira, assumir e/ou colocar em discussão a existência de racismo, preconceito, discriminação racial; ou mesmo respeitar a fala do negro como intelectual não faz parte de um repertório convencional. Esse debate é tão somente suscitado neste artigo. Pesquisas mais profundas sobre esse momento e aqueles eventos necessitam ser mais e melhor elaboradas, especialmente se valendo do uso de fontes e metodologia de História Oral, uma vez que os documentos ou jornais à disposição são escassos e os eventos aniversariam já algo em torno de três décadas de acontecimento, com o falecimento de alguns de seus protagonistas (Adão Ventura, Thereza Santos, Arnaldo Xavier, Jônatas Conceição, Paulo Colina, Oliveira Silveira, Ruth Guimarães, Octávio Ianni, Gianfrancesco Guarneri, Leo Gilson Ribeiro entre outros).

RECEBIDO EM: 02/01/2016
APROVADO EM: 19/04/2016

REDEMOCRATIZANDO NA RAÇA: SOBRE MEMÓRIAS, INTELECTUAIS NEGROS E MOVIMENTOS SOCIAIS CONTEMPORÂNEOS (NOTAS DE PESQUISA)

Re-democratizing race: memories, black intellectuals and contemporary social movements (research notes)

*Sandra Martins, Togo Ioruba (Gerson Theodoro) e Flávio Gomes**

RESUMO

Neste artigo, apresentamos uma agenda de pesquisa, sugerindo a articulação de uma história do Brasil contemporâneo com as mobilizações anti-racismo. Avaliamos uma *história do tempo presente*, considerando as interfaces entre mobilização, memória, intelectuais e organizações do movimento social. Com destaque para uma conexão historiográfica entre os estudos a respeito de ditadura militar, movimento estudantil e redemocratização com a mobilização antirracista das décadas de 60 e 70, com a polifonia de intelectuais negros e suas organizações. Segundo a base teórica de estudos que conectam memória e história propomos uma abordagem sobre a formação da Sociedade Brasil África (SINBA), do Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN), do Grupo de Trabalho André Rebouças (GTAR) e do Centro de Estudos Brasil-África (CEBA). Um dos objetivos desta pesquisa é organizar tais acervos e entender a composição deles para os antigos militantes e fundadores. Na pesquisa em andamento sobre o GTAR já localizamos a originalidade da sua constituição propondo uma pauta de reflexões na universidade brasileira desde a década de 70.

Palavras-chave: redemocratização; movimento antirracista; movimentos sociais.

* Gerson Theodoro (também assina Togo Ioruba) é aluno do Doutorado, Sandra Martins aluna do Mestrado em História Comparada e Flávio Gomes, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ABSTRACT

This paper presents a research agenda suggesting a link between a history of contemporary Brazil and anti-racist movements. We evaluate a *history of the present*, considering the interfaces between mobilization, memory, intellectuals and organizations involved in social movements. We underscore a historiographic connection between studies of the military dictatorship, the student movement and redemocratization, and the anti-racist movement of the 1960s and 70s, with a polyp hony of black intellectuals and their organizations. Following the theoretical basis for studies connecting memory and history, we propose an approach to the formation of the Brazil Africa Society (SINBA), the Institute for Studies of Black Cultures (IPCN), the André Rebouças Work Group (GTAR) and the Center for Brazil-Africa Studies (CEBA). One of the aims of this study is to organize these archives and understand their composition for former activists and founders. In the ongoing study about the GTAR, we have already noted the originality of its constitution, proposing an agenda for reflection in Brazilian universities since the 1970s.

Keywords: redemocratization; anti-racist movement; social movements

Nestas notas de pesquisa sugerimos a articulação de uma história do Brasil contemporâneo com as mobilizações anti-racismo. Não desqualificando a longa tradição sociológica brasileira sobre pensamento social e a ideia de raça e nem desconsiderando os estudos culturalistas de uma importante geração de antropólogos, pensamos fundamentalmente numa *história do tempo presente*, considerando as interfaces entre mobilização, memória, intelectuais e organizações do movimento social. Nossa argumentação também destaca a necessidade de uma conexão historiográfica entre os estudos a respeito de ditadura militar, movimento estudantil e redemocratização com a mobilização antirracista das décadas de 60 e 70.¹ Mais do que a polifonia de intelectuais negros e suas organizações, podemos investir sobre a produção da memória destes processos com base nos registros produzidos por organizações, entidades e grupos dos movimentos

¹ MITCHELL, Michael. *Racial consciousness and the political attitudes and behavior of Blacks in São Paulo, Brazil*. Michigan: University of Michigan Press, 1977 e MITCHELL, Michael. *Blacks and the abertura democrática*. In: Fontaine, Pierre M. (ed.) *Race, class and power in Brazil*. Los Angeles: Center for Afro-American Studies, UCLA, 1985

sociais da época. Com tais perspectivas avaliamos exatamente os silêncios da historiografia ao isolar tais temas.² Antes que ensaio teórico ou resultados de uma investigação este artigo apresenta uma agenda de pesquisa em construção.

Esquecidos e o pensamento ausente: a experiência da (na) reflexão

É possível resgatar alguns intelectuais negros nos anos 70. Ao se falar em *movimento negro*, nos remetemos à idéia de *identidade racial*. Recuperamos aqui o pensamento de Eduardo de Oliveira e Oliveira, um dos mais destacados intelectuais no alvorecer dos anos 70, que influenciaria toda uma geração com suas reflexões. Segundo ele o intelectual negro tinha uma dupla tarefa: autodescolonização/construção e produção de saberes, aplicando um pouco dos conhecimentos do *branco*, porém, procurando usar o conteúdo da experiência do próprio *negro* em cada área de atuação. Para isso, caberia tomar conhecimento e consciência de seu grupo. Saber de sua libertação social, cultural, política e econômica não seria possível sem uma teoria das condições dessa libertação. Precisaria compreender que no interior das diversas formas da ideologia dominante o conhecimento científico tinha se tornado objeto de poder. E mais: a transmissão desse mesmo conhecimento era uma apropriação de classe: burguesa ou proletária. Ou seja, vivia-se num mundo onde identidade étnica e classe social eram primordiais. É dentro deste contexto, que avaliou Oliveira, ser impossível para o intelectual negro manter uma suposta neutralidade valorativa. Argumentava como vital o surgimento de uma *sociologia negra*. Esta evocada como reação ao viés de uma sociologia hegemônica no então mundo acadêmico.

² FLORES, Elio Chaves. Jacobinismo negro: lutas políticas e práticas emancipatórias (1930-1964). In: Ferreira, Jorge; Reis, Daniel Aarão. *As esquerdas no Brasil*. vol. 1 (A formação das tradições: 1889-1945). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 493-537.

Embora nem sempre explicitadas, as idéias lançadas por Oliveira no final da década de 70 propunham um esboço na construção de novos modelos teóricos que contemplassem as experiências afrodescendentes. Os intelectuais negros deveriam ter a consciência de que os problemas e soluções em torno da questão racial, mais do que sociológicos eram de natureza política. Seria necessário entender o que significava ser negro no Brasil, entre memória, passado e expectativas de transformação.³ No lugar do discurso de vitimização do negro que o colocava na condição subalterna ou tentava humanizá-lo pelo sofrimento, Oliveira destacava na ocasião a importância de uma abordagem histórica, levando em conta os impactos da escravização e da pós-abolição. Os sentidos econômicos, culturais e sociais deveriam ser inquiridos. Ainda no início dos anos 80, outro intelectual negro (uma mulher) de grande influência chamaria a atenção para os aspectos psicológicos da exclusão racial. Para Neusa Santos o autoconhecimento que Oliveira argumentava era a necessidade de reconhecimento do estrago feito na psique do negro para “livrar-se da concepção tradicionalista que o definia econômica, política e socialmente como inferior e submisso, e não possuindo outra concepção positiva de si mesmo, ele viu-se obrigado a tomar o branco como modelo de identidade, para estruturar suas estratégias de ascensão social”.⁴ A base hierarquizada da sociedade brasileira – com sua tradição escravista – tinha definido o lugar do negro: escravo, coisa, inferior, subalterno, negativo etc.⁵ Com o século XX e a modernização das relações de trabalho não

3 OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Etnia e compromisso cultural. In: Grupo Cultural André Rebouças (org.). *Semana de estudos sobre a 357 contribuição do negro na formação social brasileira*, 2, Niterói, UFF, 1977, pp. 22-28.

4 Interessante considerar as reflexões de outro intelectual negro desta geração: CARDOSO, Hamilton. *A questão étnica e os movimentos sociais*. Proposta, vol. 15, nº 51, 1991, p. 26-27 e CARDOSO, Hamilton. *Limites do confronto racial e aspectos da experiência negra no Brasil – reflexões*. In: Sader, Emir (org.). *Movimentos sociais na transição democrática*. São Paulo: Cortez, 1987.

5 Em meados da década de 90 Joel Rufino retomaria a questão em SANTOS, Joel Rufino dos. “O negro como lugar”. In: Raça, Ciência e Sociedade. Marcos Chor Maio & Ricardo Ventura Santos (organizadores). Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996

houve necessariamente mudanças sociais.⁶ As formas de exclusão ganhariam seus discursos racialistas – mesmo pelo silêncio da questão racial – na explicação da modernidade do Brasil.⁷

É necessário recuperar as reflexões de alguns intelectuais negros e a base de um pensamento social que influenciaria as primeiras gerações que lideraram os movimentos sociais de luta antiracista no período da redemocratização. Na crítica deles – seja na dimensão sociológica ou psicológica – a população negra (seus protagonistas) alardeada sobre a sua exclusão não teria direito (qualidades/competência) a pensar em pensar. Qual seja, a sua reflexão seria desqualificada, sequer reconhecida e/ou transformada em denúncia. Legítima, aparentemente coerente, mas tão somente denúncia. Não poucas vezes estaria impotente quanto a alterar o seu cotidiano com um discurso racialista. Esta geração de intelectuais negros do período da redemocratização gastou uma energia considerável para refletir sobre a existência (e superação) da desigualdade racial e suas bases diante de uma sociedade – parte da qual produtora de pensamento social (acadêmico) hegemônico – que sequer admitia o racismo, para além do seu caráter não sistêmico. A suposta idéia da não coesão ou identidade racial era evocada. Neusa Santos destacava – uma voz quase isolada – como a suposta inexistência de barreiras de cor e de segregação racial associada à ideologia do embranquecimento eram transformados em ingredientes vitais para o desestímulo à solidariedade do negro, cuja referência de grupo de origem era sempre negativa.⁸

Embora nem sempre conectadas, as experiências de reflexão de alguns intelectuais negros se cruzaram com alguns movimentos sociais, mobilizações, organizações políticas no período da redemocratização.⁹ Além disso, muitos destes movimentos sociais

6 Ver: CUNHA, Silvio Humberto Passos da. Um retrato fiel da Bahia: sociedade-racismo-economia na transição para o trabalho livre no Recôncavo açucareiro, 1871-1902. Tese de Doutorado em Economia, Instituto de Economia, UNICAMP, 2004

7 PAIXÃO, Marcelo. A Lenda da Modernidade encantada: por uma crítica ao pensamento social brasileiro sobre relações raciais e projeto de Estado-Nação. Curitiba, Editora CRV, 2014

8 SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se Negro*. Ed. Graal. 1983, pp. 22

9 Para o debate nas décadas de 40 e 50 ver: GOMES, Flávio dos Santos. Em torno da herança: do escravo-coisa ao escravo-massa (a escravidão nos estudos de relações raciais no Brasil). In: Villas Boas, Gláucia; Maio, Marcos Chor (orgs.). *Ideias de modernidade e sociologia no Brasil*:

negros – sob formas diversas e ainda pouco conhecidas -- constituíram um espaço público para além do sistema de representação partidária e/ou de organizações de esquerda, parte das quais na clandestinidade. Ao tomar para si – protagonismo da ação e da reflexão -- as decisões que afetavam as suas condições de existência alargariam a própria noção de política, politizando múltiplas esferas do cotidiano ainda cristalizadas. A questão racial invadiria – não necessariamente seria chamada – a agenda da redemocratização. Embora ainda existam poucos estudos a respeito, ao lutar pela democracia no campo da vida social, onde a população trabalhadora estava diretamente vinculada – fábricas, serviços públicos, sindicatos, bairros; os movimentos sociais negros transformaram-se em novos sujeitos políticos.¹⁰ Segundo Cardoso, o diferencial entre o *movimento negro* e o conjunto das demais mobilizações sociais e populares que emergiram no Brasil nos anos 1970 era a história. Para a população negra, o cotidiano de opressão era determinado pela estrutura do racismo. Não bastava ter ascensão socioeconômica para não ser discriminado: o racismo institucional impunha a construção de pequenos hiatos com a probabilidade de excepcionalidades, que levava ao individualismo e a não-percepção coletiva. Em busca do coletivo, várias faces e formas de *movimentos negros* vão procurar na história a chave para compreender a realidade da população negra brasileira.¹¹ Impelido pela necessidade de rejeitar

Ensaios sobre Luiz Aguiar Costa Pinto. Porto Alegre: Editora da UFRS, 1999, pp. 125-144. Os mais importantes estudos que recuperam estes movimentos sociais a partir dos anos 50 são: MOURA, Clóvis. *Organizações negras*. In: Singer, Paul; Brant, Vinicius Caldeira (orgs). São Paulo: o povo em movimento. Petrópolis/RJ:Vozes/CEBRAP, 1980, pp. 143-175 e NASCIMENTO, Abdias. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

¹⁰CARDOSO, Marcos. *Movimento Negro em Belo Horizonte:1978-1998*, Mazza Edições, 2002, p. 17. Para uma perspectiva mais ampla, ver autores como: ANDREWS, George Reid. *O protesto político negro em São Paulo (1888-1988)*. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, nº 21, 1991, p. 27-48; GOMES, Flávio dos Santos. *Negros e política (1888-1937)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005; HANCHARD, Michael. *Orfeu e poder. Movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo, 1945-1988*. Rio de Janeiro, EduERJ, 2001 e SIQUEIRA, José Jorge. *Entre Orfeu e Xangô, A Emergência de Uma Nova Consciência Sobre a Questão do Negro no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas, 2006

¹¹ CUNHA JR., Henrique. *As estratégias de combate ao racismo, movimentos negros na escola, na universidade e no pensamento brasileiro*. In: Munanga, Kabengele (org.). Estratégias e políticas de combate à discriminação racial. São Paulo: Edusp. 1996; GONÇALVES, Luiz Alberto de Oliveira. *Os movimentos negros no Brasil: construindo atores sociopolíticos*. Revista Brasileira de Educação, nº 9, 1998; JESUS, Ilma Fátima de. *O pensamento do MNU – Movimento Negro*

a história oficial na construção de uma nova interpretação da sua trajetória, é que o *movimento negro* distinguiu-se dos demais movimentos sociais e populares.¹²

GTAR E O COMEÇO DO INÍCIO: ENTRE SONS E VOZES

Em meados dos nos 70, as reflexões de Eduardo de Oliveira e Oliveira e de Beatriz Nascimento – historiadora e destacada intelectual negra da sua geração -- embasariam a criação do Grupo de Trabalho André Rebouças (GTAR): a preocupação de jovens intelectuais afrodescendentes de proporem – no interior da Universidade pública -- a formação de grupo de estudo voltado para as questões relativas ao negro no Brasil, dentro de uma abordagem das relações raciais. Na ocasião, tal grupo -- junto com outras entidades dos movimentos negros – começaria a por em prática a produção de uma “sociologia negra para a afirmação da identidade racial e do grupo no cenário político-cultural brasileiro”, para a transformação da realidade da sociedade brasileira.¹³

Unificado. In: Barbosa, Lúcia M. de A.; Silva, Petronilha B. G. e (orgs.). *O pensamento negro em educação no Brasil: expressões do movimento negro.* São Carlos, SP: Ed. da UFSCar. 1997; KOSSLING, Karin Sant'Anna. *As lutas anti-racistas de afro-descendentes sob vigilância do DEOPS/SP (1964-1983).* Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia. Letras e Ciências Humanas, 2007; LOPES, Maria Aparecida de Oliveira.. *História e memória do negro em São Paulo: efemérides, símbolos e identidade (1945-1978).* Tese de Doutorado. Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2007; NASCIMENTO, Maria Ercília do. *A estratégia da desigualdade: o movimento negro nos anos 70.* São Paulo: PUC-SP. 1989; PEREIRA. Amílcar Araújo. *O Mundo Negro, Relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil.* Rio de Janeiro. Pallas: Paperj. 2013; PINTO, Regina P. *O movimento negro em São Paulo: luta e identidade.* Tese (doutorado em Antropologia). São Paulo:USP. 1993; SILVA, J. C. da. *Histórias de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia.* In: Reis, João J. Reis, (ed.). Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense. 1988 e SILVA, Jônatas C. da. *História de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia.* In: Movimento Negro Unificado. 1978-1988. 10 anos de lutas contra o racismo. São Paulo: Confraria do Livro. 1988.

12 CARDOSO, Marcos. *Movimento Negro em Belo Horizonte: 1978-1998.* Mazza Edições. 2002, pp. 14

13 OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. pp. 26

As memórias sobre tal cenário, impasses, organizações e expectativas oferecem um rico painel sobre uma face ainda pouco conhecida da redemocratização. Recuperam-se as experiências de mobilização de universitários cariocas nas décadas de 70 e 80 considerando o GTAR (Grupo de Trabalhos André Rebouças), coletivo criado na Universidade Federal Fluminense (UFF). É possível analisar o protagonismo de uma geração ao fomentar reflexões sobre a questão do racismo no interior da universidade. Através de seminários e publicações, o GTAR foi uma organização pioneira de intervenção acadêmica e intelectual. Criado em 1975, por jovens negros de diversos cursos de graduação da UFF, o GTAR conquistaria um original espaço para estudos, debate público e mobilização. Ao analisar a experiência desta desconhecida intelectualidade e suas organizações, por meio dos depoimentos dos seus fundadores, ativistas, simpatizantes e outros tantos contemporâneos recupera-se inicialmente a sua própria memória a partir da documentação da sua institucionalização (atas, relatórios, eventos, fotografias, boletins).

Na memória resgatada entre depoimentos, entrevistas e outros registros mergulhamos nos anos 70. Uma pequena geração de negros e negras adentrava a universidade entre olhares da invisibilidade. A inquietude da juventude da época tinha pautas próprias, que ainda precisamos conhecer mais. Na UFF em fins de 1972, começaram então alguns encontros de estudantes negros. No início, um pouco mais de uma dezena de alunos, gradativamente o número foi aumentando. Por meio de dinâmica de grupo, os jovens discutiam a questão racial e a história do negro no Brasil com apoio de textos. Ao longo da semana, alguns textos eram preparados para serem discutidos na semana seguinte. Há indicações ali da leitura de livro de Abdiás do Nascimento, de Clovis Moura e de questões relativas ao protesto escravo, assim como o texto de Frantz Fanon (*Os Condenados da Terra*) e sobre movimentos de libertação de povos africanos. Em parte eram temas proibidos no debate público da

ocasião, sem falar de livros e informações censuradas devido a repressão do regime militar brasileiro.¹⁴

A nomeação do grupo como GTAR surgiu da necessidade de se organizarem juridicamente em consequência do reconhecimento pelo Ministério da Educação e Cultura da IV Semana de Estudos sobre a Contribuição do Negro na Sociedade Brasileira, em 12 de setembro de 1978. Nasceria assim, o Grupo de Trabalhos André Rebouças (GTAR): sociedade civil sem finalidade lucrativa; de duração indeterminada; incorporando intelectuais, ex-alunos da UFF e alunos negros que participavam das Semanas de Estudos. Conforme determinado em seu estatuto, o GTAR passou a ser composto por Diretoria, Conselho Diretor Permanente e Assembléia Geral.

“Era mais importante para nós, universitários, o nome de André Pinto Rebouças, do que o de Luiz Gama. Por mostrar que apesar da escravidão e preconceito e do diminuto quantitativo, o negro chegou a ser doutor. Para desmistificar os que as pessoas falavam que negro não podia ser doutor, isso em 1975. Falam até hoje que negro não pode ser doutor. O GTAR vira Grupo de Trabalho André Rebouças porque é uma forma de você maquiar o caráter político. Porque não podia colocar outro nome, era o nome que nós conseguimos furar a malha da repressão”.

Através da “Semana de Estudos” e diversas outras atividades, o GTAR foi procurando atuar junto à comunidade negra na sua conscientização, para que finalmente se resgate uma dívida histórica que a sociedade brasileira tem para com o elemento afro-brasileiro.¹⁵

Mas outros cenários de influência e reflexão surgiram. Com destaque ocorreriam as semanas afro-brasileiras, no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro, em 1974, organizadas pela recém-criada

14 MONTEIRO, Helene. *O ressurgimento do Movimento Negro no Rio de Janeiro na década de 70*. Dissertação de Mestrado na UFRJ. Rio de Janeiro. 1991, pp. 55

15 Boletim do GTAR, novembro de 1985, Ano IV

Sociedade de Estudos da Cultura Negra da Bahia (SECNEB). Na ocasião o surgimento do CEAA (Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes) serviria como influência e posteriormente conexão de personagens, ativistas e pensamentos. Logo se transformaria num importante espaço de difusão de informações que aliada a outras fontes (de lazer, familiar e religioso) vieram a possibilitar a construção de novos saberes cujo objetivo era o estudo do negro na sociedade brasileira. Durante alguns anos, o CEAA desempenhou um papel importante na formação teórica sobre a questão africana e a sua consequente articulação com as relações raciais brasileira, principalmente quanto a bibliografia disponível.¹⁶ Aqueles primeiros encontros, para muitos, tiveram uma função de autoconhecimento, tanto para pesquisadores e universitários, como para estudantes secundaristas, pois, ao mesmo tempo em que possibilitava uma compreensão de como atuava a discriminação racial, era igualmente um espaço para expressarem suas expectativas sobre o tema. Para Sebastião Soares, na ocasião estudante secundarista, essas concepções são cristalinas:

Eu considero que ali era uma efervescência de jovens de discutir os rumos até da própria vida, no que diz respeito ao que era você ser negro no Brasil. Eu, desde 1972, ia participar de algumas discussões, ora no Afro-Asiático, na Praça XV ou em Ipanema, e também em algumas rodas de conversas na Adega Pérola, em Copacabana. Então lá a gente via um grupo de negros que fizeram contraste no Rio de Janeiro. Aquele período foi uma efervescência de jovens para discutir os rumos até da própria vida, no que diz respeito ao que era você ser negro no Brasil. Quando eu entrei na Universidade já conhecia de vista Romão, a Ana e a Marlene, nos vemos em algumas reuniões lá em 1973, 1974 em Ipanema. Discutíamos a reorganização do movimento negro no Brasil. O Rio de Janeiro foi um dos primeiros estados a discutir isso. Eu só conhecia as pessoas de vista, porque

16. SANTOS, Paulo Roberto dos. Instituições Afro-brasileiras, a prática de uma contemporaneidade. Centro de Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, mimeo., 1984.

só encontrava as pessoas esporadicamente, em 1973, 1974.¹⁷

Paradoxalmente a face mais visível da juventude negra carioca da época – com bailes reunindo milhares de pessoas – era o movimento soul, influência da cultura musical dos negros dos Estados Unidos. As músicas de cantores como James Brown, Diana Ross, Marvin Gaye, Billy Paul e outros; além de roupas, penteados e postura que exaltavam imagens positivas da estética negra, carregando uma mensagem de negros para os negros. Ainda sabemos pouco sobre a atmosfera e canais de conscientização política nestes espaços de bailes na periferia do Rio de Janeiro. O certo é que o movimento soul articula-se em algum momento com alguns setores e atividades do movimento negro.

Ao mesmo tempo várias organizações negras seriam criadas no Rio de Janeiro. A primeira entidade a ser criada, em 1974, no Rio de Janeiro foi a Sociedade Brasil África (SINBA). Com um discurso radical, eles enfatizavam a solidariedade com os povos africanos e a luta pela movimentação político-ideológica da massa da população afro-descendente com aproximação direta com as classes populares. O Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN), formado, em 1975, por profissionais liberais, moradores da Zona Sul, tinha como objetivo difuso de desenvolver pesquisas sobre as *culturas negras*, no Brasil e na África, para que pudesse servir de instrumento à luta de libertação.¹⁸ O relacionamento entre o IPCN e o SINBA foi intenso, tendo alguns ativistas deste último integrado a direção do Instituto. Entre suas atividades constam palestras em circuito itinerante, uma das quais serviu de inspiração para a criação do Centro de Estudos Brasil-África (CEBA), no município de São Gonçalo, em 1976.

17 Entrevista realizada para esta pesquisa com Sebastião Soares um dos fundadores do Grupo de Trabalhos André Rebouças (GTAR)

18 Dois importantes intelectuais refletiram a respeito em seus ensaios clássicos: GONZÁLES, Lélia. *O Movimento Negro na última década*. In: González, Lélia; Hasenbalg, Carlos (orgs.). *O lugar do negro. Rio de Janeiro: Marco Zero*. 1980.; SANTOS, Joel Rufino dos. *O movimento negro e a crise brasileira. Política & Administração*. Rio de Janeiro, nº 2, jul./set., 1985 e SANTOS, Joel Rufino dos. IPCN e Cacique de Ramos. *Comunicações do ISER*, ano 7, n. 28, Rio de Janeiro, ISER, 1988, PP. 5-20

Das memórias e legados dos movimentos sociais: uma agenda de pesquisa

Com perspectivas de recuperar cenários, paisagens, personagens e memórias da mobilização antiracista entre os fins da década de 60 até o início dos anos 80 propusemos ao CNPq (Edital Ciências Humanas/2014) um projeto visando um levantamento sobre a mobilização política e as associações (entidades, grupos, coletivos) e os documentos periódicos - jornais, revistas e boletins - produzidos pela e dirigidos à população negra como veículos de denúncia, educação e formação de opinião acerca do debate sobre a questão racial no Brasil. Tal investigação deverá ter um esforço para um mapeamento e a digitalização de acervos pessoais visando à disponibilização numa plataforma (on-line) acerca dos intelectuais negros, associações, entidades e periódicos na década de 70. O resultado desta pesquisa pode significar mais um esforço no sentido de fomentar e instrumentalizar, tanto temática quanto materialmente, pesquisas sobre a população negra contemporânea e suas formas de organização políticas e culturais. Um dos principais objetivos da pesquisa é tornar viável diversas abordagens sobre a memória social destas entidades e seus principais articuladores (investigações baseadas na recuperação de coleções particulares de intelectuais e militantes negros) de forma a construir a base inicial de um acervo sobre a história e a memória da mobilização negra no Brasil contemporâneo.

Em termos historiográfico há uma quase total silêncio sobre esta dimensão do período de redemocratização pois o surgimento de um movimento social de caráter étnico-racial na década de 70 parece não ter tido o mesmo grau de repercussão de outras mobilizações sociais que ameaçavam o regime militar, em fase de abertura política. O governo militar e mesmo a sociedade civil não viam, com perigo ou com seriedade, que a aglutinação de jovens negros – embalados pela *Black Music* – tivesse algum conteúdo político-ideológico de caráter transformador. Dessa forma, torna-se bastante curioso como um grupo de estudantes conseguiria se reunir numa universidade federal

da capital do antigo Estado do Rio de Janeiro para discutir o paradoxo da diferenciação racial?¹⁹

Em termos teóricos e metodológicos pretende-se investir nas conexões entre memória coletiva e identidades. Seguindo a base teórica de estudos que conectam memória e história oral propomos uma abordagem sobre a formação do IPCN, SINBA, CEBA e GTAR, a reconstrução/reconstituição que seus fundadores fazem da memória, considerando cenários, personagens e ações. Com base em acervos pessoais, fotografias e memória dos seus protagonistas queremos recuperar uma face da história de alguns movimentos sociais durante a ditadura e no período da redemocratização, considerando a memória, o pensamento e a experiência da mobilização da luta antirracista no Brasil contemporâneo.²⁰ Em termos de roteiro de investigação estamos considerando a rica e original documentação produzida pelas próprias organizações, o que equivale às atas, boletins, publicações, folders, áudio de programas de rádio, etc. Também no CIEC da UFRJ há um acervo com depoimentos e panfletos de organizações negras e depoimentos organizados por Márcia Contins.²¹ No CPDOC/FGV há disponível um banco de depoimentos sobre movimento negro coletados em base audiovisual por Amílcar Pereira e Verena Alberti.²² Há ainda materiais guardados com integrantes do IPCN, SINBA, CEBA e GTAR, de forma dispersa.

19 D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo Étnico e Multiculturalismo: racismos e antiracismos no Brasil*, Rio de Janeiro, Pallas, 2001, p. 139.

20 Ver entre outros: ANDREWS, George Reid. *O protesto político negro em São Paulo (1888-1988)*. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, nº 21, 1991, p. 27-48; BAIRROS, Luíza. *Orfeu e Poder: uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil*. Salvador, Afro-Ásia, nº 17, p. 173-186, 1996; CUNHA, Olívia Maria Gomes da. *Depois da festa. Movimentos negros e 'políticas de identidade' no Brasil*. In: Alvarez, Sonia E.; Dagnino, Evelina; e Escobar, Arturo (orgs.). *Cultura e Política nos movimentos sociais latino-americanos. Novas Leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 333-380; DOMINGUES, Petrônio. *Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos*. *Tempo* 23.12 (1999) <http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07.pdf>; GOMES, Flávio dos Santos. *Negros e política (1888-1937)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005; HANCHARD, Michael. *Orfeu e poder. Movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo, 1945-1988*. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2001 e SIQUEIRA, José Jorge. *Entre Orfeu e Xangô, A Emergência de Uma Nova Consciência Sobre a Questão do Negro no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas, 2006

21 CONTINS, Marcia. *Lideranças Negras*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2005

22 ALBERTI, Verena & PEREIRA, Amílcar Araújo. *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC – Rio de Janeiro*: Pallas; CPDOC-FGV, 2007

Um dos objetivos desta pesquisa em andamento é organizar tais acervos e entender a composição deles para os antigos militantes e fundadores. A propósito, os dois principais intelectuais negros – já falecidos – que deram suporte ao GTAR tiveram os seus acervos particulares depositados em instituições públicas. A historiadora Beatriz Nascimento teve seu acervo doado para o Arquivo Nacional, onde se encontra tratado e com instrumento de pesquisa de acesso ao público. Na Universidade Federal de São Carlos temos o acervo pessoal do cientista social Eduardo de Oliveira e Oliveira, considerado um dos mais importantes intelectuais acadêmicos do movimento negro. Pretendemos também acompanhar o debate sobre relações raciais e mobilização política nos jornais da década de 70. É possível acompanhar notícias envolvendo a mobilização estudantil e o debate em torno de eventos e organizações negras, principalmente na década de 70. No Arquivo Nacional e no Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, pretendemos trabalhar com as fontes da repressão e polícia política (DEOPS) durante a ditadura. Tem sido possível acessar os dossiês e prontuários de militantes e organizações e ver como os órgãos de repressão avaliavam a mobilização racial e seus integrantes.

Na primeira fase da pesquisa focando na reconstituição da trajetória do GTAR e seus intelectuais tem sido utilizada a história oral e as reflexões teórica sobre memória.²³ O maior interesse tem sido recuperar as versões daqueles que participaram ou testemunharam a trajetória da entidade. A análise destas “memórias” tem propiciado um entendimento sobre o relacionamento entre os setores acadêmicos e estes estudantes negros, que buscavam a reformulação do ponto de vista conceitual de uma nova teoria das

23 AMADO, Janaina e FERREIRA, Marieta de Moraes. (Coordenadoras) *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV. 1996.

relações raciais no Brasil.²⁴ O conjunto de documentos produzidos pela organização e a bibliografia sobre Movimento Negro serviram de apoio para a investigação e de instrumento de análise das entrevistas. Os depoentes foram escolhidos em função de sua importância nas fases transitórias dos dois momentos a serem privilegiados, – a fundação do grupo, em 1975 e a paralisação das atividades, em 1995. A primeira fase se dará nos anos 70 com início das discussões na universidade e pesquisa acadêmica; a segunda, ao longo dos anos 80, envolvendo atividades de extensão. E anos 90, ainda conservando o referencial acadêmico, o grupo se volta para uma militância externa ao campus universitário.

Várias organizações sociais como IPCN, SINBA, CEBA e mais ainda o GTAR podem ter desempenhado várias funções pedagógicas na conjuntura dos anos 70 e início dos anos 80.²⁵ De um lado, no permanente movimento de construção identitária para os integrantes destes grupos. Ao mesmo tempo foi fundamental na disseminação das informações e arregimentação de interlocutores sociais, em termos pessoais, coletivos, públicos e privados. Numa agenda de pesquisa em construção abordamos a memória social destes grupos, suas fundações, seus personagens, ações e expectativas, além do diálogo com setores sociais dentro e fora da universidade. Como se constituíram estes grupos? Quais as suas perspectivas? Como dialogaram entre si e com outros movimentos e setores envolventes? Quais os intelectuais que influenciaram suas ações e abordagens? Quais as estratégias de organização, discussão e divulgação das suas ações? Quais eram os intelectuais acadêmicos com quem dialogaram? No caso do GTAR é possível considerá-lo como pioneiro na formação de um coletivo de ação e reflexão que, em muito, antecede o surgimento dos NEABs (Núcleos de Estudos Afro-brasileiros) nas universidades públicas e, mais ainda, com o advento

24 Uma memória que recupera as conexões e expectativas das organizações negras, seus intelectuais e a pesquisa acadêmica nos anos 40 e 50, ver: LEITE, José Correia. *E disse o velho militante José Correia Leite: depoimentos e artigos*. Organização e textos de Cuti. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992. Ver ainda: BARBOSA, Márcio. *Frente Negra Brasileira: depoimentos*. Organizado por Quilombo. São Paulo: Quilombo, 1998

25 Uma memória aparece também em: BERRIEL, Maria Maia de Oliveira. A Identidade Fragmentada: As muitas maneiras de ser negro. Tese de doutoramento pela USP. Mimeoografado. São Paulo, 1988

da Lei 10.639 e seus desdobramentos em diversas áreas acadêmicas e aquelas de ciências sociais aplicadas de ensino e pesquisa.²⁶ Reconhece-se assim os movimentos sociais no período que antecede a redemocratização e a articulação deles (e suas temáticas) com a universidade pública. O GTAR foi original na proposição de um debate na universidade, organizado pelos próprios estudantes negros. Destaca-se a autonomia e agenda própria, a despeito do movimento estudantil, dos grupos de esquerda e da atmosfera da ditadura e repressão.²⁷ A organização do GTAR se destacaria na promoção de eventos no espaço universitário, especialmente com semanas de estudos, seminários e publicações.

RECEBIDO EM: 02/01/2016
APROVADO EM: 19/04/2016

26 SANTOS, Sales Augusto dos. *A Lei nº10.639/03 como fruto da luta anti-racista do Movimento Negro*. In: Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03. Brasília: MEC-SECAD, 2005.

27 FICO, Carlos. Além do golpe: versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2014; Como eles agiam. Os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política. Rio de Janeiro: Record, 2001 e Reinventando o otimismo: ditadura, propaganda e imaginário social no Brasil (1969-1977). Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1997; FILHO, Daniel Aarão Reis. *Ditadura e Democracia no Brasil: do golpe de 64 a constituição de 88*, Rio de Janeiro: Zahar, 2014 e FILHO, Daniel Aarão Reis; RIDENTI, Marcelo; MOTTA, Rodrigo Patto. *O Golpe e a Ditadura Militar 40 anos depois (1964 – 2004)*, Bauru, São Paulo: Edusc, 2004.

JOÃO MULUNGU: A INVENÇÃO DE UM HERÓI AFRO-BRASILEIRO

João Mulungu: creating an African-Brazilian hero

Petrônio Domingues^{*}

Dizer que os quilombolas foram heróis é pouco, pois diminui a riqueza de sua experiência. Que sejam celebrados como heróis da liberdade.¹

RESUMO

O artigo tem a finalidade de investigar o processo de construção de um herói afro-brasileiro. Sua questão central é saber como João Mulungu – considerado o mais notável líder quilombola de Sergipe na segunda metade do século XIX – foi revalorizado nos domínios da memória por parte de setores do movimento negro nas décadas de 1980 e 1990 e promovido à condição de primeiro herói negro do estado reconhecido oficialmente. Esta representação de João Mulungu não deve ser vista tão somente como uma falsa verdade, mas sim ressignificação da memória, fenômeno social que faz parte do processo histórico.

Palavras-chave: negro; raça; politização da memória.

ABSTRACT

The aim of the current study is to investigate the process of creating an African-Brazilian hero. Its central point lies in getting to know how João Mulungu – who was considered the most

* Doutor em História (USP). Professor da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Pesquisador do CNPq.

¹ REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos. “Uma história da liberdade”. In: REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 23.

remarkable quilombola leader of Sergipe State in the second half of the nineteenth century – was extolled in the domains of historical memory by sectors of the black movement in the 1980s and 1990s and exalted to the status of first officially acknowledged African-Brazilian hero of Sergipe. Such representation of João Mulungu should not be seen just as a false truth, but as the process of giving a new meaning to the historical memory, as a social phenomenon that is part of the historical process.

Keywords: African-Brazilian; race; memory politicization.

Em novembro de 2007, o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de Sergipe (UFS) promoveu a IV Semana da Consciência negra, evento que reuniu palestras, mesas de debates, minicursos, enfim, acomodou uma serie de atividades acadêmicas para discutir questões raciais, políticas públicas e ações afirmativas. No segundo dia do evento, houve a palestra de José Severo dos Santos, mais conhecido pelo cognome Severo D'Acelino, o fundador e presidente da Casa de Cultura Afro-Sergipana, que abordou alguns aspectos dos dilemas e desafios da questão racial no estado. Tinha, há pouco, chegado do Paraná, onde residia, e me tornado professor adjunto do Departamento de História da UFS. Embora fosse um pesquisador da temática, conhecia pouco os termos desse debate em Sergipe, daí minha curiosidade para ver a palestra do D'Acelino. Como típica liderança do movimento negro, este denunciou o “mito da democracia racial”² no estado e centrou a sua narrativa em torno da luta do negro e suas formas de resistência desde a época da escravidão. Entre outros fatos e personagens, ele evocou o protagonismo de dois ícones afro-sergipanos: Quintino de Lacerda e João Mulungu. Talvez convenha abrir um parêntese.

Quintino de Lacerda era um negro, que nasceu na condição escrava em Itabaiana, cidade do agreste sergipano, em 1855. Fez parte do tráfico interprovincial, sendo vendido por volta dos 19 anos para São Paulo, onde se tornou “escravo de ganho” de Antônio de Lacerda

² Sobre o “mito da democracia racial”, com sua história, seus diferentes significados e implicações nas relações raciais do Brasil, ver ALBERTO, Paulina L. *Terms of inclusion: black intellectuals in twentieth-century Brazil*. Chapel Hill, N.C.: The University of North Carolina Press, 2011.

Franco. Deste, adquiriu a liberdade, herdou o sobrenome e ganhou um lote de terra. A partir de então, fundou em 1882 um dos maiores quilombos brasileiros do século XIX: o quilombo do Jabaquara, na cidade litorânea de Santos, assumindo o papel de liderança negra. Liberdade, igualdade de direitos e perspectivas de um futuro melhor era o que Quintino de Lacerda prometia para os seus “irmãos de cor”. Resultado: o Jabaquara cresceu em ritmo acelerado e chegou a abrigar milhares de escravos fugitivos e ex-escravos, significando um importante polo de resistência ao regime de cativeiro na Província de São Paulo. De toda sorte, as sinuosas coligações daquele liberto com o movimento abolicionista, a confraria dos caifazes e com políticos republicanos não foram ainda devidamente elucidadas. Sabe-se que, no contexto imediatamente posterior à Abolição, Quintino de Lacerda se envolveu em episódios controvertidos. Em 1891, por exemplo, aconteceu uma grande greve no porto de Santos. Os trabalhadores eram em sua maioria imigrantes e reivindicavam aumento salarial e melhores condições de trabalho. O clima do movimento ficou tenso até que aquele ex-escravo confabulou-se com o patronato. Assumindo o papel de “fura greves”, passou a mobilizar “turmas de homens de cor” para fazer o serviço no lugar dos grevistas. Este e outros posicionamentos ambivalentes e controvertidos – como no da *Revolta da Armada*, em 1893, quando Quintino de Lacerda ofereceu seu serviço ao governo do Marechal Floriano Peixoto e, por consequência, foi nomeado “major honorário do exército” – não impediram que ele se convertesse em cidadão respeitado pela patuleia e granjeasse cada vez mais prestígio político. Liderança popular e negociadora, ocupou em 1895 o cargo de vereador na Câmara de Santos, chegando a exercer, pelo menos por uma sessão, a presidência da casa. Morreu em 1898 e seu enterro foi bastante concorrido na cidade, com a presença de quase 2.000 pessoas. Aquele líder negro deixou órfãos três filhos, já que sua esposa havia falecido um ano antes, e um legado de lutas e negociações em prol da emancipação, liberdade e ampliação dos direitos. É verdade que nem sempre ele prezou pela coerência, mas as contradições, erros e escolhas infelizes fazem parte da história.³

3 Sobre Quintino de Lacerda, ver LANNA, Ana Lúcia Duarte. *Uma cidade na*

Aqui fecho o parentese. Deparar-me com um relato sobre Quintino de Lacerda não foi novidade. Já conhecia pesquisas e livros que discorriam sobre sua trajetória ou o mencionavam. No entanto, nunca tinha ouvido falar de João Mulungu, celebrado por D'Acelino como o mais importante baluarte da resistência negra e luta pela liberdade na história de Sergipe. Senti-me absolutamente intrigado com a narrativa épica que o dirigente do movimento antirracista construiu em torno daquela personagem. Ao final da palestra, um dos professores-coordenadores do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros me apresentou solenemente ao D'Acelino. Conversei rapidamente com ele. Parabenizei-o pela alocução provocadora e lhe fiz uma pergunta, típica de um incauto, sobre João Mulungu. Não me lembro exatamente o teor da pergunta; o que sei é que sua reação foi de aparente espanto com o meu desconhecimento sobre a personagem. Talvez tenha pensado: ora, como esse professor do Departamento de História da UFS não conhece o "Zumbi sergipano"? Pois bem, foi com essa expressão – "Zumbi sergipano" – que ele definiu a importância de João Mulungu para os negros do estado. Senti-me atraído ainda mais pelos significados dessa figura e saí do evento com uma série de dúvidas: qual, afinal, a trajetória de João Mulungu? Será que a aquela narrativa épica em torno dele correspondia aos fatos?

Em outros termos, será que as pesquisas históricas respaldavam o heroísmo daquele negro na luta emancipatória, sua e de seu povo? Ou os atos de heroísmo atribuídos a ele teria sido uma invenção, mas de quem, quando e por quê? Isto não saía de minha cabeça: como teria se dado esse eventual processo de invenção de um herói afro-sergipano? E quais os seus significados? Caí em campo e fui pesquisando autores, obras e agências daqui, compulsando algumas fontes e interlocuções dali, esboçando e amadurecendo uma

transição, Santos (1870-1913). São Paulo/Santos: Editora Hucitec/Prefeitura de Santos, 1991; LIMA, Zózimo. "Quintino de Lacerda". *Revista da Academia Sergipana de Letras*. Aracaju, n. 12, 1947, pp. 25-29; ROSEMBERG, André. *Ordem e burla: processos sociais, justiça e escravidão em Santos, na década de 1880*. São Paulo: Alameda, 2006; MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. "De rebeldes a fura-greves: as duas faces da experiência da liberdade dos quilombolas do Jabaquara na Santos da pós-emancipação". In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007, pp. 241-282; PEREIRA, Matheus Serva. *Uma viagem possível: da escravidão à cidadania. Quintino de Lacerda e as possibilidades de integração dos ex-escravos no Brasil*. Niterói, Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense (UFF), 2011.

interpretação dacolá, porém, devido aos meus vários compromissos acadêmicos nos últimos anos, tais perguntas e dúvidas continuaram fiscando no ar. Finalmente, chegou o momento de procurar respondê-las. É escusado dizer que não vai ser possível esgotar um assunto tão complexo e desafiador num único artigo, mas pretendo dar o primeiro passo no sentido de que novas pesquisas aprofundem o que José Murilo de Carvalho já demonstrou: heróis são “símbolos poderosos, encarnações de ideias e aspirações, pontos de referência, fulcros de identificação coletiva”. São, por isso, “instrumentos eficazes” para fazer a cabeça e tocar o coração das pessoas em vista da legitimação de projetos dos grupos políticos. Na realidade, não há grupo específico – seja ligado à agremiação partidária, à entidade sindical, ao meio cultural, à religião, à juventude ou às questões de gênero, raça e orientação sexual – que não invente e fomente o culto de seus heróis e não possua seu panteão de ritos e símbolos. Todavia, adverte Carvalho, a “criação de símbolos não é arbitrária, não se faz no vazio social”. Herói que se preze tem de ter, de alguma maneira, a cara do grupo que representa. “Tem que responder a alguma necessidade ou aspiração coletiva, refletir algum tipo de personalidade ou de comportamento que corresponda a um modelo coletivamente valorizado”.⁴

A invenção do mito

Eis como tudo começou. No dia 28 de dezembro de 1975, Acrísio Torres publicou na coluna que mantinha na *Gazeta de Sergipe* (“Pós dos arquivos”) um artigo no qual trazia à baila a história da prisão de João Mulungu, o “chefe geral” dos “quilombos” dos municípios de Divina Pastora, Capela, Rosário do Catete, Maruim e Laranjeiras. No período da escravidão, Mulungu, “um líder negro”, teria sido o “terror” sobretudo dos “senhores de engenho e

⁴ CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 55.

curraleiros". O "mais famoso e temido calhambola de Sergipe" foi preso em 1876, "no lugar Flor da Roda", em Rosário do Catete, sendo em seguida conduzido à capital da província. Segundo o cronista, Mulungu, "vigoroso nas arremetidas e resistências", mostrou-se "forte na prisão, ante juízes e autoridades". Por isso mesmo, "dissera durante o processo preferir ser enforcado (e foi) na praça pública, a voltar para casa de seu senhor".⁵ Parece que, a partir dali, o "mais famoso" quilombola de Sergipe estava fadado a sair dos "pós dos arquivos".

Pelo menos o cineasta Djaldino Mota Moreno leu o artigo e, quando se interessou em filmar a história de Mulungu em super-8, compartilhou-o com Severo D'Acelino, este que é considerado o "fundador" do movimento negro sergipano contemporâneo, pelo seu trabalho à frente tanto do Grupo Regional de Folclore e Arte Cênica Amadorista Castro Alves (GRFACACA), quanto mais tarde do Instituto Sergipano de Pesquisa da Cultura Popular Negra (ISPCPN).⁶ D'Acelino ficou tão impressionado com o que ouvira sobre Mulungu

⁵ "Mulungu, líder negro". *Gazeta de Sergipe*. Aracaju, 28 e 29/12/1975, p. 3.

⁶ A respeito de Severo D'Acelino, ver SILVA, Rosemère Ferreira da. "Severo D'Acelino". In: DUARTE, Eduardo Assis (org.). *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*. V. 2. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011, pp. 293-304. Sobre a importância dessa liderança para a formação do movimento negro contemporâneo em Sergipe, ver o depoimento de Djenal Nobre Cruz – um dos fundadores da União dos Negros de Aracaju, em 1986: "Severo D'Acelino, que era um ator negro e militante, montou o Grupo de Arte Cênica Castro Alves em 1973, a entidade mais antiga do movimento negro de Sergipe. Em geral, todo mundo do movimento negro passou por essa entidade. Era como se fosse a primeira formação. Foi uma figura de referência para o pessoal que veio depois. Ele trabalhava com poemas, trabalhava com teatro, chamava todo mundo do movimento negro, todo mundo que queria descobrir a cultura negra. Eu acho que ele foi fantástico, porque era uma figura que estava na ditadura militar, em que não se discutia essa questão, e ele dizia: 'Tem racismo nesse país, nesse estado'. In: ALBERTI, Verena e PEREIRA, Amílcar Araújo (orgs.). *Histórias do movimento negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, CPDOC-FGV, 2007, p. 236. Quanto às referências bibliográficas sobre o movimento negro sergipano, consultar OLIVA, Maria de Guadalupe Alves de. Movimento Negro em Sergipe. *Revista Movimentos*: estudo de teorias e práticas sociais. Aracaju, v. 1, n. 1, 1995, pp. 13-14; NEVES, Paulo Sérgio da Costa. *A questão negra em Sergipe: visões de militantes e não-militantes*. Trabalho apresentado no XXIV Encontro da ANPOCS (GT: Relações raciais e etnicidade), Caxambu-MG, 2000; ____ Luta anti-racista, reconhecimento, redistribuição e cidadania simbólica em Sergipe. In: NEVES, Paulo S. C. e DOMINGUES, Petrônio (orgs.). *A diáspora negra em questão: identidades e diversidades étnico-raciais*. São Cristóvão: Editora UFS, 2012, pp. 265-301; DANTAS, Paulo Santos. *Construção de identidade negra e estratégias de poder: o movimento negro sergipano na década de 1990*. Salvador, Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal da Bahia, 2003; SOUZA, Maria Érica Santana. *Movimento negro em Sergipe e política institucional: um estudo a partir da carreira dos militantes negros*. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão-SE, 2012.

que, apesar de o filme não ter vingado, resolveu tirar aquele líder quilombola do limbo, empreendendo uma campanha de revalorização de sua memória no início dos anos 1980. Para tanto, ele colheu mais dados e informações contidas nos arquivos públicos sergipanos que lhe teriam permitido concluir que Mulungu tratou-se do primeiro herói negro do estado. A partir de 1984, a campanha de divulgação das “proezas” e “façanhas” desse líder quilombola ganhou o espaço público por meio de palestras, cursos de formação, performances teatrais, panfletos, cartazes e artigos publicados na imprensa.⁷

É importante frisar que a revalorização de João Mulungu ocorreu no momento em que o movimento negro brasileiro envidava esforços para alçar Zumbi à condição do primeiro herói negro da nação. Considerado grande guerreiro, líder e mártir do quilombo dos Palmares – tido pelos especialistas como o maior quilombo das Américas –, Zumbi foipropriado pelo movimento negro contemporâneo como símbolo de resistência escrava e luta contra a opressão racial. Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez, Hamilton Cardoso, Beatriz Nascimento, Joel Rufino dos Santos, entre outras lideranças negras, politizaram e ressignificaram a memória em torno da personagem. De “carne e osso”, Zumbi transmutou-se num ícone, sendo lançado ao panteão dos imortais.

Durante a segunda Assembleia Nacional do Movimento Negro Unificado (MNU), realizada no dia 4 de novembro de 1978, em Salvador, foi aprovado o 20 de Novembro – data presumível da morte de Zumbi, em 1695 – como “Dia Nacional da Consciência Negra”,⁸ dois anos depois, um grupo de militantes e intelectuais afro-

⁷ Entrevista do autor com José Severo dos Santos, em 12/12/2015. Além de ser considerada a liderança mais antiga do movimento em defesa dos direitos dos negros em Sergipe, Severo D’Acelino, como é mais conhecido, é militar reformado da Marinha e poeta, dramaturgo, ator, contista, conferencista e coreógrafo. Dirigiu diversas peças e espetáculos de dança. Interpretou o protagonista de *Chico Rei* (1985) no cinema e integrou o elenco do filme *Espelho d’Água* (2004) e da minissérie televisiva *Theresa Batista, cansada de guerra* (1992).

⁸ Sobre a história do movimento negro brasileiro deste período, com destaque especial ao MNU, ver MAUÉS, Maria Angélica Motta. Da ‘branca senhora’ ao ‘negro herói’: a trajetória de um discurso racial. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 21, 1991, pp. 119-129; ANDREWS, George R. Black political mobilization in Brazil, 1975-1990. In: George R. Andrews e Herrick Chapman (orgs.). *The social construction of democracy, 1870-1990*. New York University Press: New York, 1995, p. 218-240; HANCHARD, Michael. *Orfeu e o poder: movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*. Rio de Janeiro: EduERJ, 2001; DAVID, Covin. *The Unified Black Movement in Brazil, 1978-2002*. Jefferson, NC: McFarland & Company, 2006;

brasileiros discutiu em Alagoas a criação do Parque Nacional Zumbi dos Palmares, na Serra da Barriga – local histórico em que existiu o Quilombo dos Palmares;⁹ em 1985, Joel Rufino dos Santos trouxe a público *Zumbi*, um livro que sedimentou a imagem pública positivada do líder quilombola portador da “utopia emancipatória”.¹⁰ Já em 1986, foi a vez de Hamilton Cardoso publicar um artigo cujo título (“O resgate de Zumbi”) sintetizava bem a proposta do autor;¹¹ naquele mesmo ano, um monumento para homenagear Zumbi foi erigido no centro do Rio de Janeiro.¹² No centenário da Abolição em 1988, houve uma grande celebração do “Rei dos Palmares”. O movimento negro promoveu no dia 13 de maio daquele ano a “Marcha contra a Farsa da Abolição”, no Rio de Janeiro. Numa faixa conduzida, no meio da Marcha, era possível ler as palavras de ordem: “Zumbi vive”. Paralelamente, a Pastoral do Negro, um grupo ligado à Igreja Católica, passou a associar a imagem de Zumbi ao Cristo Rei ressuscitado, essa figura messiânica que anunciaria a edificação de novos tempos, de igualdade e fraternidade entre todas as pessoas, negras e brancas.¹³ Do ponto de vista do movimento negro, toda aquela mobilização em torno do símbolo foi coroada de êxito em 1996, quando no governo do presidente Fernando Henrique Cardoso houve o reconhecimento oficial de Zumbi. Seu nome foi inscrito no *Livro dos Heróis da Pátria*, que se encontra no panteão da liberdade e da democracia (Lei 9.315, de 20/11/96).¹⁴

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 12, n. 23, 2007, pp. 100-122.

9 PEREIRA, Amilcar Araújo. *O “mundo negro”*: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas/Faperj, 2013, p. 272.

10 SANTOS, Joel Rufino. *Zumbi*. São Paulo: Moderna, 1986.

11 CARDOSO, Hamilton. O resgate de Zumbi. *Lua Nova. Cultura e Política*, vol. 2, n. 4, 1986, pp. 63-67.

12 CONDURU, Roberto Luís Torres. Zumbi alegórico – o monumento no Rio de Janeiro e outras representações de Zumbi dos Palmares. ____ *Pérolas negras – primeiros fios: experiências artísticas e culturais nos fluxos entre África e Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013, pp. 83-90.

13 BIRMAN, Patrícia. Maio de 88 – outras histórias. In: CONTINS, Marcia (org.). *Quase catálogo n. 6: visões da Abolição*. Rio de Janeiro: Ciec/ECO/UFRJ/Museu da imagem e do Som/Secretaria de Cultura e Esporte, 1997, pp. 48-72.

14 Ver ainda ANDERSON, Nelson. O mito de Zumbi: implicações culturais para o Brasil e para a diáspora africana. *Afro-Ásia*, n. 17, 1997, pp. 99-119; FRANÇA, Jean Marcel Carvalho e FERREIRA, Ricardo Alexandre. *Três vezes Zumbi*: a construção de um herói brasileiro. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

Portanto, foi em sintonia com esse contexto de consagração nacional do “Rei dos Palmares” que, em Sergipe, Severo D’Acelino encabeçou a campanha de disseminação do protagonismo do maior líder quilombola do estado: João Mulungu. No dia 13 de maio de 1985, o jornal *A Tarde* publicou uma matéria informando que, desde 1981, o GRFACACA-ISPCPN vinha recuperando a memória de Mulungu, “através do cordel, cartaz, palestras (comunicação e divulgação à comunidade), além de seu nome no auditório da entidade”.¹⁵ Em editorial no *Jornal Nagô*, de 1986, D’Acelino manifestou a importância do “reconhecimento urgente” de um “herói negro sergipano”. O nome de Mulungu deveria servir de “exemplo” a todos que propugnava pela construção de uma “sociedade igualitária e mais justa”, em especial à comunidade negra, que labutava ora pela resolução de seus problemas, ora pela afirmação de sua identidade. “A comunidade negra sergipana”, enfatizava D’Acelino, “deve conhecer os seus heróis, para que através deste comportamento solidifique a sua identidade ancestral”.¹⁶

Não havia unanimidade em torno da campanha. Surgiram críticas, inclusive partindo de setores do movimento negro sergipano, que interpretavam o heroísmo daquele líder quilombola como pura invenção falaciosa de D’Acelino, para fins de autopromoção.¹⁷ Isto, entretanto, não impediu que a campanha fosse, aos poucos, adquirindo repercussão e respaldo por parte de alguns segmentos da sociedade civil e do poder público, até que, no dia 1 de agosto de 1990, o prefeito da cidade de Laranjeiras, Antônio Carlos Leite Franco, submeteu à apreciação da Câmara de Vereadores o Projeto de Lei, de n. 407, reconhecendo João Mulungu como “Herói Negro”, pela “sua real participação e importância na luta contra o cativeiro e na libertação de sua raça no Estado de Sergipe”. O Projeto Lei ainda

15 “João Mulungu: herói negro sergipano”. *A Tarde*. Aracaju, 13/05/1985.

16 “Editorial”. *Jornal Nagô*. Órgão oficial de divulgação do Grupo Regional de Folclore e Artes Cênicas Castro Alves – Instituto Severo D’Acelino de Culturas Negras. Boletim Informativo, n. 1, 1986, p. 1.

17 Entrevista do autor com José Pedro dos Santos Neto, em 15/02/2016. Militante histórico do movimento negro sergipano, Pedro Neto foi dirigente da Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania (SACI) e já assumiu cargos políticos voltados ao combate ao racismo, como o de responsável pela Coordenadoria de Política de Promoção de Igualdade Racial (COPPIR), vinculada à Secretaria Estadual do Trabalho.

instituía o dia “19 de Janeiro como Dia Municipal de Consciência Negra Laranjeirense”, data esta que se referia “à prisão do Líder Negro João Mulungu, nas terras do Engenho Flor da Roda, em Laranjeiras”. Submetido à avaliação pela edilidade, o Projeto Lei foi aprovado e sancionado no dia 8 de agosto de 1990,¹⁸ repercutindo positivamente na imprensa local.¹⁹

O nome daquele líder quilombola saía definitivamente do ostracismo. Em 14 de julho de 1992, cerca de dois anos depois, foi a vez da Câmara Municipal de Aracaju, capital do estado, aprovar e o prefeito Wellington da Mota Paixão sancionar o Projeto de Lei n. 1.858, que não só reconhecia “João Mulungu como Herói Negro pela sua participação e importância na luta contra a escravidão”, como instituía o “19 de janeiro como Dia Municipal da Consciência Negra”.²⁰ A luta pela construção do mito teve ali um dos marcos mais importante. Ao longo da década de 1990, o GRFACACA-ISPCPN, sempre sob o comando de Severo D’Acelino, continuou difundindo imagens e representações enaltecedoras daquele líder quilombola. Todo aquele trabalho triunfou no dia 5 de outubro 1999, quando a Assembleia Legislativa do Estado de Sergipe, após muita controvérsia, aprovou e o governador Albano do Prado Franco sancionou o Projeto de Lei 132 que, além de recomendar a inclusão do conteúdo da “cultura negra” em concurso público, curso de formação e aperfeiçoamento do servidor público civil e militar, estabelecia o 19 de janeiro como “Dia estadual de luta da consciência negra, em homenagem ao herói negro sergipano, João Mulungú”.²¹ E

¹⁸ Câmara Municipal de Laranjeiras. Projeto de Lei n. 04/1990. Assunto: Reconhece herói negro de Laranjeiras, institui “Dia Municipal de Consciência Negra Laranjeirense” e dá outras providências correlatas. Autoria: Executivo Municipal. Em aprovado e sancionado, o Projeto deu origem à Lei n. 407, de 08 de agosto de 1990.

¹⁹ “Projeto reconhece herói e institui consciência negra”. *A Voz dos Municípios*. Laranjeiras, agosto de 1990.

²⁰ Câmara Municipal de Aracaju. Projeto de Lei n. 19/1992. Assunto: Institui o “Dia Municipal da Consciência Negra” e reconhece João Mulungu como herói negro do município e dá providências correlatas. Autoria: vereador Jorge Araújo. Em aprovado e sancionado, o Projeto deu origem à Lei n. 1.858, de 14 de julho de 1992.

²¹ Assembleia Legislativa do Estado de Sergipe. Projeto de Lei n. 132/1999. Assunto: Recomenda a inclusão do conteúdo da cultura negra em concurso público, curso de formação e aperfeiçoamento do servidor público civil e militar, e institui o 19 de janeiro como Dia Estadual de Luta da Consciência Negra, e dá outras providências. Autoria: deputada Susana Azevedo. Em

assim se fabricava o mito. De um líder quilombola negligenciado por décadas pelos desvãos da memória, Mulungu se viu consagrado e alçado ao panteão dos heróis de Sergipe, aliás, até hoje, ele foi a primeira – e única – personalidade negra a ser reconhecida oficialmente como herói do estado.

Na concepção de Peter Burke, os heróis são “psicologicamente necessários”. Algumas pessoas rezam para santos, enquanto outras reverenciam libertadores nacionais, pensadores revolucionários, grandes escritores, cientistas, esportistas e celebridades – como Joana d’Arc, Karl Marx, Che Guevara, William Shakespeare, Albert Einstein, Marilyn Monroe, Elvis Presley, Bob Marley, Ayrton Senna e Michael Jackson –, que continuam sendo objeto de culto décadas ou séculos depois da morte. Heróis e heroínas desse tipo “agem como modelos ou símbolos de nossas identidades ou dos valores de nossa cultura. Ver um indivíduo sob uma luz heroica pode também ser uma expressão de esperanças para o futuro”.²² Daí o fato de eleitores, em muitos países, “verem geralmente um novo presidente como uma espécie de super-homem ou salvador da pátria, até que o líder comece a se comportar de maneira humana e a desilusão apareça”. Para o historiador inglês, o suprimento de heróis “nunca é suficiente para atender à demanda de símbolos religiosos e políticos”. Existe um “abismo entre o suprimento e a demanda, como existe entre o ato heroico e a vida heroica”. O abismo é vencido por um processo que poderíamos chamar de mitologização. Mito é um termo com muitos significados. “Eu o estou usando aqui”, para tomar de empréstimo as palavras de Burke, “para me referir a histórias que uma cultura particular trata como especiais ou até sagradas, que têm um significado simbólico e

aprovado e sancionado, o Projeto deu origem à Lei n. 4.192, de 23 de dezembro de 1999, publicada no *Diário Oficial do Estado de Sergipe*, em 28/12/1999.

22 Eis como Severo D’Acelino se refere ao assunto em documento distribuído pela Casa de Cultura Afro-Sergipana, entidade que substituiu o GRFACACA a partir de 1986: “O destino dos heróis é a antecipação da utopia; é símbolo e referencial positivo de identificação. A identidade de nós negros sergipanos passa pela revitalização dos nossos símbolos”. Mulungu significa “a ponte do negro do passado ao negro do presente e referencial do futuro, na luta pela plena cidadania e identidade cultural na saga da nossa ancestralidade”. D’ACELINO, Severo. “O destino do herói é antecipar a utopia”. Aracaju, s.d.

nas quais os protagonistas – sejam super-humanos, sejam subumanos – são figuras marcantes”.²³

Entre a história e a historiografia: a desconstrução do mito

A campanha de reconhecimento de João Mulungu, levada a cabo por Severo D’Acelino e setores do movimento negro sergipano, tinha um caráter eminentemente político, daí a importância de saber: e o mundo acadêmico, da “ciência histórica”, tem legitimado o suposto heroísmo dessa liderança quilombola nas hostes pela liberdade, sua e de seus irmãos de infortúnio? Vejamos então o posicionamento dos historiadores especialistas na matéria. Em 1972, José Alípio Goulart publicou um livro no qual aborda “aspectos de rebeldia dos escravos no Brasil”. Logo no capítulo inicial, o autor alertava sobre algo: jamais o “negro foi um conformado. Antes, um subjugado; e se como subjugado obedecia, como inconformado reagia”. Alípio Goulart não ocultava sua admiração pelas manifestações da resistência escrava, pois estas “revelavam coragem, fortaleza de ânimo, inabalável decisão, indomável espírito de luta, férrea e retilínea vontade”. Em sua opinião, “a tudo e a todos o negro enfrentou e afrontou. Nada o detinha quando se dispunha a rebelar-se, posto que mínimas, senão inexistentes, fossem as possibilidades de perene êxito”.²⁴ Quando se debruça na parte relativa a Sergipe, Goulart assinala que os escravos ali protagonizaram “contínuos levantes”, não deixando sossegados os proprietários de engenhos e fazendas. Tais levantes se revestiram de características particulares, neles predominando a tática de guerrilhas. Os quilombolas tinham um espírito ofensivo “surpreendente”, atacando estradas, assassinando capitães do mato e feitores;

23 BURKE, Peter. “Introdução: as variedades da biografia”. *O historiador como colunista: ensaios da Folha*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 34-35.

24 GOULART, José Alípio. *Da fuga ao patíbulo: aspectos de rebeldia do escravo no Brasil*. Rio de Janeiro: Conquista/INL, 1972, p. 21.

recolhendo-se em seguida para o recesso das matas que tão bem conheciam. Para arrematar, o autor transcreve a exposição feita por Vicente de Paula Cascais Teles, quando chefe de polícia da Província de Sergipe Del Rey, e que João Ferreira d'Araújo Pinho, o presidente da província, anexou à sua “fala” no dia 1 de março de 1876:

Há longos anos são os calhambolas o terror da população do interior. Formando quilombos diferentes, percorrem os engenhos que querem, penetram algumas vezes disfarçados nas cidades, roubam, fazem quantas violências entendem. [...] Agora tenho a satisfação de dizer a V. Ex. que considero extintos os quilombos. O mais forte elemento da resistência, o calhambola João Mulungu, de quem geralmente mais se receava, e todos dizem ser o mais audaz, o chefe dos escravos fugidos, foi capturado no dia 13 de janeiro corrente. [...] Depois de cinco dias e cinco noites de fadigas, da parte do Dr. Juiz Municipal, do Capitão Rocha, do Alferes Marcolino de Sousa Franco e das praças que os acompanhavam, conseguiram a captura do célebre bandido, [que foi conduzido] até esta capital onde tem sido objeto de curiosidade. Pode ter 25 anos mais ou menos, é crioulo, de estatura regular, e como bem qualificaram, um pouco ladino e insinuante, resignado hoje com a sua sorte, preferindo contudo ser enforcado na praça pública a voltar para a casa de seu senhor.²⁵

Em 1975, o *brazilianist* Robert Conrad publicou um livro sobre os últimos anos do regime de cativeiro no Brasil e, no tópico destinado a tratar da resistência dos escravos (“rebeldes e fugitivos”), registra o episódio mais espetacularizado na vida de João Mulungu – sua prisão – e reproduz o trecho do relatório do presidente de província que se tornaria clichê: “o calhambola” preferia “ser enforcado na praça pública a ter de regressar para a casa de seu

25 GOULART, José Alípio. *Da fuga ao patibulo: aspectos de rebeldia do escravo no Brasil*. Rio de Janeiro: Conquista/INL, 1972, p. 253-254.

dono". Para Conrad, Mulungu era o "mais arrojado e temido líder fugitivo" de Sergipe,²⁶ opinião, por sinal, compartilhada por outros historiadores versados no assunto.

Dois anos depois do *brazilianist*, Ariosvaldo Figueiredo trouxe a lume uma obra cuja finalidade era perscrutar a história da escravidão em Sergipe pelo vértice da luta de classes. João Mulungu comparece à sua narrativa no capítulo dedicado à "violência e fuga" do cativeiro. O "chefe quilombola" é caracterizado como valente e o "mais forte elemento da resistência" escrava. Centrado no episódio da captura, Figueiredo compila a famigerada passagem: Mulungu preferia "ser enforcado na praça pública a ter de regressar para a casa de seu dono".²⁷ Igualmente procurando examinar os "quilombos e a rebeldia negra" no Brasil à luz dos postulados marxistas, Clóvis Moura publicou em 1981 um opúsculo, no qual faz breve menção a Mulungu. Sem trazer fato novo, cita o relatório que registrou a prisão do "chefe dos escravos fugidos".²⁸

Quando Lourival Santana Santos investigou a temática da resistência escrava em Sergipe no século XIX, demonstrou como os escravos se rebelaram de diversas formas: fugindo dos engenhos, assassinando feitores, roubando nas estradas, assaltando as grandes propriedades, formando mocambos e quilombos etc. "De todos os quilombolas, o que deu mais trabalho às forças policiais foi o escravo João Mulungu", asseverou o historiador da Universidade Federal de Sergipe. Sua pesquisa – concluída em 1991 – era a que reunia, até então, mais subsídios documentais sobre a trajetória do "Zumbi sergipano".²⁹ Visto como o "terror de grande número de proprietários" e gerando dor de cabeça até mesmo no presidente da província, aquele líder quilombola teria atuado em Laranjeiras, Capela, Siriri, Rosário, Itaporanga, Japaratuba, Divina Pastora, entre

26 CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil (1850-1888)*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978 [1975], p. 23.

27 FIGUEIREDO, Ariosvaldo. *O negro e a violência do branco: o negro em Sergipe*. Rio de Janeiro: J. Álvaro, 1977, pp. 90-91.

28 MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebeldia negra*. 3ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983 [1981], pp. 26-27.

29 Eis como Lourival Santos chega a se referir a João Mulungu num texto de 1988. SANTOS, Lourival Santana. *Notas sobre quilombos em Sergipe*. Trabalho apresentado no I Ciclo de Debates "Escravidão e Abolição em Sergipe", Aracaju, 10 a 12 de maio de 1988.

outras localidades, e tecido uma rede de alianças, solidariedade e proteção com moradores dos engenhos e povoados, livres ou cativos, o que lhe teria permitido se esquivar de diversas diligências impetradas pelas forças policiais. De acordo com Santos, a jornada de insurgência do “Zumbi sergipano” chegou ao fim quando ele foi traído por um de seus coiteiros, o escravo Severino. Dada à importância desse episódio para a construção do mito, vale a pena descortiná-lo aqui. No dia 19 de janeiro de 1876, mais de dez praças, sob o comando do Tenente João Batista da Rocha, dirigiram-se em diligência a Divina Pastora e, chegando ao engenho Vassouras, depararam-se com um escravo de nome Severino, do engenho Flor da Roda, termo de Laranjeiras, que entregou uma carta comunicando que João Mulungu se encontrava nas senzalas do engenho. O delator guiou os soldados até chegar ao engenho Flor da Roda. Como estes não encontraram Mulungu, esconderam-se dentro de um bananal, onde aguardaram novo contato de Severino. Mais tarde, um soldado “disfarçado” – vestindo apenas “camisa, ceroula e chapéu” – saiu para contactar o delator, do qual recebeu a confirmação de que Mulungu se ausentara, mas que retornaria ao meio dia. Por volta das onze horas e meia do dia 20 de janeiro, Severino acorreu até à tropa, dando parte que o temido quilombola se achava descansando com um de seus companheiros no centro do canavial. Incontinenti partiu a tropa e chegando próximo ao local indicado, mandou o Tenente João Batista da Rocha que seis soldados franqueassem pela esquerda, nove pela retaguarda e três atacassem pela frente. Percebendo a tocaia, Mulungu tentou fugir, sendo arrojado no chão com um golpe na cabeça. Preso, foi conduzido a Aracaju, onde teria sido condenado pelos crimes praticados.³⁰

A deslealdade do escravo Severino teria sido determinante para a captura de Mulungu. Isto fez com que os cultores do mito se valessem da pesquisa de Lourival Santos para associar a vida de Mulungu a de Zumbi, uma vez que a derrocada do mandatário

30 SANTOS, Lourival Santana. *Negros e brancos: uma pedagogia da violência – Estudo sobre a resistência escrava em Sergipe no século XIX*. Trabalho de aproveitamento do curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFS, 1991, pp. 30-32. Deste mesmo autor, ver Quilombos e quilombolas em terras de Sergipe no século XIX. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*. Aracaju, n. 31, 1992, pp. 31-43.

palmarino teria sido fruto igualmente de uma “traição”. Se até o início da década de 1990 Mulungu vinha sendo retratado pelas pesquisas acadêmicas pelo viés da resistência, com alguns autores produzindo um discurso apologético às ações individuais da personagem, o que serviu de mote para o movimento negro adotá-la como símbolo étnico, a partir dali houve uma inflexão. À medida que Mulungu foi reconhecido oficialmente pelo poder público como herói negro, os trabalhos acadêmicos se empenharam para não só dialogar com o mito, mas desconstruí-lo.

Esta é a tônica de parte da produção historiográfica de Maria Nely Santos. Em artigo de 1995, a estudiosa – professora da Universidade Federal de Sergipe e vinculada ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da instituição – rechaçava o título de “super estrela” da resistência escrava atribuído a João Mulungu. Este, de fato, foi “uma das figuras mais populares entre os escravos, um dos personagens temido dos senhores proprietários rurais e um dos mais experientes desafiadores dos cercos policiais”, mas daí, afirma Nely Santos, “torná-lo único, ímpar e sobretudo tributar-lhe o título de líder dos quilombolas e herói negro sergipano, é um procedimento no mínimo reducionista”. Segundo a historiadora, a “resistência negra em Sergipe” não se esgotou no protagonismo de Mulungu. Apesar de sua captura ter significado o “epílogo de uma trajetória de fugas audaciosas e espetaculares”, outros “Mulungus existiram, merecendo cuidadosas pesquisas e análises”. Partindo deste pressuposto, a autora investiga os percursos trilhados por Laureano, Frutuoso, Dionísio e Saturnino, quilombolas cujas histórias de transgressão e desafio ao sistema escravista teriam sido silenciadas.³¹ Quando o jornal *Universidade Viva* publicou uma reportagem especial – intitulada “Herói negro é reavaliado” – e entrevistou Nely Santos, a historiadora não hesitou em expressar o que pensava a respeito daquele “fujão”:

João Mulungu, apontado até agora como o maior herói negro de Sergipe, começa a ter o seu papel questionado.

³¹ SANTOS, Maria Nely. Outros Mulungus, outros mitos? *Gbàlà*, Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania, Aracaju, n. 1, 1995, p. 5.

Não se pretende apagar sua importância histórica, mas já se combate o mito através de pesquisas como a que vem sendo realizada pela professora Nely Santos, do departamento de história da Universidade Federal de Sergipe. Segundo ela, Mulungu não agiu como “libertador”, mas sim como um “fujão” que deu muito trabalho aos donos de engenhos, fazendas e à justiça. Nely Santos aponta outros negros que durante o período da escravidão agiram de forma reconhecidamente heroica e destaca o papel de um branco – Francisco José Alves – como o grande abolicionista sergipano. [...] O mito João Mulungu, apontado por alguns pesquisadores e militantes do movimento negro como o maior herói negro de Sergipe, começa a cair por terra. [...] Segundo a professora, criou-se uma série de fantasias em torno dele [...]: “O próprio Mulungu, em um de seus depoimentos chega a afirmar que praticava saques, mas não libertava escravos. A fama que conseguiu expôs demais João Mulungu, que passou a ser acusado por tudo que acontecia, mesmo não tendo qualquer envolvimento”.³²

Em 1997, Nely Santos publicou um livro sobre o movimento abolicionista em Sergipe e, mais uma vez, travou um acerto de contas com o mito João Mulungu: “a história da resistência negra não foi encerrada quando o tenente João Batista da Rocha prendeu João Mulungu, no dia 19 de janeiro de 1876, no canavial do Engenho Flor da Rocha, em Laranjeiras”. Influenciada pela visão da “Escola Uspiana”,³³ a historiadora argumenta que o movimento de libertação

32 “Herói negro é reavaliado”. *Universidade Viva*. São Cristóvão, outubro de 1995.

33 Entre as décadas de 1960 e 1970, um grupo de cientistas sociais e historiadores (Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Otávio Ianni, Emília Viotti da Costa, entre outros) da Universidade de São Paulo (USP) desenvolveram pesquisas que refutavam a ideologia da harmonia racial formulada por Gilberto Freyre, para quem os negros brasileiros, desde a época da escravidão, desfrutariam de mobilidade social e oportunidades de expressão cultural singulares. Os estudiosos da USP acumularam evidências do contrário: os negros teriam sofrido, desde o regime do cativeiro, de intolerâncias, discriminações e “preconceitos de cor” insidiosos. É tanto que a “violência inerente à escravidão havia resultado em anomia ou patologia social entre eles, destruído quase todo o vestígio de sua herança cultural. Impedidos de constituir famílias no cativeiro, tornaram-se impossível criar formas de cooperação e ajuda mútua que lhes pudesse valer na ‘ordem social competitiva emergente’”. Ainda que movido pelo objetivo louvável de denunciar a vigência e

dos escravos em Sergipe, inclusive aquele liderado por Mulungu, era “espontâneo e desorganizado”, por isso a ação quilombola tornou-se incapaz de “subverter a ordem escravista”. A “luta dos negros sergipanos pela sua própria organização e características”, conclui a autora, “não atingiu um grau de amadurecimento, de consciência coletiva capaz de potencializar todas as camadas da sociedade”.³⁴ Cerca de uma década mais tarde, Amâncio Cardoso escreveu artigos nos quais reiteravam a assertiva de que, “além de João Mulungu, outros homens lideraram quilombos e também preocuparam autoridades e proprietários” até 1888.³⁵

Na sua obra sobre a “escravidão e liberdade” no Vale da Cotinguiba sergipano na segunda metade do século XIX, publicada em 2012, Sharyse Piroupo do Amaral também pauta alguns aspectos biográficos de João Mulungu, sem contudo trazer elementos novos, exceto informar que, após sua prisão, o líder quilombola foi condenado na vila de Rosário do Catete “pelo crime de roubo a um ano de galés, dez açoites e a ‘tomar ferro ao pescoço’ pelo espaço de um mês”. A historiadora soteropolitana infere que a prisão de Mulungu em 1876, embora tivesse sido bastante comemorada pelas autoridades sergipanas, não intimidou a ação de seus companheiros ainda fugitivos.³⁶

Em 2015, Igor Fonsêca de Oliveira defendeu tese de doutorado, versando sobre os “quilombos volantes” no Vale da Cotinguiba no século XIX, e reserva um capítulo para ir ao encalço de

abrangência do racismo na sociedade brasileira, tal paradigma interpretativo da “Escola Uspiana” implicou na “desqualificação radical dos escravos como sujeitos possíveis de sua própria história. Em certos casos, apesar do verniz eruditó e da aparente sofisticação teórica, o que temos é a [...] ‘teoria do escravo-coisa’, que vê os negros como seres incapazes de ação autônoma e passivos receptores de valores senhoriais. Cf. CHALHOUB, Sidney e SILVA, Fernando Teixeira. Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980. *Cadernos AEL*, v. 14, n. 26, 2009, pp. 19-20.

³⁴ SANTOS, Maria Nely. A Sociedade Libertadora “Cabana do Pai Thomaz” – Francisco José Alves – uma história de vida e outras histórias. Aracaju: Gráfica J. Andrade, 1997, pp. 114, 122, 132.

³⁵ CARDOSO, Amâncio. Escravidão em Sergipe: fugas e quilombos, século XX. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*, Aracaju, n. 34, 2003-2005, pp. 55-73 e, do mesmo autor, Quilombolas em Sergipe, Séc. XIX. *Jornal da Cidade*, 13 e 14 de maio de 2007, Opinião, B-9.

³⁶ AMARAL, Sharyse Piroupo do. *Um pé calçado outro no chão: liberdade e escravidão em Sergipe (Cotinguiba, 1860-1900)*. Salvador: EDUFBA; Aracaju: Editora Diário Oficial, 2012, pp. 178-179.

João Mulungu. Sua tese é, decerto, a pesquisa histórica mais aprofundada e atilada sobre os caminhos e descaminhos trilhados por esse líder quilombola. Filho da escrava Maria e natural do engenho Piedade, da freguesia de Itabaiana, foi vendido ainda pequeno para o senhor João Pinheiro, proprietário do engenho Mulungu, termo de Laranjeiras, daí derivaria o seu sobrenome. Por sofrer maus tratos por parte de João Pinheiro, tentou fugir duas vezes em busca de um novo senhor. Tais tentativas fracassaram, até que, na terceira vez – por volta de 1868 –, a fuga logrou êxito e João Mulungu alcançou a tão sonhada liberdade, dando início à sua vida quilombola entranhado nas matas da Província de Sergipe Del Rey. Logo comandou a construção do primeiro rancho na área do engenho Boa Vista, termo de Capela, convivendo com outros escravos fugitivos. Dali ele e seus companheiros se deslocaram para as matas do engenho Sobrinho e, posteriormente, para as dos engenhos Batinga e Limeira, em Divina Pastora. A esta altura o grupo estava maior: cerca de 20 quilombolas habitavam aquelas matas, juntamente com uma mulher livre. Viviam da prática de furtos (de animais e outros produtos necessários à subsistência nas matas), assaltos nas estradas e saques nas fazendas da região. Com o tempo, Mulungu costurou uma rede de alianças e solidariedades, com livres e assenzalados, negros e brancos, das zonas urbanas e rurais, com os quais negociava ou permutava víveres, armamentos, munições, roupas, ferramentas, informações, relações clientelistas e laços de sociabilidades. Conforme aponta Igor de Oliveira, tão complexas e diversas eram as alianças engendradas por Mulungu que o seu paradeiro constituía, quase sempre, um enigma para autoridades incumbidas de perseguí-lo. Pudera. Suas habilidades para operações de deslocamentos súbitos e mobilidades defensivas e de fustigamentos eram notórias.³⁷

Desde 1873, ele se tornou o maior alvo das diligências que devassavam as matas do Vale da Cotinguba. Ou seja, a partir daquele ano, as forças policiais passaram a realizar incursões visando não “lograr a captura de um ou mais escravos fugidos, mas sim, e

³⁷ OLIVEIRA, Igor Fonsêca de. “Por não querer servir ao seu senhor”: os quilombos volantes do Vale do Cotinguba (Sergipe Del Rey, século XIX). Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

sobretudo, daquele que os dirigiam: o crioulo Mulungu”.³⁸ As ações audaciosas empreendidas por aquele líder quilombola e seus companheiros ecoavam pelos lugares “mais longínquos do Vale da Cotinguba, o que elevava não apenas o medo deles, mas também o desejo devê-los presos”.³⁹ Por um de seus coiteiros, foi descrito como um “negro” de uma altura “regular”, “gordo”, vestindo “calça de brim” e usando um “chapéu do Chile na cabeça”. Ao que parece, tratava-se de um galanteador, pois se enrabichou com pelo menos quatro amásias – as negras Ana Rita, Vicêncio e Angélica, além da africana Isabel –, para quais costumava presentear com roupas e outros mimos. Articulando uma espécie de rede familiar, visitava, quando possível, a mãe e a irmã na senzala, momentos nos quais matava a saudade, trocava informações e fortalecia os laços de identidade filial. Quando foi preso em 20 de janeiro 1876 – após cinco dias consecutivos de diligência policial –, tinha entre 25 e 30 anos. Interrogado no calor dos acontecimentos, declarou não ter profissão, visto que era escravo e se encontrava fugido a “mais de oitos anos”. Em seguida, foi trazido para a capital Aracaju, como um troféu em exposição pública. Sua prisão foi recebida com euforia e entusiasmo por parte das autoridades públicas, a ponto de Vicente de Paula Teles, o chefe de polícia de Sergipe, informar ao presidente de província que os quilombos estavam “extintos”, tendo em vista que o “mais forte elemento de resistência, o calhambola João Mulungu, de quem geralmente mais se receava e todos diziam ser o mais audaz, o chefe dos escravos fugidos, foi capturado”.⁴⁰

De acordo com Igor de Oliveira, o nome de Mulungu tornou-se rarefeito na documentação consultada a partir de agosto de 1876, razão pela qual não seria possível indicar o paradeiro daquele líder quilombola: teria ele, realmente, sido morto pelas autoridades, conforme apontaram alguns estudiosos? Ou, após cumprir a pena, acabou sendo reconduzido ao cativeiro no município de Laranjeiras? Seu senhor, assim como muitos outros donos de escravos ladinos das paragens sergipanas, decidiu vendê-lo para o Sul do Império? Com

38 *Idem*, p. 157.

39 *Idem*, p. 177.

40 *Idem*, p. 186.

relativamente pouca idade, Mulungu alcançou a abolição da escravidão (a Lei Áurea) cerca de 10 anos depois de sua captura? Enfim, como o autor assinala, do ponto de vista da pesquisa histórica, são muitas as questões ainda sem respostas. Quanto ao pretenso heroísmo da personagem, Oliveira é taxativo: “embora apontado como uma liderança, percebemos que a vida de João Mulungu pouco se distingua” da de outros quilombolas, qual seja, “era mais um escravo que, para manter-se livre e, assim, distante do cativeiro, não se esquivou de usar o arsenal de elementos que então dispunha”.⁴¹ Na sua opinião, Mulungu não era herói.⁴² Tal como o movimento negro brasileiro fez com o nome de Zumbi, diz ele, “existiram muitos abusos no momento de delinear e sobretudo quantificar os atos perpetrados pelo crioulo João Mulungu”.⁴³

Verifica-se como esta figura legendária tem potencializado um descompasso entre a produção científica e o movimento social ou, antes, entre a narrativa histórica e o discurso politizado da memória, para a qual “os acontecimentos contam muitas vezes menos do que as representações a que dão origem e que os enquadram”.⁴⁴ Se, por um lado, setores do movimento negro, capitaneado por Severo

⁴¹ *Idem*, p. 153.

⁴² Já em sua dissertação de mestrado, concluída em 2010, Igor de Oliveira havia refutado o heroísmo atribuído às ações de Mulungu: “Dou-me por satisfeito se consegui através das histórias narradas e analisadas demonstrar o outro lado deste importante quilombola sergipano. Um lado filho, irmão e amoroso. Não um herói, mas um ser humano. Certamente são estes os fatores que devem ser saudados na identificação [...] entre sua história e a de muitos outros escravos que morreram e sobreviveram alimentando um sonho em comum: a liberdade”. OLIVEIRA, Igor Fonsêca de. “Os negros dos matos: trajetórias quilombolas em Sergipe Del Rey (1871-1888). Dissertação (Mestrado em História), Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus (BA), 2010, p. 113.

⁴³ OLIVEIRA, Igor Fonsêca de. “Por não querer servir ao seu senhor”: os quilombos volantes do Vale do Cotinguba (Sergipe Del Rey, século XIX). Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015, p. 154.

⁴⁴ Sobre o conceito de memória, com seus significados, implicações e diferenças em relação à história, ver LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5^a ed. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2003; POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, pp. 3-15; _____. “Memória e identidade social”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, pp. 200-212; RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2007; MENESSES, Ulpiano Bezerra de. “A história, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 34, 1992, pp. 9-23; GUARINELLO, Norberto Luiz. “Memória coletiva e história científica”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 14, n. 28, 1994, pp. 180-193.

D'Acelino, mobilizaram-se para a construção do mito João Mulungu, por outro, a historiografia sergipana, notadamente a mais recente, tem militado pela desconstrução dele. Debalde. Como salienta José Murilo de Carvalho, decerto a preocupação em dialogar com o mito influencia o debate historiográfico; porém transcende tal debate, na medida em que se desenvolve dentro de uma lógica que extravasa os limites e os cânones da historiografia. “O domínio do mito”, afirma Carvalho, “é o imaginário que se manifesta na tradição escrita e oral, na produção artística, nos rituais”. Isto significa que a “formação do mito pode dar-se contra a evidência documental; o imaginário pode interpretar evidências segundo mecanismos simbólicos que lhe são próprios e que não se enquadram necessariamente na retórica da narrativa histórica”.⁴⁵

A querela em torno de um símbolo

Surpreendentemente, a batalha entre a história e a memória acerca de Mulungu igualmente foi travada em outra frente de legitimação cultural: o Conselho Estadual de Cultura de Sergipe. No dia 27 de setembro de 1995, Severo D'Acelino, em nome da Casa de Cultura Afro-Sergipana, protocolou um ofício por meio do qual fazia uma consulta inédita ao Conselho Estadual de Cultura (CEC) – um

45 CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 58. Para um conceito de imaginário, ver BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: *Encyclopédia Einaudi. Anthropos-Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, v. 5, 1985. Na concepção deste autor, os “imaginários sociais” constituem pontos de referências no vasto sistema simbólico que qualquer coletividade produz e através do qual ela se percebe, compartilha e forma a sua própria “alma”. É assim que, por meio dos seus imaginários sociais, “uma coletividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns; constrói [...] modelos formadores”. A vida social “é produtora de valores e normas e, ao mesmo tempo, de sistemas de representações que as fixam e traduzem. Assim se define um código coletivo segundo o qual se exprimem as necessidades e as expectativas, as esperanças e as angústias dos agentes sociais. Por outras palavras, as relações sociais nunca se reduzem aos seus componentes físicos e materiais”. O imaginário social é, neste modo, “uma das forças reguladoras da vida coletiva”, pp. 7-9.

órgão consultivo ligado à Secretaria de Estado da Cultura, que tem como uma de suas funções precípuas o pronunciamento quanto à importância dos bens culturais para o tombamento ou registro como Patrimônio Cultural, seja material ou imaterial. Eis os termos da consulta: considerando que a Casa de Cultura Afro-Sergipana há mais de 15 anos vinha desenvolvendo pesquisas com vistas a levantar todos os dados possíveis sobre a trajetória de João Mulungu, o “herói negro sergipano”, a fim de melhor referenciar sua luta na resistência negra no estado no segundo quarto do século XIX. Considerando, ainda, que a historiadora Maria Nely vinha sistematicamente promovendo o “linchamento da personagem”, “distorcendo e criticando”, acusando a Casa de Cultura Afro-Sergipana de plantar um “falso herói” e que aquele quilombola não passava de um “negro fujão etc”, Severo D’Acelino solicitava ao “egrégio Conselho” um parecer sobre João Mulungu.⁴⁶

Esse ofício foi o primeiro de uma série de despachos que transformou aquela consulta numa querela em torno do símbolo. O então Presidente do CEC, Luiz Fernando Soutelo, designou a Conselheira Maria da Glória de Almeida, professora do Departamento de Historia da UFS, como relatora do processo. E requereu, em 27 de outubro, que Severo D’Acelino, o Coordenador Geral da Casa de Cultura Afro-Sergipana, anexasse ao pedido os documentos que declarava possuir sobre João Mulungu, documentos estes que o levaram a concluir ser aquele líder quilombola o “herói libertário do escravo sergipano”.⁴⁷ No dia 16 de maio de 1996, D’Acelino respondeu ao Presidente do CEC, assinalando que poderia “custar um pouco” para anexar a documentação requerida.⁴⁸ Tempos depois ocorreu um fato novo: a Conselheira Maria da Glória de Almeida deixou o CEC sem emitir qualquer parecer sobre o processo, o que

46 Processo n. 108/1995/Conselho Estadual de Cultura (CEC). Ofício de José Severo dos Santos, Coordenador Geral da Casa de Cultura Afro-Sergipana, ao Presidente do Conselho Estadual de Cultura. Assunto: Parecer sobre João Mulungu. Aracaju, 25/09/1995.

47 Processo n. 108/95/CEC. Ofício de Luiz Fernando Ribeiro Soutelo, Presidente do Conselho Estadual de Cultura, ao Coordenador Geral da Casa de Cultura Afro-Sergipana. Aracaju, 27/10/1995.

48 Processo n. 108/95/CEC. Ofício de José Severo dos Santos, Coordenador Geral da Casa de Cultura Afro-Sergipana, ao Presidente do Conselho Estadual de Cultura. Aracaju, 16/05/1996.

aumentou as expectativas dos atores envolvidos no pleito.⁴⁹ Em 29 de novembro de 2001, o Presidente do CEC voltou a solicitar a Severo D'Acelino a apresentação, no prazo de trinta dias, dos documentos que comprovassem ser Mulungu o “herói libertário do escravo sergipano”.⁵⁰ Não obteve respostas. Nesse ínterim, um novo membro do CEC – Jorge Carvalho do Nascimento, professor do Departamento de História da UFS – foi designado como relator do processo, mas também acabou renunciando ao mandato de Conselheiro sem produzir um parecer.⁵¹

O caso permanecia indefinido. Quem substituiu Jorge Carvalho do Nascimento no papel de relator foi Pedro dos Santos, um historiador e escritor sergipano. No dia 17 de junho de 2003, este solicitou ao Presidente do CEC que expedisse correspondência à Casa de Cultura Afro-Sergipana, cobrando que o seu Coordenador Geral fizesse juntar ao processo: a) cópia dos requerimentos dirigidos às Câmaras Municipais de Laranjeiras e Aracaju, pedindo o reconhecimento do negro escravo João Mulungu como herói; b) cópia dos decretos municipais que reconheciam o referido negro escravo como herói; c) cópia do requerimento endereçado à Assembleia Legislativa Estadual com o mesmo fim, informando o que a dita Assembleia deliberou sobre tal pretensão. Além disso, Pedro dos Santos solicitava: convidar Maria Nely dos Santos, para que em sessão plenária do CEC externasse sua opinião acerca da figura de João Mulungu, e consultar Lourival Santana Santos, professor do Departamento de História da UFS e um dos estudiosos do assunto, para que, por escrito, comentasse sobre algum “ato de heroísmo ou de bravura” que fizesse do escravo João Mulungu merecedor do título postulado pelo requerente.⁵²

49 Processo n. 108/95/CEC. Ofício de Luiz Fernando Ribeiro Soutelo, Presidente do Conselho Estadual de Cultura, a Maria da Glória Santana de Almeida. Aracaju, 11/03/1998.

50 Processo n. 108/95/CEC. Ofício de Luiz Fernando Ribeiro Soutelo, Presidente do Conselho Estadual de Cultura, ao Coordenador Geral da Casa de Cultura Afro-Sergipana. Aracaju, 29/11/2001.

51 Processo n. 108/95/CEC. Ofício de Luiz Fernando Ribeiro Soutelo, Presidente do Conselho Estadual de Cultura, a Jorge Carvalho do Nascimento. Aracaju, 10/02/2003.

52 Processo n. 108/95/CEC. Solicitação do Conselheiro Pedro dos Santos a Luiz Fernando Ribeiro Soutelo, Presidente do Conselho Estadual de Cultura. Folha 26, Aracaju, 04/07/2003.

Severo D'Acelino providenciou a documentação solicitada pelo CEC. Já no que tange a Nely dos Santos, não consta que tenha comparecido à sessão plenária daquele colegiado para manifestar sua opinião sobre João Mulungu.⁵³ Postura diferente teve Lourival Santos. No dia 8 de março de 2004, o especialista emitiu um parecer de duas laudas sobre algum “ato de heroísmo ou de bravura” protagonizado por aquele líder quilombola. De acordo com Lourival Santos, “há muito a historiografia tem repudiado toda e qualquer forma de mitificação e heroicização nas suas construções”. O estudioso reconhecia a importância de Mulungu para a resistência à escravidão na Cotinguiba, sem contudo heroicizá-lo, mesmo porque, a seu ver, “não existia uma consciência de classe social, não pretendia os escravos rebeldes mudar a estrutura social”. Partindo dessa premissa, avaliava que a propositura de Severo D'Acelino, remetida ao CEC, significava uma inversão de valores, isto é, na medida em que se inventava um “negro rebelde” herói, valia-se da mesma estratégia ideológica dos agentes dominantes do passado, convertendo os antigos “heróis”, no caso os “senhores brancos civilizados”, em vilões. Ao término de seu arrazoado, Lourival Santos declarava se opor à aprovação da heroicização de João Mulungu pelo CEC.⁵⁴

Finalmente, depois de aproximadamente nove anos, um parecer sob a encomenda do CEC foi enunciado sobre aquele líder quilombola. Tudo indicava que a querela chegara a um desfecho, porém não foi o que aconteceu. No dia 18 de janeiro de 2007, um ofício por ordem de José Anderson do Nascimento, o então presidente do CEC, indagava Severo D'Acelino a respeito de seu interesse na continuidade do processo, o que o requerente respondeu positivamente.⁵⁵ A partir daí, um novo relator membro do CEC – José Paulino da Silva, professor aposentado e ex-Vice Reitor da UFS – foi designado. Após examinar os autos, Paulino da Silva deu um parecer em 30 de julho de 2007, referendando a tese de Lourival Santos: “A

53 Entrevista do autor com Pedro dos Santos, em 19/01/2016.

54 Processo n. 108/95/CEC. Parecer de Lourival Santana Santos sobre “algum ato de heroísmo ou de bravura que faça do escravo João Mulungu merecedor do título de herói”, dirigido a Pedro dos Santos, Presidente do Conselho Estadual de Cultura. Aracaju, 08/03/2004.

55 Processo n. 108/95/CEC. Ofício de Ana Luiza Ribeiro Garcez, Secretária Geral do Conselho Estadual de Cultura, ao Coordenador Geral da Casa de Cultura Afro-Sergipana. Aracaju, 18/07/2007.

construção da história não se processa pela relação vilão/herói mas pelas relações sociais do cotidiano através da participação coletiva de pessoas anônimas do povo”. Para se pronunciar a respeito do heroísmo ou não de uma personagem de importância histórica como foi João Mulungu, julgava Paulinho da Silva, “é necessário o cotejo de documentação histórica pertinente”. No entanto, não existiria nos autos do processo documentos relevantes que dessem ao CEC “argumentos embasados em fatos históricos em prol da heroicização do líder negro João Mulungu”. Isto, em sua acepção, não significava negligenciar a importância dos líderes negros que no passado e no presente lutaram e vêm lutando pela justiça, pela liberdade e pela memória de seus ancestrais. “Entendo”, concluía o parecerista, “que a maior homenagem que podemos prestar à memória deles, mais do que cultuá-los como heróis, é trazê-los ao conhecimento das novas gerações através do estudo de suas vidas e, sobretudo, inspirar-nos nas mesmas causas pelas quais eles se empenharam: o amor à vida e à luta pela libertação de tudo o que nos opõe”.⁵⁶ Na sessão do dia 7 de agosto de 2007, o CEC deliberou, “por unanimidade de votos e com louvor”, pela aprovação do parecer do relator. Com isso, o colegiado de “notáveis” da cultura do estado não chancelava o heroísmo de Mulungu.⁵⁷

Quando a querela parecia ter chegado ao fim, eis que, em 1 de abril de 2008, Severo D’Acelino recorreu da decisão do CEC, sob a justificativa de que a relatoria do conselheiro José Paulino da Silva apresentava equívocos que levaram à “violação de direitos induzindo a discriminações”.⁵⁸ O processo foi recolocado em pauta, em vista de que fosse “distribuído a um novo relator para uma nova avaliação”.⁵⁹ E, mais uma vez, o CEC deliberou pelo não reconhecimento do heroísmo de Mulungu.⁶⁰ Antes, porém, D’Acelino produziu um

⁵⁶ Processo n. 108/95/CEC. Parecer do Conselheiro relator José Paulino da Silva sobre João Mulungu. Aracaju, 30/07/2007.

⁵⁷ Processo n. 108/95/CEC. Deliberação da plenária do Conselho Estadual de Cultura, n. 006/07. Aracaju, 07/08/2007.

⁵⁸ Processo n. 108/95/CEC. Proposta do Conselheiro José Severo dos Santos ao Conselho Estadual de Cultura, n. 05/08. Aracaju, 01/04/2008.

⁵⁹ Processo n. 108/95/CEC. Deliberação da plenária do Conselho Estadual de Cultura, 4ª. Sessão ordinária. Aracaju, 06/05/2008.

⁶⁰ Processo n. 108/95/CEC. Parecer da Conselheira relatora Aglaé d’Ávila Fontes, n. 002/2009. Aracaju, 12/05/2009.

documento de oito laudas – intitulado “João Mulungu: herói discriminado. Racismo institucional” – para denunciar a “negrofobia instalada no Conselho Estadual de Cultural”. De acordo com o Coordenador Geral da Casa de Cultura Afro-Sergipana, os pareceres tanto de Lourival Santos quanto de Paulinho da Silva eram “fraudulentos” e careciam de “verdade”. Os “doutos” da UFS teriam desabonado o heroísmo de João Mulungu, mas “não apresentavam os fatos nem os documentos”.⁶¹ Curiosamente, salientava D’Acelino, eles não contestavam os “heróis brancos, só o negro”, daí a interpelação: por que não contestavam Caxias e Tiradentes? Um dos pareceristas, Lourival Santos, em especial, era acusado de “modificar constantemente suas afirmações”. Num de seus trabalhos teria assinalado: “Podemos considerar João Mulungu como o Zumbi de Sergipe”.⁶² De fato, o historiador da UFS foi quem primeiro definiu Mulungu como a versão sergipana do herói negro nacional, o que leva a supor que ele tenha mudado de ideia quando consultado sobre o assunto pelo CEC. Mesmo diante dos protestos do Coordenador Geral da Casa de Cultura Afro-Sergipana, o CEC já havia sentenciado: Mulungu não era herói. De uma vez por todas, o processo foi arquivado.

Nada disso impediu que uma memória social pudesse ser construída em torno daquele quilombola. Suas virtudes foram cantadas em verso e prosa em cordéis, em livros de divulgação e informativos dos movimentos sociais, em manifestações públicas, em leis dos municípios e do estado. Seu nome foi dado a projeto educacional, a grupo de afirmação identitária, a instituições que lutam por direitos civis, a logradouro da cidade, a *show* musical etc. Conforme argumenta Peter Burke, estudiosos podem “descobrir” que não existe prova confiável para muito do que é dito ou escrito sobre um herói, podem escrever com o intuito deliberado de “desmitologizar ou minimizar aquela personalidade, ou reduzi-la à escala humana comum”. Ainda assim, as histórias sobre ela

61 No que concerne aos documentos históricos referentes a Mulungu, o Coordenador Geral da Casa de Cultura Afro-Sergipana alegava que teriam sido “roubados dos arquivos”, o que dificultava, se não inviabilizava, o registro da trajetória de vida daquele quilombola.

62 Processo n. 108/95/CEC. “João Mulungu: herói discriminado. Racismo institucional”, de autoria de Severo D’Acelino. Aracaju, s.d.

continuam a circular. Para o historiador inglês, “parece psicologicamente impossível viver sem heróis, quer os vejamos com olhos críticos, quer não”. Pode-se dizer que a “maturidade psicológica é marcada não pela rejeição dos heróis, mas pela capacidade de admirá-los enquanto permanecemos cônscios de suas fraquezas humanas”.⁶³

O “Zumbi sergipano” sobrevive na memória

Os mitos conferem sentidos e significados diversos na vida de muitas pessoas. Circulam por intermédio da tradição oral, das manifestações da cultura popular, da *mass media*, da música, do cinema, da escola, da igreja, do sindicato, das agremiações políticas e culturais e das entidades dos movimentos sociais. Burke entende ser possível mapear o processo de mitologização, o qual geralmente se desencadeia quando algumas pessoas percebem uma semelhança entre as ações de um indivíduo particular – Zumbi, Mandela ou, digamos, Madre Teresa de Calcutá – e um tipo cultural específico, como um libertador, um líder nacional ou um santo que já é alvo de mitos. O estágio seguinte é imputar ao novo herói alguns atributos desse tipo cultural. Se um líder morre em circunstâncias misteriosas, como Emiliano Zapata, no México; o rei D. Sebastião de Portugal, num campo de batalha no Norte da África e porque não dizer João Mulungu, em Sergipe, não raramente surgem comentários de que ele não está realmente morto. Está apenas hibernando, ou preparando o retorno para “levar justiça ao seu povo ou até recuperar o que é percebido como uma era de ouro”.⁶⁴

No momento em que saiu a “sentença” do CEC, o sucesso de Mulungu, como herói negro, já havia se cristalizado nos domínios da

63 BURKE, Peter. “Introdução: as variedades da biografia”. *O historiador como colunista: ensaios da Folha*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 36.

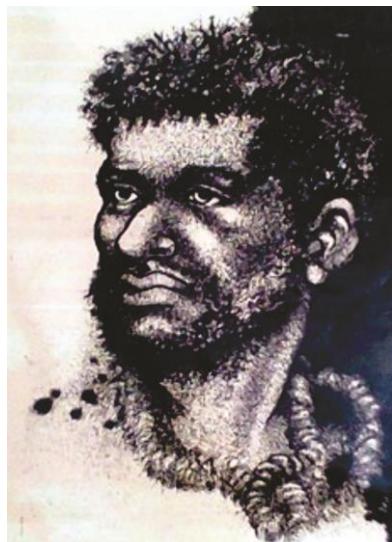
64 BURKE, Peter. “Introdução: as variedades da biografia”. *O historiador como colunista: ensaios da Folha*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 35-36.

memória. Em 1989, a Câmara de Vereadores de Aracaju aprovou e o Prefeito Wellington da Mota Paixão sancionou uma lei que designava “Largo João Mulungu” o logradouro situado ao fundo do Colégio Francisco Rosa, no bairro Bugio, exatamente na área de acesso à ponte que ligaria aquele conjunto ao bairro Santos Dumont. Na justificativa do projeto de lei, o vereador Jorge Araújo argumentava que “João Mulungu, em sua trajetória de luta pela libertação de sua raça, foi a ponte de mobilização, ligando de norte a sul toda comunidade negra da província em constante mobilização contra o cativeiro”. Mulungu teria sido um “símbolo de resistência contra o cativeiro, e o mais expressivo líder negro em luta na Província de Sergipe”.⁶⁵

Antes de o nome daquele quilombola se tornar um “lugar de memória”⁶⁶ em Aracaju, a imagem de seu rosto ganhou forma e contornos fisionômicos. Por volta de 1985, Alberto Alcosa – artista plástico e amigo de Severo D’Acelino – produziu uma litogravura para um cartaz em que aparecia o busto de João Mulungu, um negro com corda ao pescoço, barba e cabelos revoltos e olhar no infinito, uma imagem que se assemelhava à famigerada representação pictórica de Tiradentes, o herói da República. Consistia sem dúvida numa idealização. Não existia nenhum retrato de Mulungu feito pelas autoridades que o prenderam nem por quem o tivesse conhecido pessoalmente. O que predominava quando Alcosa fez sua litogravura era a descrição estilizada da figura pelo *leitmotiv* expressionista, o qual acentuava a simbologia do mártir conduzido ao suplício do patíbulo.

65 Câmara Municipal de Aracaju. Projeto de Lei n. 60/1989. Assunto: Denomina “Largo João Mulungu” e dá providências correlatas. Autoria: vereador Jorge Araújo. Em aprovado e sancionado, o Projeto deu origem à Lei n. 1.517, de 21 de novembro de 1989.

66 Sobre lugares de memórias, ver NORA, Pierre. “Entre memória e história: a problemática dos lugares”. *Projeto História*, São Paulo, PUC, n. 10, 1993, pp. 7-28.



Desde a década de 1990, Severo D'Acelino e o grupo de ativistas que girava na órbita da Casa de Cultura Afro-Sergipana passaram a divulgar, sistematicamente, o nome e a imagem daquele líder quilombola. Por iniciativa desta instituição, em 2002 foi implantado o projeto cultural de educação “João Mulungu vai às escolas”, em parceria com a Secretaria de Estado da Educação. Sua inspiração adveio de um projeto similar desenvolvido em São Paulo no governo de Franco Montoro (1983-87), chamado “Zumbi vai às escolas”.⁶⁷ No tocante ao projeto sergipano, que percorreu a Capital e várias cidades do interior, buscou difundir a importância do negro na sociedade, com destaque para a história do maior “líder quilombola” do estado, além de promover a discussão sobre o racismo e o antirracismo na educação.

67 BISPO, Denise Maria de Souza. *História e cultura afro-brasileira em Sergipe: antecedentes da Lei 10639/03 (1980-2003)*. São Cristóvão, Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Sergipe, 2015, pp. 43-44.

D'Acelino, especialmente, produziu vários textos volantes (panfletos, manifestos, cartas, moções, artigos etc) de afirmação e celebração de João Mulungu.⁶⁸ Em 2002, ele publicou *Panáfrica África Iya N'La*, livro que constitui um verdadeiro libelo panafricanista. Nele, o autor louva em panegírico a “saga de João Mulungu”.⁶⁹ Dois anos depois, foi a vez de *João Mulungu: vida e morte de um negro herói sergipano*, opúsculo poético de glorificação do líder quilombola. Mulungu é caracterizado, nesta obra, como um negro “puro e forte”, que comandou “os quilombos e os quilombolas”, “contra a escravidão”, “contra a opressão”, “contra a discriminação”. “Era o Líder, Herói e Chefe”. “Seu nome, seus feitos se espalharam”. “Deu a seu povo dignidade”. Antes da “morte no patíbulo”, ele teria dito:

“Nunca tive a vida
Como contemplação de mim.
Meu povo é minha vida
E ela se multiplica
Onde haja um Negro
Ai eu estou...” A luta continua...⁷⁰

Da perspectiva de D'Acelino, João Mulungu foi um mártir, um paladino de reserva moral, capaz de morrer sem traço de temor, sacrificando-se em prol da libertação de seu povo. Uma versão do opúsculo *João Mulungu: vida e morte de um negro herói sergipano*

⁶⁸ D'ACELINO, Severo. “João Mulungu”. Aracaju, s.d; D'ACELINO, Severo. “Manifesto João Mulungu”. Aracaju, s.d.; D'ACELINO, Severo. “João Mulungu e o modelo afro sergipano”. Aracaju, s.d; D'ACELINO, Severo. “Controvérsias sobre João Mulungu”. Aracaju, s.d; D'ACELINO, Severo. “O destino do herói é antecipar a utopia”. Aracaju, s.d.

⁶⁹ D'ACELINO, Severo. *Panáfrica África Iya N'La*. Aracaju: MemoriAfro, 2002. Sobre a produção cultural do Coordenador Geral da Casa de Cultura Afro-Sergipana, ver SILVA, Rosemère Ferreira da. *Afro-descendência em Sergipe: um olhar sobre a produção cultural de Severo D'Acelino*. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística), Universidade Federal da Bahia, 2006.

⁷⁰ D'ACELINO, Severo. *João Mulungu: vida e morte de um negro herói sergipano*. Aracaju: MemoriAfro, 2004, p. 14.

foi publicada originalmente sob a forma de cordel.⁷¹ A propósito, a literatura de cordel dos últimos anos tem feito alusão a essa personagem.⁷² O fato é que, no decurso do terceiro milênio, o mito Mulungu caiu no gosto popular. É bom ressaltar que os mitos estão, recorrentemente, passando pelo crivo do gosto de seus usuários. Se os atraírem, são consumidos, lembrados e transmitidos; se não atraírem, são descartados, caindo no esquecimento com o tempo. Em 2008, a banda de *reggae* Oganjah gravou o seu quarto CD, batizando-o com um título bem sugestivo: “Conclamamos João Mulungu”. A letra da música, que servia de “carro chefe” do trabalho, enaltecia o “Zumbi sergipano”:

Muitos foram eles vieram de lá (da África),
 Braçadas sobre o Atlântico empurrados pra cá (de lá pra cá).
 Reinos inteiros sendo partidos destrinchados,
 Caçados com cães e feitores, execrados, rabujo de cães mal
 feitores,
 Já que não tínhamos armas de fogo não alçaríamos voo de novo,
 Mas o fogo de nossas almas é sempre novo mas o fogo de nossas
 almas arderá de novo,
 E de novo conclamamos Zumbi, e de novo conclamamos João
 Mulungu, Manuel Congo!⁷³

A partir do lançamento do “Conclamamos João Mulungu”, a banda montou um *show* homônimo e se apresentou em palcos da Capital e do interior sergipano, propalando a mística do “herói

⁷¹ JOÃO Mulungu: *vida e morte de um negro herói sergipano*. Aracaju: GRFACACA- ISPCPN, s.d. Agradeço a José Marciano dos Santos, mais conhecido como Zezé de Boquim, um dos grandes cordelistas de Sergipe, que me indicou e disponibilizou de seu acervo pessoal o cordel cujo enredo enfoca a figura de João Mulungu.

⁷² Em cordéis que contam a história do estado de Sergipe e da cidade de Laranjeiras, Zé Antônio – cognome de José Antônio dos Santos – ver-seja estrofes nas quais aparecem João Mulungu. ANTÔNIO, Zé. *História e cultura de Laranjeiras – 180 anos*. Laranjeiras: Prefeitura Municipal de Laranjeiras, 2012; _____. *A história de Sergipe decantada em cordel*. Aracaju: Edição do Autor, 2013, p. 14: “Liderou os portugueses. Poti chupando caju. E liderou a negrada. O grande João Mulungu. Com a vara da biriba. No Vale do Cotinguba. Mexendo o seu angu”.

⁷³ “Mulungu”, de Pablo Ruas/Banda Oganjah. CD *Conclamamos João Mulungu*. Aracaju: Produção independente, 2008.

negro”. Já a banda Guerreiros Revolucionários, que tem a proposta de levar música, informação e cultura para toda a população, fundou o Instituto de Cultura e Arte João Mulungu (ICAJM) e tem desenvolvido várias atividades relacionadas à cultura e à arte.⁷⁴ O grupo participou de diversos eventos, dentro e fora de Sergipe, veiculando sua mensagem de engajamento social e valorização da consciência negra centrada no manto do líder quilombola. Desde 2008, a Casa de Cultura Afro-Sergipana disponibiliza na *internet* o Memorial João Mulungu, com algumas pesquisas acadêmicas, artigos, controvérsias, fontes e imagens que fazem referência ao “Zumbi sergipano”.⁷⁵ A fama do mito se espalhou de vez, repercutindo nas instâncias do poder federal. Em 2012, o portal da Fundação Palmares – instituição vinculada ao Ministério da Cultura e voltada à promoção e preservação da cultura afro-brasileira – reportou-se ao “legítimo guerreiro” João Mulungu, “o negro que representa as aspirações democráticas do povo de sua raça”:

João Mulungu ficou também conhecido como “Zumbi sergipano”. Este título se deu por semelhanças com a história do Herói Nacional Zumbi dos Palmares que viveu no Estado de Alagoas dois séculos antes de seu nascimento. Ambos dedicaram suas vidas à mesma causa, lideraram grandes mobilizações, foram perseguidos e assassinados pelos mesmos motivos.⁷⁶

Como se percebe, a nota da Fundação Palmares valia-se da retórica de elevar Mulungu ao mesmo nível de importância, em âmbito estadual, do “herói” Zumbi dos Palmares, em âmbito nacional. Não é de estranhar, assim, que na Caminhada pela Consciência Negra – ato que ocorreu em Aracaju em 2011 e fez parte da programação do Novembro Negro – Zumbi e Mulungu tenham sido rememorados de

⁷⁴ LIMA, Rodrigo Santos de. *Atitudes e percepções na construção de territórios identitários: o bairro Bugio em Aracaju/SE*. São Cristóvão, Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal de Sergipe, 2011, pp. 79-80.

⁷⁵ Ver <http://mororialjmulungu.blogspot.com.br/>, acesso em 22/01/2016.

⁷⁶ Ver <http://www.palmares.gov.br/?p=17360>, acesso em 22/01/2016.

modo intercambiável. No decorrer do percurso, o professor João Manoel – um dos oradores do ato – discursou contra o racismo na sociedade e evocou a história de João Mulungu, o quilombola que “liderou rebeliões de negros e libertou vários escravos de diferentes municípios sergipanos”. Ele também saudou o “herói” Zumbi, que comandou o Quilombo de Palmares.⁷⁷ O tom laudatório ao “mais importante defensor da causa negra na luta contra a escravidão”, que ficou conhecido como o “Zumbi sergipano”, também caracterizou a matéria publicada pelo *Correio de Sergipe* naquele mesmo ano, no Dia Nacional da Consciência Negra.⁷⁸

Durante os festejos de Momo de 2013, o bloco Quilombo – o primeiro bloco *afro* carnavalesco de Sergipe – desfilou pelas ruas do bairro Santo Antônio, na Capital, trazendo como tema do carnaval “Nordeste: fé no Brasil”. Na ocasião, o bloco exaltou o Nordeste brasileiro e colocou em pauta os símbolos da negritude sergipana, como Zumbi, Dandara, Nzinga e, como não poderia faltar, João Mulungu.⁷⁹ Mais do que manter as tradições, o carnaval afro-diaspórico constitui um espaço de criação e redefinição de símbolos, a partir de memórias compartilhadas e postas em circulação. Longe de preservar as sobrevivências, os blocos ditos *afro* selecionam, ajustam e atualizam as referências, estabelecendo diálogos simbólicos fundamentais para a construção da identidade negra.⁸⁰

No dia 18 de janeiro de 2014, a comunidade remanescente de quilombo de Brejo Grande, município localizado a 137 km da capital sergipana, realizou um sonho antigo: a construção de uma casa de farinha comunitária. O novo equipamento permite que, além de

⁷⁷ “Caminhada protesta contra discriminação”. *Jornal da Cidade*. Aracaju, 19/11/2011 (Caderno B1).

⁷⁸ Na matéria do *Correio de Sergipe*, João Mulungu é descrito como um sujeito “esperto e ligeiro. Colaborou com as fugas de milhares de escravos; contudo fortaleceu o contingente de negros em Sergipe. Valente, logo se tornou um líder, um herói, chefe dos quilombolas sergipano e [...] símbolo de luta pela liberdade”. Depois de intensas refregas com as forças de repressão, o “herói negro” foi capturado em 1876. Mulungu, consoante o jornal, “preferiu a morte no patíbulo a ter que voltar a viver no cativeiro. A sentença foi proferida; enferrancamento em praça pública”. “João Mulungu”. *Correio de Sergipe*. Aracaju, 20/11/2011, A8.

⁷⁹ Ver <http://www.infonet.com.br/carnaval/2013/ler.asp?id=139722>, acesso em 22/01/2016.

⁸⁰ ALBUQUERQUE, Wlamyra R. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 210.

plantar a mandioca, a comunidade Brejão dos Negros possa processá-la para transformá-la em farinha e em outros produtos, fomentando a renda familiar e gerando melhores condições de vida para quem vive na localidade. Sua inauguração foi bastante festejada, com direito a fogos, música, dança, capoeira, ritos religiosos e discursos das lideranças quilombolas e dos aliados da causa. Um deles, Thiago Oliveira – presidente do Instituto Braços –, ressaltou que a luta travada pela comunidade não é recente, e teve início lá atrás: “Este domingo é conhecido como o Dia Estadual de Denúncia contra o Racismo por ser o dia da morte do líder da resistência dos negros escravizados em Sergipe, João Mulungu. Como ele, muitos morreram no passado para defender o que hoje estamos começando a colher aqui em Brejão dos Negros”, lembrou o advogado.⁸¹ Decerto, a efígie Mulungu tem conferido sentidos políticos para a mobilização dos quilombolas, de ontem e de hoje.

Quando perguntei a Wellington Fontes Nascimento – Coordenador Estadual do Movimento Quilombola de Sergipe – qual o significado que tem João Mulungu para os remanescentes de quilombos e se, de alguma maneira, aquele ícone negro lhe inspira como líder de ações coletivas, a resposta foi bem elucidativa: “A nossa luta não para, teve seu começo no século XIX, mas ainda não temos os nossos direitos garantidos; acho que só muda a forma, os opressores são os mesmos, os fazendeiros, algumas lideranças religiosas e o próprio Estado, que não foi montado para nos ver como pessoas iguais em direitos”. Nesse contexto, “João Mulungu tem um significado especial”, em razão de sua “luta pelos negros fugidos e sua participação na organização dos quilombos e na defesa do seu povo”. Às vezes, nos momentos de dificuldades de nosso movimento, “tento me lembrar da sua ousadia e coragem para enfrentar os obstáculos de frente, sem temer; a sua luta nos inspira em momentos como estes”.⁸²

81 Ver <http://clicsergipe.com.br/blog.asp?postagem=98485&tipo=politica>, acesso em 22/01/2016.

82 Entrevista do autor com José Wellington Fontes Nascimento, em 23/01/2016. Morador da cidade sergipana de Estância e ativista dos movimentos sociais há mais de trinta anos, com experiência, por exemplo, na Central dos Movimentos Populares do Brasil, União das Associações de Moradores do Município de Estância, Sindicato dos Trabalhadores nas Indústrias de Sucos, Amidos, Cervejas, Refrigerantes e Afins do Estado de Sergipe, Wellington Nascimento foi

Em 2015, o Museu da Gente Sergipana prestou uma homenagem a João Mulungu. Na oportunidade, os visitantes tiveram a mediação cultural recheada com informações sobre “um dos maiores líderes da população negra no século XIX”, responsável, segundo o *release* de divulgação, “pela libertação de milhares de escravos no colonialismo”. A homenagem culminou com uma roda de capoeira com diferentes mestres, no átrio da instituição.⁸³ O principal museu de Sergipe contribuía, assim, para imortalizar na memória o nome do vulto quilombola. Processo análogo tem ocorrido nas cidades do interior. Em Estância, o movimento em defesa dos direitos dos negros escolhe todo ano alguma personalidade para ser homenageada no dia 20 de novembro; em 2014, o escolhido foi justamente João Mulungu. Durante aquele mês, o homenageado virou tema de palestras nas escolas, nas comunidades quilombolas e na Câmara de Vereadores.⁸⁴ Outras iniciativas são dignas de nota. A União de Negros pela Igualdade (UNEGRO) lançou o “Cine João Mulungu”, na sede do Grupo de Capoeira Abaô, com a exibição de filmes que enfocam aspectos da história e cultura afro-diaspórica. Há pouco tempo, assistiu-se a criação do Coletivo João Mulungu, um grupo na rede social *facebook* formado por pessoas e entidades que desejam discutir e compartilhar informações relacionadas ao “mundo negro”⁸⁵.

Ao desvelar a trajetória de Malunguinho, que liderou o quilombo do Catucá nos arredores de Recife nas primeiras décadas do século XIX, o historiador Marcus Joaquim Carvalho verificou que o guerreiro quilombola, morto em 1835, recriou-se simbolicamente como divindade da Jurema, sendo ainda hoje cultuado pelos adeptos e simpatizantes desta religião de matriz indígena com influências afro-brasileiras. Os poderes mágicos do “rei das matas” ficariam

um dos fundadores da Associação de Moradores e Amigos Remanescentes de Quilombo do Bairro Porto D’Areia, em 2011, e um dos articuladores da mobilização que resultou na criação do Movimento Quilombola de Sergipe, tendo sido eleito, em 2014, como Coordenador Estadual do movimento.

83 Ver <http://www.infonet.com.br/cultura/ler.asp?id=168051>, acesso em 22/01/2016.

84 Entrevista do autor com José Wellington Fontes Nascimento, em 23/01/2016.

85 Ver <https://www.facebook.com/coletivojoaomulungu/>, acesso em 22/01/2016. Entrevista do autor com José Pedro dos Santos Neto, em 15/02/2016.

evidenciados, por exemplo, nos pontos da Jurema.⁸⁶ Consta que João Mulungu também já se metamorfoseou numa entidade da Umbanda, “baixando” em terreiros de Barra dos Coqueiros, cidade da região metropolitana de Aracaju.⁸⁷ “Subir ao panteão das divindades”, assevera Carvalho, “é talvez a maior homenagem que um povo pode prestar aos seus heróis”.⁸⁸ Se o “Zumbi sergipano” teve sua vida ceifada por enforcamento no XIX, ele ressuscitou como símbolo, até mesmo espiritual, no século XXI. Será que os seus poderes também são mágicos?

Sabe-se que mulungu (ou mulungum), do gênero *erythrina*, trata-se de uma árvore de variadas dimensões, com madeira mole e flores grandes, vistosas, vermelhas ou mais raramente alaranjadas, registrada no Brasil desde o primeiro século da colonização. Entretanto, o folclorista Luís da Câmara Cascudo indica que o vocábulo mulungu tem mais de um significado. Consiste numa árvore utilizada na farmacopeia popular. Suas cascas têm o efeito de calmante, peitoral e apressa a maturação de abcessos das gengivas. Mulungu igualmente é usado para se referir a um instrumento musical africano que foi introduzido no Brasil pelos africanos escravizados. Outrossim o termo é empregado para designar o Ser Supremo em vinte e cinco línguas banto, da África Oriental. Esse ser supremo é vulgarmente tido como Criador e associado ao trovão, ao relâmpago e à chuva.⁸⁹

No seu dicionário de língua banto, Nei Lopes define mulungu como uma espécie de *ingome*, um tambor de origem africana. O vocábulo também designaria, em várias línguas centro-africanas, o Ser Supremo, correspondente ao Nzambi dos Ambundos e

⁸⁶ CARVALHO, Marcus Joaquim M. de. O quilombo de Malunguinho, o rei das matas de Pernambuco. In: REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 407-432.

⁸⁷ Entrevista do autor com José Severo dos Santos, em 12/12/2015.

⁸⁸ CARVALHO, Marcus Joaquim M. de. O quilombo de Malunguinho, o rei das matas de Pernambuco. In: REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 428.

⁸⁹ CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 6^a ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988, p. 513. Sobre Mulungu como o deus supremo dos povos bantos orientais, ver Arthur Ramos. *Introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1961 (1º. vol. – As culturas não-europeias), pp. 343-344.

Bakongos.⁹⁰ O caráter sagrado de mulungu se revelou nos cultos afro-brasileiros, os quais usam a planta em seus rituais. Roger Bastide aponta seu emprego no catimbó do Ceará como peitoral, calmante, emoliente e nos candomblés da Bahia é usado nas bronquites e como sedativo das doenças nervosas.⁹¹ Vista como planta pertencente aos espíritos ancestrais, suas folhas batidas com outras plantas também são empregadas em *descarreço*, ou seja, em rituais para afastar forças negativas de pessoas ou ambientes. Desse modo, malgrado o termo mulungu não ter sido apropriado do outro lado do Atlântico como sinônimo de “deus todo poderoso”, parece-me que o seu sentido mágico-religioso não foi negligenciado.

João Mulungu
 Se projeta para liderar a luta
 Pela reformulação do pensamento
 A luta com a força de Ogum
 A Justiça de Shangô, o negro vive
 Sua cultura, História e Movimento
 Na glória de sua ancestralidade
 Na glória de seus heróis resgatados
 João Mulungun, no panteão brasileiro
 É um orixá – Ogum do Cotinguba

Toca tambor
 Toca atabaque
 Toca agogô
 Tocando rum
 Salê filhos de África
 No shirê para Mulungun

Bate palmas
 Minha gente
 Samba de satisfação
 É chegado Mulungun
 Da Falange de Ogum
 Ogunhê.⁹²

90 LOPES, Nei. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

91 BASTIDE, Roger. *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Anhembí, 1959.

92 D'ACELINO, Severo. *João Mulungun: vida e morte de um negro herói sergipano*. Aracaju: MemoriAfro, 2004, pp. 15-16.

As ambiguidades do símbolo

Além do apelo à metáfora de Zumbi, que facilitou a transmissão da imagem da mártir negra, poder-se-ia perguntar por outras razões da notoriedade de Mulungu como herói afro-sergipano. Pois não tem sido sem resistência que ele atingiu tal *status*. O líder quilombola tinha (e tem) competidores históricos ao título de herói dos negros sergipanos. Para mencionar os mais óbvios, temos os nomes de Francisco José Alves, Maria do Egito, Beatriz do Nascimento e Quintino de Lacerda. Foi a historiadora Maria Nely Santos quem tentou transformar Francisco José Alves (1825-1896) – homem branco natural de Itaporanga, tenente da guarda nacional, ex-combatente da guerra do Paraguai, fundador da mais importante entidade abolicionista de Sergipe, que, apesar de semianalfabeto, foi editor de dois jornais: *O Descrido* e o *Libertador* – em herói da liberdade. Já no início da obra *A Sociedade Libertadora “Cabana do Pai Thomaz”*, Nely Santos explica que uma das motivações para a produção do seu trabalho foi “divulgar para o Brasil e sobremodo para a comunidade afro-brasileira, um pouco da história de Francisco José Alves, defensor incansável dos escravos, na Província de Sergipe”. “Idealista, romântico, polêmico, obstinado seriam as principais características deste homem”.⁹³ Se, por um lado, a autora é retratária ao heroísmo imputado a João Mulungu, por outro, exalta o papel que Francisco José Alves teria desempenhado pela causa da liberdade: “Diante das evidências, não constitui exagero e muito menos qualquer viés de mitificação considerá-lo uma figura ímpar e isolada no contexto histórico abolicionista sergipano”.⁹⁴ Na opinião de Santos, os escravos sergipanos até que lutaram pelo fim da escravidão, porém de maneira espontânea e imatura, impulsionando movimentos desprovidos de “consciência coletiva”, “coesão” e “planejamento”. Nesse sentido, os escravos da província foram incapazes de colocar em xeque a ordem estabelecida, daí o

⁹³ SANTOS, Maria Nely. *A Sociedade Libertadora “Cabana do Pai Thomaz”* – Francisco José Alves – uma história de vida e outras histórias. Aracaju: Gráfica J. Andrade, 1997, pp. 13, 163.

⁹⁴ *Idem*, p. 44.

protagonismo redentor de Francisco José Alves: “se não fora o grito de liberdade do destemido Francisco Alves a favor dos escravos, a sociedade sergipana teria passado à história como uma espectadora silenciosa do movimento abolicionista”.⁹⁵ No final da obra, a historiadora volta a carregar na tinta do discurso celebrativo da personagem: se, em termos intelectuais, Francisco Alves não pode ser equiparado a José do Patrocínio, André Rebouças e Joaquim Nabuco, “em termos da coragem, da ousadia e da tenacidade, evidentemente, colocamo-lo no mesmo patamar”.⁹⁶

Assim, Francisco José Alves se via entronizado como herói abolicionista. Em que pese todo o esforço de Nely Santos – de desconstruir o mito João Mulungu e, em seu lugar, eleger Francisco Alves como o ícone da liberdade em Sergipe –,⁹⁷ o abolicionista de Itaporanga jamais emplacou no imaginário negro: primeiro, porque era identificado como uma pessoa branca, o que contraria os preceitos racialistas do movimento negro; segundo, porque Francisco Alves manteve escravos e chegou a ser acusado por seus desafetos de libertar os cativos em troca da exploração de seus serviços; por fim, imagens e representações positivadas do abolicionista de Itaporanga não se popularizaram porque ele teria palmilhado o “caminho da moderação” e, digamos, apartado da rebeldia autônoma dos escravos, o que também frustra as expectativas dos ativistas negros contemporâneos. “A impressão que nos deixou”, admite a própria Nely Santos, “é de que [Francisco Alves] abominava, reagia e lutava contra a escravidão mas não concordava com os métodos utilizados pelos escravos”.⁹⁸

⁹⁵ *Idem*, p. 78.

⁹⁶ *Idem*, p. 168.

⁹⁷ Na entrevista concedida ao mensário *Universidade Viva* em 1995, Nely Santos já havia feito apologia às ações empreendidas por Francisco José Alves na luta abolicionista. Talvez tenha sido por isso que o jornal a ele se referiu como “um herói branco”, o grande abolicionista sergipano. “Há indícios, segundo Nely Santos, de que Alves libertou mais escravos que o fundo especial criado pela coroa para adotar tal iniciativa. Ele era um homem de caráter, um destemido. Mantinha em sua casa em Aracaju uma escola para alfabetizar os filhos de escravos. ‘Francisco Alves realmente lutou pela abolição da escravatura e o seu papel tem que ser reconhecido’, comenta”. “Herói negro é reavaliado”, *Universidade Viva*. São Cristóvão, outubro de 1995.

⁹⁸ SANTOS, Maria Nely. A Sociedade Libertadora “Cabana do Pai Thomaz” – Francisco José Alves – uma história de vida e outras histórias. Aracaju: Gráfica J. Andrade, 1997, pp. 95-96, 78

Maria do Egito era outra competidora. Descoberta pelas pesquisas de Luiz Mott, essa escrava, “mulata”, de 30 anos, pertencente ao senhor Evaristo José de Santana, morador de Aracaju, disse em Libelo Cível, de 1858, que seu senhor, homem casado, tirou-lhe a virgindade; como recompensa, deu-lhe carta de liberdade e a “teve por sua barregã por mais de 14 anos”. Depois, promoveu um casamento de aparência com seu sobrinho. Só que Maria do Egito apareceu grávida do sobrinho. Evaristo Santana teve um surto de ciúmes e, além de espancá-la a ponto de causar-lhe aborto, rasgou a carta de alforria dela. Maria do Egito constituiu advogado e recorreu à justiça, para fazer valer o seu direito à liberdade, mas acabou perdendo a causa e jazendo no cativeiro.⁹⁹

Na década de 1990, Maria do Egito foi apropriada como heroína por um grupo de mulheres negras de Sergipe, que entre 2001 e 2002 fundou a Organização de Mulheres Negras Maria do Egito. Como declarou Joseanes Lima dos Santos, uma das fundadoras da organização, “a história da mulher negra não começou na década de 1990. Ela começou no Estado de Sergipe muito antes e com histórias revolucionárias como a de Maria do Egito. Decidimos pegar essa mulher e trazer para hoje”. Qual seja, “a violência contra a mulher negra é de ontem e de hoje. O protagonismo da mulher negra no Estado de Sergipe é de ontem e de hoje”. Então “nós trouxemos Maria do Egito, [...] para que as pessoas saibam que essa luta contra o racismo e a discriminação racial não começou por nós, não começou por mim”.¹⁰⁰ Apesar de todo o empenho desse grupo de mulheres afro-sergipanas no trabalho de divulgação da “heroína” Maria do Egito, seu nome ainda é desconhecido e pouco circula no estado, ficando restrito aos nichos das feministas negras.

Problema similar enfrenta Beatriz do Nascimento, outra concorrente de João Mulungu, que mais recentemente entrou no páreo para ocupar o posto de ícone da causa negra sergipana. Maria Beatriz do Nascimento nasceu em Aracaju, em 1942. Ainda criança migrou

99 MOTT, Luiz Roberto de Barros. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988, pp. 66-67.

100 Depoimento de Joseanes Lima dos Santos. In: ALBERTI, Verena e PEREIRA, Amilcar Araujo (orgs.). *Histórias do movimento negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, CPDOC-FGV, 2007, p. 304.

com a família para a cidade do Rio de Janeiro. Quando adulta, ingressou na faculdade para cursar História, em pleno regime militar. Foi nessa época que passou a se dedicar a uma de suas maiores paixões: a militância a favor dos direitos dos negros. Ajudou a criar o Grupo de Trabalho André Rebouças na Universidade Federal Fluminense, em 1974, e mais tarde manteve vínculos com o Movimento Negro Unificado (MNU), destacando-se como liderança afro-brasileira. Formada, tornou-se professora do ensino fundamental e médio e, posteriormente, universitário. Como intelectual, foi conferencista, participou de eventos acadêmicos, publicou artigos em jornais e revistas especializadas, nos quais explorava temas como relações raciais, mulher negra e a história dos quilombos. No entanto, seu trabalho mais conhecido foi a autoria e narração dos textos do filme *Ori*, de 1989. O filme é um importante registro dos movimentos negros brasileiros entre 1977 e 1988, abordando as conexões entre Brasil e África e centrado na ideia de quilombo. Em 1986, Beatriz do Nascimento foi premiada com o título Mulher do Ano, pelo Conselho Nacional da Mulher Brasileira. Para mergulhar em profundidade na cultura de seus ancestrais, fez duas viagens à África. Morreu tragicamente em 1995, assassinada com cinco tiros.¹⁰¹

Na última década, Beatriz do Nascimento foi “descoberta” pelo movimento de mulheres negras de Sergipe, que tem realizado um trabalho de revalorização de sua memória pelo viés da canonização. Este processo, entretanto, está longe de representar uma ameaça à supremacia simbólica de João Mulungu. Embora tenha se notabilizado na luta contra o racismo e o machismo e seja, por isso, considerada uma referência do movimento negro brasileiro contemporâneo,¹⁰² Beatriz do Nascimento tem contra si o fato de ter desenvolvido seu ativismo fora de Sergipe; logo, torna-se mais difícil

101 Sobre Beatriz Nascimento, ver RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial/Instituto Kuanza, 2007; CALDWELL, Kia Lilly. *Negras in Brazil: re-envisioning black women, citizenship, and the politics of identity*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2007; BRITO, Ires Anjos. *Revisitando os percursos intelectuais e políticos de Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez*. Salvador, Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos), CEAO-UFBA, 2012.

102 ROLAND, Edna. O movimento de mulheres negras brasileiras: desafios e perspectivas. In: GUIMARAES, Antonio Sérgio Alfredo e HUNTLEY, Lynn. *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, pp. 237-256.

difundir imagens e representações positivadas da personagem em seu estado natal, onde os negros geralmente não a conhecem ou se identificam com ela. Seu nome ainda fica circunscrito às plagas das feministas negras.

Quintino de Lacerda era o principal rival. Como já assinalado, este escravo nascido na cidade sergipana de Itabaiana em 1855, e vendido quando jovem para um senhor de São Paulo, labutou com afinco, superou as adversidades até conquistar a liberdade, tornando-se com o tempo líder do quilombo do Jabaquara em Santos, no litoral paulista, como também importante ativista do movimento abolicionista. Desde o seu passamento em 1898, Quintino de Lacerda recebeu várias honrarias de fãs e admiradores, negros e brancos. Em Santos, foi erguido um monumento em seu nome. E, hodierno, o Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra da cidade, com apoio da Secretaria de Defesa da Cidadania, promove a cerimônia de entrega da *Medalha Quintino de Lacerda*, para pessoas que de alguma forma contribuíram para igualdade racial. O evento marca o Dia Municipal em homenagem a esse liberto. Analogamente, sua memória vem sendo reverenciada em Itabaiana, onde uma importante artéria pública no centro da cidade recebeu o seu nome, assim como o legislativo municipal o reconheceu como “herói negro” em 2001, estabelecendo o dia 8 de junho como dia municipal de luta da consciência negra, em sua homenagem. A despeito de toda a mobilização dos cultores da memória de Quintino de Lacerda em Sergipe, no sentido de colocar em circulação imagens e representações positivadas desse ex-escravo, seu nome permanece associado às hostes pela liberdade em Santos, onde o movimento negro lhe rende tributo de forma ritualizada e o aclamou como um emblema *sui generis*, quer da luta abolicionista de ontem, quer dos embates antirracistas de hoje.

Um dos fatores que podem ter levado à vitória de João Mulungu é, sem dúvida, o geográfico. Sua trajetória, seus “feitos”, suas “proezas”, em suma, sua mitologia dialoga com as raízes da experiência negra sergipana. Não é surpresa, assim, que sua apropriação simbólica esteja intimamente relacionada aos dilemas, impasses e desafios da afirmação da negritude no estado. Depõe contra Quintino de Lacerda, igualmente, sua fama de liderança conciliadora, que se envolveu em atitudes contraditórias e

controvertidas, como a de ter articulado um movimento de “fura greves” no porto de Santos em 1891, ao passo que Mulungu é idealizado como o bastião da liberdade, um dirigente negro guerreiro, intrépido e abnegado, que jamais se curvou às correntes da opressão escravista e teria lutado coerentemente, na base do “sangue, suor e lágrimas”, em prol da emancipação, dele e de todo o seu povo.

Parece-me, todavia, que há ainda outro elemento relevante na preferência por Mulungu. É possível que sua vantagem residisse exatamente na mística que envolveu sua morte pretensamente por enforcamento, episódio narrado por diversos historiadores, mas nunca comprovado. Seja como for, o quilombola virou mártir, que teria sacrificado sua vida em prol de uma causa coletiva – a liberdade –, tal como fizera Tiradentes, em nome da República, e Jesus, em nome dos cristãos. O enigma em torno da morte de Mulungu dá margem a interpretações especulativas e imaginações férteis, que vem alimentando a utopia de setores dos movimentos sociais. Mulungu teria morrido como emblema de um sonho, de um ideal nobre e magnânimo. Teria sido vítima não só dos opressores e seus prepostos, mas inclusive de seus amigos. Vítima de traição do escravo Severino, seu companheiro de infortúnio, o abominável Judas. Operava pelo virtual sacrifício, no plano simbólico, a salvação que não pudera se efetivar no mundo real. Tudo isso sensibiliza o imaginário negro. Nessa espécie de auréola arquetípica de Mulungu, todos os afro-sergipanos podem se identificar; ele solda a unidade política da cidadania negra, fomenta o ímpeto de participação e união em torno de um ideal: seja a liberdade, no passado; seja a igualdade racial, no presente. Aliás, do ponto de vista de seu significado metafórico, o totem quilombola não separa o presente do passado nem do futuro.

Não obstante, em cada contexto Mulungu tem adquirido diferentes feições. Quando se operou a ressignificação e politização de sua memória na década de 1980, ele era retratado como um herói da resistência negra,¹⁰³ o que muito provavelmente não agradava os setores elitistas e conservadores de Sergipe. Mas na medida em que se

103 Sobre o processo de politização da memória pública da escravidão no espaço Atlântico, ver ARAÚJO, Ana Lúcia. *Public memory of slavery: victims and perpetrators in the South Atlantic*. Amherst, New York: Cambria Press, 2010.

afirmava como símbolo étnico, também dividia quando não afastava os setores populares, sem ligação orgânica com a comunidade negra. Atualmente, alguns indicadores apontam para uma conversão do *status* de herói negro para herói popular. Chegando à reta final desta pesquisa, deparei-me com mais um artigo – publicado n’*A Voz dos Municípios*, em janeiro de 2016 – que rende tributo a João Mulungu, o “herói negro que cristalizou os anseios de liberdade do povo brasileiro em especial dos sergipanos”.¹⁰⁴ Mulungu é glorificado, em última instância, como herói do povo. O próprio D’Acelino já havia admitido: Mulungu, “marco da resistência negra”, simboliza hoje “as aspirações democráticas dos sergipanos, independentemente da raça e/ou posição econômica”.¹⁰⁵ Esse processo de conversão de símbolo étnico para símbolo popular ou democrático ainda está em curso e vem sendo facilitado graças à idealização. Diversos segmentos da sociedade (ativistas, parlamentares, agremiações políticas, sindicalistas, líderes populares, músicos, artistas plásticos, jornalistas, estudantes, professores do ensino fundamental e médio, religiosos ligados à umbanda) passaram a reivindicar ou reinterpretar a herança de Mulungu, procurando adequá-lo a diferentes gostos e matizes. Isto denota a ambiguidade do símbolo. Para muitos, o legendário quilombola não deveria ser visto como herói exclusivo dos negros, mas sim como herói democrático, como mártir, amalgamador, portador da imagem do povo sergipano *in totum*. Talvez, parafraseando Murilo de Carvalho, o segredo da vitalidade do herói repouse nessa ambiguidade, “em sua resistência aos continuados esforços de esquartejamento de sua memória”.¹⁰⁶

RECEBIDO EM: 02/01/2016
APROVADO EM: 19/04/2016

¹⁰⁴ “João Mulungu herói negro nascido em Laranjeiras”. *A Voz dos Municípios*. Laranjeiras, janeiro de 2016, p. 15.

¹⁰⁵ D’ACELINO, Severo. “O destino do herói é antecipar a utopia”. Aracaju, s.d.

¹⁰⁶ CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 73.

Artigos

A RELIGIÃO DE AKHENATON E A SUPRESSÃO DO CULTO A OSÍRIS

*The Religion of Akhenaten and the suppression
of the cult to Osiris*

*Leyserée Adriene Fritsch Xavier**

RESUMO

Akhenaton, faraó da XVIII Dinastia, promoveu uma reforma religiosa e elevou Aton ao lugar de divindade suprema. Também destituiu os demais deuses, dispensando o universo mitológico que sustentava a idéia do julgamento do coração do falecido, perante Osíris, e a ressurreição no Duat. O monarca egípcio privilegiou o momento presente em detrimento de uma exploração do tema post mortem, e localizou a sua nova crença na adoração do disco solar, ao mesmo tempo em que enfatizou os elementos do seu ensino religioso no aqui e no agora.

Palavras-chave: Akhenaton; Aton; Osíris

ABSTRACT

Akhenaten, pharaoh of XVIII Dynasty, promoted a religious reform and raised Aten to a position of supreme divinity. The king had dismissed all the others gods, displacing the mythological universe that supported the idea of the deceased's heart judgment, before Osiris, and the resurrection in the Duat. The egyptian monarch favored the present time instead of focusing at the post mortem and established the new belief at the solar disc worship, emphasizing, at the same time, his religious teachings in the here and now.

Keywords: Akhenaten; Aten; Osiris

* Psicóloga, Especialista em Psicanálise (PUCPR) e em História Antiga (Faculdade Bagozzi), Mestre em Filosofia (PUCPR), doutoranda em Filosofia (PUCPR)

Introdução

Akhenaton, cujo reinado se estendeu de 1358 a 1340 a.C.¹, é o nome que Amenhotep IV, faraó da XVIII Dinastia, escolheu para ser designado, logo após introduzir a nova religião atoniana no Antigo Egito. Esta, em contrapartida a todas as concepções anteriores, vislumbrava como centro de adoração o deus Aton, cuja representação era o disco solar, do qual partiam inúmeros raios finalizados em mãos, que inicialmente seguravam diversos objetos, porém, em fases posteriores, exclusivamente o ankh. A reforma de Akhenaton iniciou-se de um modo brando, admitindo outras representações de divindades ao lado de Aton. A mudança radical, em detrimento dos outros deuses, ganhou maior expressão entre o terceiro e quinto anos do seu reinado, período esse em que o faraó fundou Akhetaton, a nova capital,² e ordenou o fechamento de vários templos que funcionavam em honra a outras divindades, não transigindo mais com a presença de muitos aspectos da religião politeísta anterior. Esse fato fica bem evidente quando observamos as tumbas dos nobres. Diferentemente das sepulturas localizadas no Vale dos Reis, anteriores ao período que ora tratamos, as decorações das tumbas de Amarna não retratam a mitologia em torno de Osíris e da concepção da continuação da vida pós-morte no Duat, mas trazem em seu lugar várias representações da família real em adoração ao disco solar atoniano.

É perceptível, então, que a religião instaurada pelo faraó Akhenaton suprimiu, aos poucos, o poder das outras divindades, de maneira que Osíris e sua mitologia, concernente ao julgamento dos mortos e ao mundo do além, deixaram de ser consideradas pela nova crença.

1 A data do reinado de Akhenaton pode variar de acordo com cada autor. Assim, para Donald Redford, ocorreu entre 1377 e 1359 a.C, In: REDFORD, Donald B. *Akhenaton, the heretic king*. Cairo: The American University in Cairo Press, 1997, p. 57 e 193, enquanto que para Aldred, deu-se entre 1358 e 1340 a.C, In: ALDRED, Cyril. *Akhenaten, King of Egypt*. London: Thames and Hudson, 1999. p. 11.

2 Akhetaton, atual Tell-el-Amarna, situa-se a cerca de 350 km ao norte de Tebas, atual Luxor.

Mas a supressão das crenças tradicionais no Duat e no julgamento na sala das Duas Verdades deixa algumas interrogações: como Akhenaton encaminhou a questão em relação ao outro mundo e à vida pós-morte? Teria ele substituído Osíris e o Duat por outras representações relativas ao além? Em outras palavras, a nova religião abordou toda essa problemática ou simplesmente não se preocupou com ela? Na procura por respostas, o foco do presente artigo está na constatação da supressão da crença em Osíris e na investigação a respeito da nova concepção da religião atoniana no que concerne à vida após a morte.

Contudo, tendo em vista analisar como Akhenaton lidou os temas sobre a vida post mortem no culto a Aton, ou seja, como o faraó respondeu - e se respondeu - ao que sucede ao falecido, consideramos importante ponderar o que mudou em relação à crença anterior. Desse modo, o artigo se desdobra em três momentos: no primeiro, concentramo-nos nas concepções funerárias tradicionais; no segundo, analisamos a nova crença em Aton; e, no terceiro, tecemos uma reflexão sobre as diferenças e as semelhanças entre a religião tradicional e a Nova Teologia Solar. A seguir examinaremos cada um desses aspectos separadamente.

Osíris e a crença no além

No Antigo Egito, Osíris era uma divindade que residia e que exercia seu poder no Duat, região do submundo. Segundo Hart, desde o seu surgimento, na V Dinastia, sob o faraó Izezi, a representação de Osíris era antropomórfica, portando o cajado - símbolo do pastor que cuida do seu rebanho - e o mangual - instrumento que separa o trigo do joio -, e trazendo a coroa-atef - coroa cônica com uma pluma de cada lado e chifres de carneiro.³ Apesar da dificuldade em esclarecer a origem precisa do seu nome, adota-se preferencialmente a conexão

³ HART, George. *A dictionary of Egyptian gods and goddesses*. USA: Routledge, 1986. p. 151.

com "user" ou "o poderoso". A genealogia de Osíris aparece nos Textos das Pirâmides, a partir da V Dinastia, o que indica que a divindade pertencia à terceira geração da Enéade de Heliópolis.⁴

Osíris, um deus funerário vinculado aos procedimentos de sepultamento e associado à agricultura e ao ciclo de semeadura e de colheita, teve a sua pele representada na coloração verde, própria da vegetação. Além disso, o seu rosto e as suas mãos em preto suscitavam a cor do sedimento, ou do aluvião do rio Nilo, do qual a cevada e o trigo desenvolviam-se.⁵

A contraparte do rei do submundo Osíris é Rá, o deus solar. Hart levanta a hipótese de que o medo do sombrio Duat teria levado os egípcios a promoverem a ligação entre a escuridão, que envolvia Osíris, e a luz do mundo de Rá.⁶ A mitologia teria se encarregado de aproximar-los de modo a torná-los complementares. Para Hart, as duas divindades eram, dessa forma, "almas gêmeas".⁷ Rá supervisionou o funeral de Osíris, fato esse que não impediu a rivalidade entre os dois, apesar da complementariedade existente. Ainda, segundo Hart, alguns epítetos permaneceram associados a Osíris.⁸ Os principais são os seguintes:

I. Khentamentiu, "o principal do oeste". O oeste faz alusão aos cemitérios lá situados, e Osíris, como divindade protetora funerária, retém esse título que pertencia à divindade chacal de Abydos. Também é no oeste que o sol se põe, momento no qual o astro adentra o Duat, região pertencente a Osíris;

⁴ A Enéade de Heliópolis é composta pelos seguintes deuses: Atum, Shu, Tefnut, Geb, Nut, Osíris, Ísis, Seth e Néftis, conforme ALDRED, C. *The Egyptians*, London: Thames and Hudson, 1999. p. 99.

⁵ Para Geraldine Pinch, as cores verde e preta portadas por Osíris significavam, inicialmente, a putrefação da matéria e, depois, passaram a ter um sentido simbólico de morte e de regeneração. No Reino Novo, os líquidos que vertiam do corpo de Osíris (sêmen, suor, etc) foram associados à inundação do Nilo, com a conotação de vivificação trazida pela enchente do rio. In: PINCH, Geraldine. *Egyptian mythology – a guide to the gods, goddesses and traditions of ancient Egypt*, New York: Oxford University Press, 2002. p. 179.

⁶ HART, G. *Op. Cit.*, p. 158.

⁷ É comum encontrar nos textos sobre Osíris a expressão "alma". Porém, consideramos este termo anacrônico, preferindo em seu lugar, durante todo o artigo, a palavra original "ba". Os egípcios se referiam ao "ba" e ao "ka". O primeiro era a parte que se desprendia do morto e era representada por um pássaro alado, que retornava continuamente ao corpo embalsamado. Já o "ka" permanecia próximo ao corpo e precisava das oferendas para se alimentar.

⁸ HART, G. *Op. Cit.*, p. 152.

II. Aquele que habita em Andjet, em referência a Busiris e a Andjety;

III. Aquele que está na tenda do deus. Este título foi emprestado de Anúbis e se refere ao local onde se procedia à mumificação do morto, e

IV. Aquele que habita na casa de Serket, aponta para a proximidade de Osíris com a deusa escorpião Serket, também associada ao culto mortuário.

Como divindade universal, o culto de Osíris estava presente em todo o Egito, porém, possuía uma relevância maior em duas localidades: Busíris (Djedu) ou casa de Osíris, no Delta, e Abydos (Abdu), no Alto Egito. A figura da divindade estava relacionada simbolicamente à estabilidade e à continuidade da vida através da coluna-djed. No Livro dos Mortos, as vértebras de Osíris são associadas à coluna-djed.

Já à época das pirâmides a mitologia em torno desse deus desenhava-se a partir do seu assassinato pelo irmão Seth. Jogado às águas do rio Nilo, Osíris foi encontrado por Ísis, sua esposa e irmã, e, após recuperar seu corpo e ressuscitá-lo através da magia, a deusa pôde conceber um filho seu chamado Hórus, o deus-falcão. Essa parte da mitologia encontra-se representada no templo de Seti I em Abydos. Capelas e cenotáfios foram construídos pelos faraós nessa localidade, centro do culto de Osíris. O faraó morto era associado a Osíris, de modo que o monarca não só continuaria a viver no Duat, mas de lá poderia dar ordens ao mundo dos vivos. Hart⁹ destaca que os aspectos sinistros de Osíris, que amedrontavam e assustavam, nunca se sobrepueram aos aspectos positivos de sua personalidade.¹⁰

Hart acrescenta que a história do desmembramento do corpo de Osíris por Seth só apareceu em um período posterior.¹¹ De acordo com a lenda de Plutarco, Osíris e Ísis eram governantes do Egito. Seth queria derrubar seu irmão do poder e planejou um golpe. Durante um

⁹ *Idem*, p. 155.

¹⁰ Wilkinson comenta que a despeito de ser uma divindade benigna, Osíris detinha um poder aterrorizante. No Texto das Pirâmides, há fórmulas para o faraó se proteger do deus e o Livro dos Mortos chama-o de “o terrível”. In: WILKINSON, Richard. *The complete gods and goddesses of Ancient Egypt*, London: Thames & Hudson, 2003. p. 119.

¹¹ HART, G. *Op. Cit.*, p. 156.

banquete ele ofereceu uma caixa a qualquer convidado que nela se encaixasse perfeitamente. Não por acaso, essa caixa tinha as dimensões exatas de Osíris. Assim que este entrou nela, lá foi encerrado e jogado no Nilo para ser levado para o Mar Mediterrâneo. O grande objeto chegou a Biblos, no Líbano, e ficou preso no tronco de uma árvore. O rei da cidade, que precisava de madeira para a construção do templo, utilizou precisamente essa árvore. Ísis conseguiu resgatar a caixa contendo o corpo de Osíris e o escondeu no Delta do Egito. Mais tarde, Seth descobriu o seu paradeiro e cortou o corpo do irmão em quatorze pedaços, espalhando-os pelos distritos do Egito. Ísis partiu em busca das partes cortadas de seu marido, recuperando-as todas, menos uma: o falo. Assim, ela modelou um falo artificial a partir do barro.

Não é demais notar que Otto aponta para uma modificação do mito no decorrer do tempo.¹² Inicialmente, Hórus e Seth eram os irmãos rivais. Com o aparecimento de Seth no papel de irmão de Osíris e de tio de Hórus, este último se divide em I) Haroeris, “Hórus, o velho” e II) Harpócrates, “o jovem Hórus”, filho de Ísis e de Osíris.

Ainda em relação à mitologia, podemos perceber o peso que o tema “a vida emerge da morte” tem na mitologia osiriana, a partir do nascimento de Hórus, quando Osíris já se encontrava morto, e do papel deste último como deus da fertilidade. A figura de Osíris ligava-se firmemente à morte e à imortalidade. Tanto a semente que brotava quanto o morto que ressuscitava e o filho póstumo, Hórus, estavam relacionados à ideia da vida emergindo da morte. Uma prática comum no Antigo Egito era colocar nas tumbas uma caixa de madeira, com o formato de Osíris, contendo terra, na qual eram depositadas sementes que, germinando, simbolizavam a ressurreição de Osíris. Havia uma correspondência entre a semente plantada, que se transformava em um vegetal desenvolvido, e o falecido, que descendendo ao mundo de Osíris, poderia vir a renascer. Nos dois casos, a imortalidade se patenteava.

Segundo Aldred, o culto osiriano era contrário à ideia de uma vida post mortem nas regiões de luz, pois, diferentemente disso, o

12 OTTO, Eberhard. *Ancient Egyptian art - The cults of Osiris and Amon*. New York: Harry N. Abrams inc, s/d. p. 29.

falecido seguiria para o submundo, ali permanecendo.¹³ Notemos que havia uma clara delimitação entre o reino dos vivos e as regiões que abrigavam os mortos. Acompanhando essa distinção encontramos também a representação do faraó. Este em vida era representado como Hórus, enquanto a partir da V Dinastia, os Textos das Pirâmides identificam o faraó morto à figura de Osíris, como uma personificação do rei do submundo. Osíris era representado como rei mumificado usando a coroa branca do Alto Egito. Ele era o juiz supremo da vida no outro mundo e era frente a ele que o falecido deveria prestar contas das ações praticadas em vida. No final da XII Dinastia, o culto a Osíris motivou a adoção de um ataúde antropomórfico, representando o falecido mumificado aos moldes de Osíris embalsamado.¹⁴

Estreitamente relacionado ao papel de juiz no Reino dos Mortos, que julgava quem merecia a vida eterna, Osíris foi também associado à deusa Maat, personificação da verdade e da justiça. Em relação a esse tema, Hobson enfoca a jornada realizada pelo falecido no texto do Livro dos Mortos.¹⁵ Segundo a autora, Osíris presidia o julgamento do coração do morto, conduzindo-o, ou não, ao renascimento e à vida eterna. O morto levava na sua tumba encantamentos mágicos inscritos em um papiro para ajudá-lo a atravessar os obstáculos no além. Os sacerdotes inseriam o papiro nas bandagens da múmia ou colocavam-no dentro de estátuas ocas de madeira esculpidas na forma de múmias. O grupo desses encantamentos foi designado pelos egíptólogos de Livro dos Mortos.

O texto acima referido começa com as recitações dos sacerdotes. Estes, inclinados sobre a múmia, colocavam os amuletos por dentro das faixas que envolviam o corpo. Em seguida, era realizada a cerimônia da Abertura da Boca e dos Olhos. O falecido estava, então, pronto para se apresentar ao julgamento. Hórus era o encarregado de conduzir o morto, junto ao seu ba, perante o trono de Osíris, que se encontrava ladeado por Ísis e Néftis. O morto realizava

13 ALDRED, C. Akhenaten, King of Egypt. London: Thames and Hudson, 1999. p. 245.

14 ALDRED, C. The Egyptians. London: Thames and Hudson, 1999. p. 146.

15 HOBSON, Christine. Exploring the world of the pharaohs. London: Thames and Hudson, 1997. p. 170.

a confissão negativa, declarando as quarenta e duas ações que não teria feito em vida. Na sala do julgamento, o falecido usava um encantamento, escrito na base de um amuleto em forma de escaravelho, para garantir que seu coração não se contradisse perante os deuses. O coração era entregue a Anúbis, cuja tarefa era pesá-lo. Do outro lado da balança, estava à espera a pena de Maat, enquanto Thot aguardava ao lado de Anúbis para anotar o veredito. Ammit, uma divindade híbrida, com cabeça de crocodilo, metade do corpo de leão e metade de hipopótamo, posicionava-se próxima, para que, no caso de um veredito negativo, pudesse devorar o coração, causando uma segunda morte ao já falecido. Mas os encantamentos do Livro dos Mortos garantiam ao seu possuidor uma passagem segura e sem problemas, de modo que Osíris julgassem-o “justo de voz”.

Stroudhal esclarece-nos mais sobre os mencionados ritos funerários. Para ele,

Longe de ser uma mera operação técnica, o embalsamamento era um ritual complexo que refletia as etapas pelas quais Anúbis se dispunha a ressuscitar Osíris. Por isso, era uma parte essencial do ritual funerário. Cada ação ia acompanhada da recitação dos textos apropriados, coisa que era tão importante como a própria operação. As pinturas do processo de embalsamamento eram sempre simbólicas, uma vez que os detalhes técnicos eram considerados secretos. Junto ao embalsamador, que traz uma máscara de Anúbis e se inclina sobre o corpo que repousa em um divã, vê-se às vezes um sacerdote-leitor lendo um papiro.¹⁶

Era Anúbis quem transformava o morto em Osíris, conferindo-lhe assim a imortalidade. Os vasos canópicos representam os filhos de Hórus, e são, respectivamente: Amset, com cabeça de

16 STROUDHAL, Eugen. *A vida no Antigo Egito*. Ediciones Folio: Barcelona, 2007. p. 258.

homem, guardava o fígado; Duamutef com cabeça de chacal, preservava o estômago; Hapi, com cabeça de babuíno, zelava pelos pulmões e, Quebsenuf com cabeça de falcão, vigiava os intestinos.

A cerimônia da Abertura da Boca e dos Olhos era a parte mais importante do ritual, tendo a função de estimular o funcionamento dos sentidos. O sacerdote tocava a boca da múmia duas vezes com a enxó e uma vez com o cinzel, esfregando-lhe leite em seguida. Depois tocava a múmia para que o ba retornasse ao corpo. O sacerdote oferecia, então, as oferendas ao morto chamando-o de Osíris: ‘Levanta Osíris, ocupa teu lugar frente a esta miríade de oferendas.’¹⁷

Portanto, podemos concluir que a morte impregnava a vida dos antigos egípcios, que obcecados pela temática, preparavam-se para esse advento. Porém, se formos mais precisos, veremos que a preocupação que mais invadia a vida do egípcio era a procura por meios que garantissem a imortalidade. Assim, na busca da tão almejada imortalidade, foi se constituindo toda uma crença religiosa que pudesse dar conta desse problema crucial. Era muito importante para o egípcio poder pensar que a ressurreição era possível, de modo a mitigar a angústia frente ao nada que adviria de uma morte definitiva. O mito de Osíris oferecia essa preciosa função de afastar da consciência o vazio da morte. Havia esperança através da viabilidade da ressurreição. Mas isso não era tão simples. Para alcançar a vida eterna era necessário fazer uma difícil jornada, enfrentando situações perigosas e inúmeros obstáculos, estes vencidos com o uso de fórmulas mágicas e de encantamentos. Além do árduo acesso ao outro mundo, era necessário provar que o coração era digno de tal travessia. Osíris, personificando não apenas a fertilidade, mas a morte e a ressurreição, era uma das mais importantes divindades, pois, entronizado como rei no mundo dos mortos, julgava o merecimento ou não do falecido em continuar existindo.

Percebemos o quanto a mitologia estava presente na mente dos egípcios e que estes preparavam a sua morada pós-morte de acordo com ela. Destacam-se como pontos interligados na mitologia osiriana a morte, a ressurreição, a imortalidade e a fertilidade. Assim,

17 *Idem*. p. 263.

de posse dos elementos sobre a importância de Osíris e do seu culto, passamos agora a examinar a revolução religiosa instaurada por Akhenaton a partir de autores que trabalham esse tema.

Akhenaton e a nova religião

Aldred destaca que Akhenaton rejeitava a idolatria, pois considerava as imagens dos deuses meros produtos das mãos dos artesãos.¹⁸ Em contrapartida a isso, o faraó teria desenvolvido uma concepção abstrata de divindade, designada simbolicamente pela luz do dia advinda do disco solar.

A fonte da força invisível da nova divindade era identificada a Ra-Harakhty, enquanto a manifestação visível do seu poder aparecia sob o nome de Aton. Para Aldred, a nova concepção da divindade se estendia para além do deus-solar, pois “Ele é o Universo que assimilou todos os outros deuses no seu ser”.¹⁹ E, ainda,

o universo foi modelado pelo deus-sol imanente em Aton e ele cuidou sozinho da sua criação. Sua misteriosa mão está sobre tudo o que ele fez, embora ele esteja longe nos céus. Quando o Aton vivo descansa, o mundo torna-se escuro e hostil e dorme como a morte até o próximo dia, quando toda a criação sob o poder de Aton acorda e se rejubila.²⁰

O autor cita o ponto de vista de H. Fairman, segundo o qual o ba do morto reaparecia ao nascer do sol para apreciar o mundo

18 ALDRED, C. *Akhenaten, King of Egypt*. London: Thames and Hudson, 1999. p. 7.

19 *Idem*. p. 239.

20 *Idem*. p. 241.

imaterial, retornando à sua tumba à noite.²¹ Assim, os mortos e os vivos adormeciam ao pôr do sol e acordavam quando os seus raios apareciam pela manhã. Para Fairman, segundo Aldred, toda essa crença indicava uma tentativa de racionalizar as concepções anteriores. O morto e o vivo relacionavam-se com uma divindade invisível, única e autocriadora. Tratava-se de um culto simples que salienta a excitação da vida diária.

Aldred analisa as tumbas dos dignitários. Estes se dirigiam a Akhenaton como se ele fosse a encarnação de Aton e as invocações à divindade também eram endereçadas ao faraó. Na tumba de Ay, consta que o faraó é aquele que “me modelou” e para Pentu, ele é aquele que “faz as duas terras viver”.²² Os proprietários das tumbas solicitavam ao faraó comida no além e a possibilidade de estarem presentes na Terra para ver Aton nascer.

Hornung destaca que inicialmente o faraó Akhenaton aceitava a coexistência de Aton ao lado de outras divindades.²³ Aton era único, porém não reclamava exclusividade. A mudança radical ocorreu entre o terceiro e o quinto anos, atingindo não apenas a religião, mas a arte, a linguagem, a literatura e a administração. Na época em que o nome de Aton mudou,²⁴ a permanência de outros deuses deixou de ser admitida, especialmente Amon e Mut. Até mesmo o nome Amenhotep foi danificado. O falcão e a serpente-uraeus eram permitidos, mas, com o tempo, até a representação do faraó como esfinge foi abandonada.

Há, como fontes para conhecermos as idéias de Akhenaton, duas estelas, os hinos, as tumbas e as talatat.²⁵ Esse material relata

21 FAIRMAN apud ALDRED, C. Akhenaten, King of Egypt. London: Thames and Hudson, 1999. p. 247.

22 ALDRED, C. Akhenaten, King of Egypt. London: Thames and Hudson, 1999. p. 241.

23 HORNUNG, Erik. Akhenaten and the religion of light. London: Cornell University Press, 1999. p. 48.

24 Aton recebeu um segundo nome alguns anos após o faraó mudar o seu próprio nome para Akhenaton. O primeiro nome didático da divindade foi “Ra-Harakhty, que se regozija no horizonte em seu nome Shu que é Aton”. O segundo nome dogmático mudou para: “Viva Rá, o regente do horizonte, que se rejubila no horizonte em seu nome Rá, o pai, que retorna como Aton”. In: HORNUNG, *Op. Cit.*, p. 34 e 76.

25 Blocos decorados, medindo um palmo por dois, utilizados para construir os santuários de Aton, encontrados, nos tempos modernos, nas proximidades dos Templos de Karnak e de Luxor. In: HORNUNG, E. *Op. Cit.*, p. 38.

que Aton criava continuamente o mundo, mantendo sempre a vida. Aton era deus e rei ao mesmo tempo, usando o uraeus e recebendo o festival-sed. A divindade não era apenas o disco solar em si mesmo, mas a luz que havia no sol. Já o faraó era adorado enquanto soberano e nunca como profeta de toda a humanidade. Ele era chamado Nilo do Egito, e, no hino de Panehsy, rei das Duas Terras.²⁶ A salvação após a morte dependia da família real e por isso esta tinha a sua representação nas tumbas. Para Hornung,

Akhenaton encontrou Aton por esforço intelectual ou intuição, isto é, ele descobriu a dependência do mundo da luz e pensou que isso poderia ser entendido como o princípio central a partir do qual tudo poderia ser derivado, uma fórmula cósmica que abarca tudo. Mas com a luz ele concebeu o visível e foi obrigado a negar tudo o que não pertencesse ao mundo visível: escuridão, além vida e as divindades do panteão, especialmente Amon o ‘Oculto’.²⁷

O autor aponta para o fato de que Akhenaton usava, em relação a Aton, as expressões “não existe outra divindade como ele” e “não existe outro senão ele”, indicando um passo para o monoteísmo e para a exclusividade. Na tumba de Ay, encontram-se semelhantes expressões: “único como Aton, não existe nenhum outro senão ele”, enquanto que no Hino de Aton aparece “não existe outro que te conheça”, “você não deveria ter outros deuses antes de mim” e “ninguém chega ao pai senão por mim”.²⁸ Segundo Hornung, o “sistema de pensamento com a luz como ponto de referência teve grande dificuldade com o lado escuro do mundo. A noite negava Aton e significava morte. Como diz o hino: quando você se levanta, eles vivem e quando você se põe eles morrem”.²⁹

26 HORNUNG, E. *Op. Cit.*, p. 56/7.

27 HORNUNG, E. *Op. Cit.*, p. 93.

28 *Idem*, p. 93.

29 *Idem*, p. 95.

A dependência da luz era total. Ela era um presente ou uma dádiva. Antes, a noite era preenchida com vida e a jornada noturna era narrada em detalhes, “mas agora a fase noturna não mais significava a regeneração da luz na escuridão, mas simplesmente a sua ausência. Onde o sol permanece por tanto tempo, nunca é declarado”.³⁰ Vale ressaltar que o oeste, simbolizando o reino da morte, não fazia mais sentido algum.

Ao despontar pela manhã, Aton cuidava das necessidades tanto dos vivos quanto dos mortos, quando os bas recebiam alimentos. A tumba de Huy descreve como os bas eram chamados para receber pães, vinho, etc, e Aton fornecia vida a eles. No período de Amarna, os bas entravam no templo e recebiam oferendas. Na tumba de Tutu há uma correspondência entre vida e morte, pois consta: “levante-se de sua tumba de manhã para ver Aton quando surge. Lave-se e se vista como fazia na Terra”.³¹ O falecido se comportava como os vivos e seu principal desejo era olhar e acompanhar Aton, de forma que o despertar tornava-se um acontecimento em si mesmo que significava a renovação da vida.

Embora a presença de Amon tenha sido tolerada inicialmente, o culto a Osíris enfrentou desde bem cedo lutas e ataques. Hornung salienta que

A despeito da afinidade com o sol, Akhenaton preferiu banir Osíris completamente da noção de pós vida; ele não permitiu que Osíris servisse como manifestação noturna do sol porque a sua popularidade teria se tornado um competidor na adoração a Aton.³²

É comumente aceita a ideia de que, nesse momento, os templos dedicados aos outros deuses foram fechados por ordem do faraó. Akhenaton, irritado principalmente com as atitudes dos sacerdotes de Amon, teria se descontrolado, perdendo seus pontos de

³⁰ *Idem*, p. 95.

³¹ *Idem*, p. 97.

³² *Idem*, p. 99.

referência quanto à harmonia e à contemplação da beleza da natureza, iniciando uma fase de impiedosa perseguição.³³

Hinos a Aton

As tumbas de Amarna guardam, como legado de Akhenaton, o Grande Hino a Aton e mais cinco versões do Pequeno Hino. O Hino mais completo, constituído de treze colunas, encontra-se na tumba de Ay e foi parcialmente destruído em 1890. Passamos à análise do seu conteúdo, recortando os trechos que nos são pertinentes.

Grande Hino a Aton³⁴

Aton é Senhor do Céu e da Terra. Foi quem deu início à vida e derrama seus raios sobre toda a Criação. No entanto, quando o disco solar não está nos céus, Akhenaton diz:

Ninguém conhece o teu paradeiro (quando) descansas no horizonte ocidental. A terra está (então) nas trevas, à maneira da morte. Dorme-se no(s) quarto(s), as cabeças cobertas, um olho não pode ver o outro, todos os bens das pessoas podem ser roubados, (mesmo se) estiverem debaixo de suas cabeças, sem que elas percebam. Todas

33 Segundo a tese de Mahdy, Akhenaton não teria traído seus ideais, solapando o seu próprio ensino pacificador, para lutar contra seus detratores com o uso de violência. Para a autora não existem evidências arqueológicas que provem de modo irrefutável que os sacerdotes sofreram pressão ou terror a mando de Akhenaton. MAHDY. C. el. Tutankhamen. London: Headline Book Publishing, 1999. p. 202.

34 Os trechos citados dos Hinos são de tradução de CARDOSO. In: Hinos ao Aton atribuídos ao faraó Akhenaton (1353-1335). Texto inédito, cedido pelo autor em 2008.

as feras (leões) saem de seus covis, todos os répteis picam (na) escuridão (desprovida de) luz! A terra está em silêncio, (pois) aquele que criou os seres repousa no seu horizonte. (Quando) vem a aurora e te levantas do horizonte, tu brilhas em tua qualidade de disco solar durante o dia, dispersas as trevas e oferece os teus raios.³⁵

Tendo em vista que, por trás da divindade escolhida, há um conceito abstrato de energia que produz e mantém a vida, podemos pensar que as imagens utilizadas pelo faraó (luz, trevas, feras) são metafóricas. Aton abençoa as criaturas com vida e alegria, e, enquanto os seres permanecem olhando confiantes para o seu Criador, nada de mau lhes advém. É possível interpretar que, enquanto a luz é uma referência para o que seja construtivo, as trevas simbolizam o afastamento dos seres da luz de Aton. Então, a noite representa o estado do ser que optou por um mundo sem Aton. Nesse caso, longe do abrigo da luz, animais perigosos e sinistros podem se aproximar, desencadeando o padecimento e o medo decorrentes de se estar nas sombras.

Quanto a esse tema, ao contrário de algumas opiniões acerca da negligência de Aton quanto ao sofrimento das suas criaturas,³⁶ Akhenaton assevera que os raios de Aton

fazem viver o filho no ventre da mãe, acalmando-o para
que não chore - (como) uma ama de leite no útero que dá

35 CARDOSO, C. Hinos ao Aton atribuídos ao faraó Akhenaton (1353-1335 a.C.). p. 2.

36 A guisa de ilustração, em relação ao conteúdo do Hino, Cardoso nele constata uma “incapacidade de lidar com a dor, as dificuldades, não se dispõndo de meios religiosos para lidar com estes fatos inerentes à condição humana.” In: CARDOSO. A segunda morte de Osíris e o fim da transcendência. Projeto de Pesquisa do Departamento de História, UFF, Niterói, 2009. p. 8. Em relação à concepção de Akhenaton, Redford acredita que é “fria”, que o disco “não mostra compaixão pelas suas criaturas”. In: REDFORD, Akhenaton, the heretic king, p. 178. Porém, pensamos que não é porque o Hino não se remete às desgraças que acometem os seres viventes que Akhenaton se esqueceu ou refutou esse fato inegável da vida. Basta olhar para as cenas de luto presentes na tumba do rei em Akhetaton. Também, como pensar em “frieza”, diante do comovente louvor ao astro que dá a vida e a mantém em equilíbrio? Pensamos que há uma inegável beleza poética na imagem de Aton doando seu calor e sua energia através de seus raios que terminam em mãos.

o sopro para fazer viver tudo o que ele quiser criar.
Quando ele sai do ventre para respirar no dia de seu
nascimento, tu abres completamente a sua boca e lhe
proporcionas o que lhe é necessário.³⁷

Há uma Providência que ampara, auxilia e protege o ser, cuidando de suas necessidades, ao lado de uma Inteligência que regulou todas as coisas no momento da Criação do mundo. Assim ele diz:

tu colocas cada homem em seu lugar (apropriado) e crias
o que lhe é necessário: cada um dispõe de seu alimento e
o seu tempo de vida está exatamente calculado; as (suas)
palavras, a sua aparência igualmente; as cores de suas
peles são diferentes, (pois) distingues os povos
estrangeiros. Tu crias a cheia do Nilo (...) Quão eficazes
são teus desígnios, ó Senhor da eternidade! A inundação
celeste existe para os habitantes e os animais.³⁸

Nada é aleatório, pois os métodos de Aton são eficazes para manter a Criação em ordem e em pleno funcionamento. Akhenaton parece desenvolver uma percepção de que havia uma força regulando e controlando o mundo, bastando que os seres com ela se harmonizassem para obter uma vida plena e harmoniosa. O disco solar está disponível e à vista: “Todos os olhos te encontram quando contemplam diretamente, (pois) tu és o Aton do dia e estás acima da Terra.” Ao dizer sobre as criaturas que “Quando te levantas elas vivem; quando repousas elas morrem”, podemos cogitar tanto no trabalho durante o dia e no sono noturno quanto no simbolismo utilizado por Akhenaton de que Aton é o doador da vida e que esta só se mantém enquanto ele assim o desejar.

37 CARDOSO, C. Hinos ao Aton atribuídos ao faraó Akhenaton (1353-1335 a.C.). p. 4.

38 *Idem*, p. 6.

A nova concepção de Akhenaton adota a luz solar como ponto de referência. Esta luz simboliza vida, calor, energia, ordem e harmonia. As trevas e a escuridão são pouco valorizadas e uma maior expressão é dada para a força de Aton. A morte é associada ao afastamento da luz, assim, o falecido, que não se esquece do disco solar e pela manhã se dirige ao Templo de Aton, permanece vivo. De modo que não são mais necessários os rituais do Livro dos Mortos para manter aquele que morreu redivivo. A vida - em qualquer lugar - depende da ligação com a fonte primordial de luz ou Aton.³⁹

Pequeno Hino a Aton

Os principais elementos do Grande Hino repetem-se na pequena versão. Os raios de Aton chegam ao faraó e à sua nova cidade, levando alegria e provisões. Apesar de Aton ser o Criador de todos os seres, mantém com Akhenaton uma relação privilegiada, tornando o faraó seu filho único e sacerdote purificado. É possível que o relacionamento especial entre a divindade e seu filho fosse sustentado pela nova percepção que o faraó alcançou de Aton. Ele, o monarca do Egito, pôde compreender o significado do sol material e do sol simbólico e imaterial, encarregando-se da missão de exaltar o deus, servindo de guia aos outros.

O nascer do Aton vivo inspira amor nas suas criaturas. Ele é o pai e a mãe de todos os seres que criou. Aton renova diariamente a

39 Aldred acredita que o texto do Grande Hino traz pouca novidade. Para ele, a criação do universo por um deus sozinho é antiga e suas ideias e frases são familiares à literatura religiosa. Assim, “a sua novidade não reside no que é dito, mas no que é deixado de fora”, pois não há nenhuma menção aos outros deuses egípcios. Mas embora diga que não existe panteísmo presente no Hino, mas, sim, um “austero monoteísmo sem precedentes no mundo da Idade do Bronze”, não toma esse fato como algo original ou mesmo diferente de tudo na época. In: Akhenaten - King of Egypt, p. 244. Reeves também compartilha o ponto de vista de Aldred quanto à presença nos Hinos de poucos elementos novos. Para ele, os temas refletem a filosofia da cultura oriental da época e afirma que mesmo os sentimentos presentes nos Hinos já apareciam nos Textos dos sarcófagos e no Hino para Amon (papiro Bulaq 17). In: REEVES, Nicholas. Akhenaten, Egypt's false prophet. Thames and Hudson: Londres, 2001. p. 145.

vida de todos aqueles que o contemplam, o adoram e se rejubilam frente à sua majestade. Assim, os seres vivem quando o disco brilha nos céus, porém,

(Quando) repousas no horizonte ocidental do céu, eles jazem à maneira daquele que está morto: suas cabeças estão cobertas e suas narinas estão bloqueadas, até que aconteça que brilhes de madrugada no horizonte oriental do céu (e) seus braços saúdem o teu ka. Ao reanimares os corações com tua beleza, vive-se.⁴⁰

Podemos supor que a expressão “morte” foi empregada no sentido de morte espiritual mais do que no de morte física, de modo que um vivo pode estar morto (espiritualmente falando) e um morto pode estar vivo. O sentido exato desse “espiritualmente falando” não pode, no entanto, ser precisado por nós. Trata-se de uma hipótese para explicar o que o próprio autor dos Hinos não deixou claro. Mas é possível que Akhenaton acreditasse que a fidelidade do morto em seguir Aton fazia-no permanecer vivo e talvez presente no mundo, ou seja, na Terra, mesmo que apenas de modo invisível.

Diferenças e semelhanças entre a religião tradicional e a Nova Teologia Solar

Após as considerações sobre a mitologia de Osíris e as concepções religiosas de Akhenaton, vamos refletir sobre as diferenças e semelhanças entre as duas concepções. Aldred destaca que Akhenaton fez cessar a menção a Osíris e aos deuses do ciclo de Heliópolis, nos textos funerários, assim como derrubou o epíteto

40 CARDOSO, C. Hinos ao Aton atribuídos ao faraó Akhenaton (1353-1335 a.C.). p. 12.

osiriano “justificado” dos títulos do falecido.⁴¹ O plural “deuses” desapareceu, pois passou a existir apenas um deus. O ritual de alimentar e vestir as estátuas dos deuses foi condenado. Era característico da religião do Reino Novo a representação da trindade Pai-Mãe-Filho. Assim, Amon-Mut-Khonsu formavam uma trindade e Osíris-Ísis-Hórus, outra. Ao contrário da tríade de Osíris e de Amon, Aton não tinha consorte. Aldred parece sugerir que nesse contexto é como se Akhenaton colocasse Nefertiti, as filhas e a si mesmo como a família sagrada para adoração.⁴² A representação da família real foi encontrada até mesmo nas capelas das casas de Akhetaton. Os ushabtis - pequenas estátuas representando os servos que iriam trabalhar pelo proprietário da tumba - não desapareceram, mas os textos deixaram de conter as fórmulas mágicas anteriores retiradas do Livro dos Mortos. Também a mumificação, os sarcófagos e os vasos canópicos foram mantidos. A supressão do culto aos outros deuses modificou necessariamente as crenças sobre a vida após a morte. Uma nova escatologia foi inserida. Akhenaton passou a se encarregar de cuidar dos seus súditos depois da morte. A ele eram dirigidas as orações e súplicas em favor da vida no além. Segundo Aldred, “o morto pede por favores mortuários ao rei que é o único doador de tais privilégios”.⁴³ O ba não passava mais pela Sala das Duas Verdades, lugar onde o coração do falecido era pesado em frente a Osíris. Ao invés das cenas referentes ao mundo do além, percebe-se nas paredes das tumbas de Akhetaton, o sol nascente e o faraó em adoração acompanhado da rainha.

Hornung aponta para o fato de que, enquanto as tumbas eram de início colocadas no oeste, depois passaram para o leste, desconsiderando o poente como referencial da morte. Nos Hinos não se fala do sol no Duat, mas do sol em Akhetaton. O autor salienta que

as tumbas eram meras casacas para o corpo. O morto não vivia nas tumbas, mas na Terra. Só raramente se fala em

245. 41 ALDRED, C. *Akhenaten, King of Egypt*. London: Thames and Hudson, 1999. p.

42 *Idem*. p. 241.

43 *Idem*. p. 246/7.

Duat. Basicamente não há mais um depois da vida e especialmente nenhum mundo do reino da morte. O mundo da morte não é mais distinto do da vida e Aton brilha sobre ambos. A fronteira entre esta vida e a próxima foi reduzida.⁴⁴

Não havia mais a necessidade de uma porta falsa porque o ba era livre para se movimentar, da mesma forma que o falecido não se ressentia de uma passagem para um outro lugar, pois a concepção de um atravessamento de um mundo para outro estava ultrapassada. Para Hornung,

A continuidade da existência corporal ou regeneração era inteiramente irrelevante em Amarna: o que era crucial era a existência como ‘ba vivo’. Contudo, permaneceu o desejo de que o ba pudesse novamente se unir ao corpo de modo que a totalidade da pessoa seria restabelecida.⁴⁵

Como destaca Hornung, a concepção de vida após a morte sofreu grande modificação, mas alguns rituais foram preservados. Já que apenas a luz de Aton era importante, as múmias eram desnecessárias⁴⁶ e a regeneração do corpo não tinha mais sentido. Somente na tumba de Huya foram encontradas representações de luto e enterro com imagens de múmia. O escaravelho como símbolo de regeneração desapareceu das oficinas - escaravelhos com nome de Akhenaton são raros, mas existem ushabtis. Tradicionalmente eles trazem o nome do morto como Osíris, enquanto os de Akhenaton só trazem o seu nome. A vida após a morte não implica mais em um reino específico para o morto. As provisões só poderiam ser recebidas por meio do faraó. Dessa forma, “Quem era lealmente devotado a ele

44 Hornung, E. *Op. Cit.*, p. 96.

45 *Idem*, p. 97.

46 Percebe-se que no tocante às múmias, há certa controvérsia entre os autores. Enquanto Aldred afirma que esta tradição foi conservada, In: ALDRED. Akhenaten, King of Egypt. London: Thames and Hudson, 1999. p. 246, Hornung coloca este costume sob discussão.

sobreviveria à morte (...). Sem essa lealdade não haveria vida após a morte”.⁴⁷ Na casa de Ramose, há inscrições sobre as garantias dadas por Akhenaton. As crenças sobre o pós-vida eram: “o morto dorme à noite e de dia acompanha Aton e a família real ao templo onde todos recebem provisões” e “ainda há vida após a morte, mas o rei é o responsável por isso enquanto senhor das provisões nesta vida e na próxima”.⁴⁸ Para Akhenaton o reino da morte coincidia com o espaço do templo de Aton. As fórmulas para orientação e proteção no outro mundo deixaram de ser necessárias e o Livro dos Mortos caiu em desuso em Amarna. Talvez a concepção atoniana supusesse que, desde que o ba fosse livre de movimento, ele poderia participar das oferendas no templo. Hornung compara esse fato com a imagem na qual o ba seguia a barca do deus sol.

Ao conjunto dos elementos mitológicos osirianos rejeitados por Akhenaton, Cardoso denomina de “aspectos negativos” da nova religião. O caráter negativo ou de negação atinge, segundo o autor, a dimensão transcendental mítica, retirando de cena tudo o que se refere a um mundo exclusivo dos mortos. No entanto, para o autor, apesar do local próprio para os falecidos ou Duat, a mitologia osiriana pôde criar um ponto de contato com o mundo divino: o momento do ocaso de Rá, quando então, a divindade solar encontra-se com Osíris, renovando-se a energia para o renascimento de Rá e para a permanência de Osíris. Para Cardoso,⁴⁹ isso não acontece sem consequências. Passamos a relacioná-las.

A legitimidade do poder do faraó sempre esteve ligada ao aspecto solar (origem divina como Filho do Sol) e ao aspecto ctônico (Hórus enterra o pai e herda o trono). Com Akhenaton, só permaneceu o primeiro aspecto, o que possibilitou manter um conjunto de rituais para adoração de Aton, mas, sem desenvolver o aspecto ctônico, não foi possível fornecer conteúdo mítico e mágico.

Tradicionalmente haviam dois tipos de eternidade: uma cíclica do percurso solar - neheh e a outra linear relativa a permanência de Osíris no Duat - djet. As duas modalidades de

47 Hornung, E. *Op. Cit.*, p. 102.

48 *Idem*, p. 102.

49 CARDOSO, C. A segunda morte de Osíris e o fim da transcendência. Projeto de Pesquisa. Departamento de História, UFF, Niterói, 2009. p. 2.

eternidade fundavam duas temporalidades, uma cíclica, outra linear. Segundo Cardoso, com a crença em Aton, a temporalidade djet ficou sem sustentação, restando unicamente a temporalidade cíclica do sol. Para o autor,

Trata-se do disco solar em si mesmo visto como manifestação da luz, o qual está ao mesmo tempo longe (na altura celeste de onde contempla o mundo, sua criação exclusiva, renovada a cada amanhecer) e perto, já que seus raios atingem a terra e até o interior do mar e ali atuam, mas, no mesmo mundo onde se situa, na terra, o seu filho Akhenaton.⁵⁰

Na nova concepção religiosa, havia apenas o tempo real como é demonstrado pela arte amarniana. Esta considerava e privilegiava representar cenas que de fato tinham ocorrido.

Os faraós anteriores edificavam templos chamados “mansão de milhões de anos” que funcionavam como templos funerários, mas também como lugar de culto ao faraó. Akhenaton não construiu tal estrutura, destinado o templo menor de Aton para a execução de atividades dessa natureza.

Em relação ao culto funerário, são percebidas mudanças. Embora a tradição tenha sido mantida, a preparação da múmia não tinha mais a mesma relevância do período anterior. As tumbas passaram a ser construídas ao leste do rio Nilo e não mais ao oeste. O tratamento dado à figura do falecido sofreu alteração. No período anterior, a representação deste era a mumiforme. Depois, passou-se a representá-los da mesma maneira como se fazia com as pessoas vivas. Isso fica evidente ao se observar a princesa Mekhetaton nos relevos da tumba real em Amarna. Com o nascer do sol, os mortos acordam, vestem-se e comportam-se como os vivos, dirigindo-se ao Grande Templo de Aton para adoração e para alimentação. A eliminação do mito de Osíris suspendeu com a necessidade da magia contida no

⁵⁰ *Idem*, p. 3.

Livro dos Mortos. Em relação ao papel protetor, junto ao morto, das deusas Ísis e Néftis, vê-se este papel sendo tomado pelas mulheres da família do falecido.

Por outro lado, Cardoso considera que muitos dos aspectos positivos da religião atoniana, na verdade, não eram novidade.⁵¹ Por exemplo, as referências à natureza nas pinturas dos pisos dos palácios de Akhetaton, apontadas como um novo estilo, já podiam ser vistas a partir da V Dinastia, no Templo de Niuserra. Da mesma forma, a natureza era mencionada em hinos anteriores aos Hinos de Akhenaton. Os templos sem teto de Amarna tampouco seriam os primeiros modelos, pois em Heliópolis já eram feitos cultos a céu aberto. Na mesma linha de pensamento, o autor mostra que a importância de Nefertiti enquanto representante real feminino não foi inaugural, visto que Tetisheri, Hatshepsut e Tiy apareceram como figuras de destaque antes da rainha de Akhenaton. De um modo geral, o movimento que levou ao incremento tanto do deus dinástico quanto do culto do soberano já ganhava expressão desde tempos anteriores ao faraó de Aton. O novo, no entanto, parece ter sido a síntese dos dois processos mencionados, ou seja, o crescimento do papel da divindade e do culto do faraó, levando a solarização ao extremo (Nova Teologia Solar). Assim, para Cardoso, “Amarna parece ter sido a forma mais radical que tomou tal solarização, mas o fenômeno em si já era bem antigo”.⁵² Definidos esses pontos, Cardoso conclui que a originalidade de Akhenaton está no radicalismo dos aspectos negativos e no exagero dos positivos.

Prosseguindo na discussão sobre as semelhanças e diferenças entre a religião tradicional e a Nova Teologia Solar, S. D’Auria acrescenta que, enquanto o Livro dos Mortos constituíam os textos funerários de domínio do povo comum, o Amduat - o que se passa no submundo -, concernia exclusivamente à realeza. Havia assim uma distinção, pois “enquanto os faraós uniam-se à divindade solar na morte, viajando no barco solar, o indivíduo comum era julgado diante

51 *Idem*, p. 5.

52 *Idem*, p. 5.

de Osíris e seus corações eram pesados em relação à pena da Verdade”.⁵³

No seu estudo sobre as mudanças ocorridas ao tempo de Amarna, a autora busca verificar a apresentação das tumbas da XVIII Dinastia. No Vale dos Reis, as tumbas continham o sarcófago, os vasos canôpicos e os ushabtis. Percebe-se que a decoração das paredes mostra a jornada do sol durante as doze horas noturnas que o astro passa no Duat. As cenas referem-se ao Livro do Amduat. Nas tumbas dos nobres, um pouco menos elaboradas do que as dos faraós, o proprietário da tumba era retratado em cenas da vida cotidiana, como a pesca, a caça e a preparação do solo para semeadura e a colheita dos grãos. Nas cenas religiosas, o dono da tumba aparece fazendo oferendas aos deuses. É comum a figura do faraó estar representada nestas tumbas.

Na passagem do período tradicional para o amarniano, as tumbas de Amarna guardam a clássica estrutura arquitetônica de Tebas, ou seja, a forma em “T”, com colunas e corredores, além das pinturas decorativas. Na tumba de Huya, servidor da Rainha Tiy, aparece a representação de ritos funerários com a múmia e o sacerdote, indicando que alguns ritos permaneceram, embora sem as menções a Osíris. Porém, o conteúdo das cenas das demais tumbas é outro. Vê-se uma concentração maior nas ilustrações da família real em diversas atividades, como na adoração a Aton ou no deslocamento do Templo ao palácio.

Ainda em relação à transição, a tumba de Ramose, vizir e prefeito de Tebas, é interessante, tendo em vista que traços tradicionais convivem ao lado da nova arte. Nela, Akhenaton aparece representado nos dois estilos, ora sentado sob um dossel, ora mostrando-se na “Janela das Aparições”. Parennefer possuía uma tumba em Tebas e outra em Amarna. Na primeira já aparecem Akhenaton e Aton, contudo, o faraó está dirigindo orações a Osíris e Anúbis, como clara indicação da admissão de outras divindades no início do reinado do faraó.

53 D'AURIA, Sue H. *Preparing for eternity*. In: FREED, Rita E. et al. *Pharaohs of the sun*. New York, London: Bulfinch Press/ Little, Brown and Company, s/d. p. 162.

D'Auria mostra que a tumba real em Akhetaton traz cenas com a família real adorando Aton. A divindade solar é representada cinco vezes com o seu tamanho aumentando gradativamente na medida em que atravessa o céu. Aparecem cenas de luto e nos cantos do sarcófago real está Nefertiti tomando o lugar das deusas Ísis e Néftis. Há um local específico para os vasos canópicos e foram encontrados ushabtis de vários tipos de materiais (faiança, madeira, etc..), porém, o texto que acompanha a maioria deles não foi retirado do Livro dos Mortos, mas trata-se de fórmulas portando o nome de Aton.

As tumbas dos oficiais - 44 ao todo, 17 ao norte e 27 ao sul -, trazem em sua decoração uma marcante mudança em relação às dos nobres de Tebas. Na entrada, vê-se um lintel com o falecido contemplando cartuchos de Aton, Akhenaton e Nefertiti. Os textos gravados nas paredes referem-se a Aton. Há variações do Grande Hino em algumas tumbas. As referências a Abydos e a Osíris não existem. Segundo D'Auria, “para o falecido, a perigosa jornada ao submundo foi substituída por uma existência terrena, passando o tempo tomando sol durante o dia, recebendo oferenda do Templo e retornando à tumba durante a noite”.⁵⁴

Também as cenas cotidianas do estilo clássico apresentadas na necrópole de Tebas foram substituídas por um tipo particular de decoração. No novo estilo, a pessoa do morto - que antes tinha aspectos de sua personalidade individual representados -, quando aparece, tem a clara função de “enfatizar a absoluta dependência dos oficiais de Amarna em relação à generosidade do rei na vida e na morte. (...) O rei não é mais um passivo receptor de homenagens como no início da XVIII Dinastia, mas um participante na ação”,⁵⁵ representada nas tumbas. Como exemplos, na tumba de Huya estão registradas duas cenas de banquetes e em ambas a família real toma parte. Na tumba de Mahu, chefe de polícia, este aparece ao lado da família real enquanto esta inspeciona as carruagens.

Desse modo, o parecer a que chega D'Auria é o de que,

⁵⁴ *Idem*, p. 171.

⁵⁵ *Idem*, p. 171.

em decorrência da pequena quantidade de artefatos funerários do período amarniano, é difícil oferecer amplas conclusões; no entanto, a partir dos artefatos amarnianos e das ilustrações funerárias da decoração das paredes, parece que as velhas práticas não foram eliminadas, mas modificadas para servir às novas crenças.⁵⁶

Considerações Finais

Percebemos que embora a Nova Teologia Solar tenha emprestado alguns elementos das épocas que a precederam (adoração ao sol, divinização da figura do faraó, templos sem teto), e também dela tenha mantido alguns costumes (sarcófagos, vasos canôpicos, ushabits), importantes alterações podem ser nela verificadas. Prescindir de um corpo mitológico para explicar os fatos da vida (como era comum antes e ainda o é hoje em dia), reflete uma postura diferente, desprendida da necessidade de magia - e, talvez, de superstições também -, encarando a vida sob o prisma do real, com menor interferência do imaginário. Não há demanda por figuras fantásticas. O perigo não se concretiza na ameaça de um julgamento, no qual, em verdade, o próprio juiz, Osíris, seria enganado pelas fórmulas mágicas. O curioso do mito de Osíris é justamente que a divindade pode ser ludibriada pelas artimanhas dos homens. Na concepção de Akhenaton, há uma espécie de pureza nas intenções de Aton e da própria criatura. Este é um fato que agride alguns comentadores, talvez queixosos da ausência de um mito e ressentidos pela “simplicidade” da religião atoniana, como se, sendo singela, ela fosse, ao mesmo tempo, desprovida de méritos intelectuais e axiológicos. Akhenaton inovou, sim, ao apresentar uma religião de um único deus, protetor e doador de vida, cujo culto era a demonstração de gratidão por parte dos seres criados, sem a

⁵⁶ *Idem*, p. 173.

parafernália imaginária e de má-fé do ser criado, que trapaceia no trato com a divindade. Sem dúvida, o lema principal da sua religião e filosofia de vida “Vivendo na Verdade”, trouxe como consequência a lealdade e a confiança em Aton. E Akhenaton continuou inovando com sua mentalidade de paz e harmonia, sem pretensões de conquistas territoriais. Também ele foi novo ao conceber a vida sem linhas divisórias, declarando com isso que o estado de vivo ou morto depende muito mais da natureza boa ou não do ser em questão do que o estado físico da pessoa.

Portanto, constata-se que o movimento feito pela religião de Akhenaton estava na contramão da longa tradição egípcia, pois enquanto a última focalizava toda a sua crença e ritual no além, o culto atoniano permaneceu intocado pela constelação mitológica tão característica da religiosidade egípcia. A tradição considerava a morte atrelada ao lado escuro e sombrio, destacando os obstáculos a serem vencidos e uma vida devotada ao pensamento sobre o Duat. Akhenaton festejava a luz, a vida e a alegria, tanto durante a vida quanto na concepção do que seria depois da morte. Exaltava as manifestações da energia solar e o convívio em família. Buscava cultivar a harmonia e a paz, encaminhando-se mais para a construção de relações pacíficas do que a incessante busca de honrarias em conquistas bélicas. Isto tudo reflete uma inversão de valores que atingiu profundamente a imagem do faraó, provocando, talvez, a insustentabilidade do culto a Aton. Para os antigos egípcios, acostumados aos excessos de demonstração de poder dos faraós precedentes, deve ter sido um desafio compreender e assimilar a simplicidade da mensagem de Akhenaton: viver em paz consigo e com os outros, celebrando o dom da vida.

A sensibilidade de Akhenaton recusou os velhos procedimentos de preparação para a ressurreição. Sua inspiração revelava outras finalidades para a vida, que não a preocupação material após a morte. A morte, enquanto contingência do grande fato de existir, era aceita como uma parte naturalmente administrada pela força de Aton. O ser humano não deveria se preocupar com a morte, mas sim com a vida, pois a primeira como prosseguimento da segunda não tinha um caráter de excepcional mudança. Para Akhenaton, o assunto que dizia respeito ao ser humano era a condução de si mesmo enquanto vivo, no aqui e no agora. No entanto,

longe de estabelecer um código moral de ações materialistas, o faraó buscava desabrochar a sensibilidade dos seus seguidores, confiando que algum bem adviria da apreciação da beleza da existência e do mundo. Prezava muito mais a expansão de um mundo interior belo do que toda a crença em rituais de passagem e em fórmulas mágicas, produzidas com a finalidade de escamotear a verdade. O fato é que o ensino de Akhenaton é esmagador pela sua simplicidade: há uma sabedoria reguladora que subjaz a tudo. Bastava que a criatura não se interpusesse com a sua ambição, gerando a desarmonia.

RECEBIDO EM: 05/09/2014

APROVADO EM: 27/10/2015

A HISTÓRIA NO BRASIL IMPERIAL: A PRODUÇÃO HISTORIOGRÁFICA NA REVISTA *DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO* *BRASILEIRO* (1839-1850).

History in Imperial Brazil: the historiographical production profile in the Brazilian Historical and Geographical Institute's Review (1839-1850).

*Julio Bentivoglio**^{*}

RESUMO

O presente artigo destina-se a analisar os textos publicados nos primeiros onze anos da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, entre 1839 e 1850, a fim de traçar um perfil dos artigos publicados, conferindo maior ênfase nos estudos de caráter autoral, resultantes do trabalho de pesquisa para analisar a produção historiográfica registrada nas páginas daquele periódico, a fim de perscrutar a natureza dos estudos históricos no Brasil. Ele procura identificar os autores presentes nos primeiros anos do periódico, as temáticas mais visitadas, os recortes temporais e geográficos adotados, dentre outros aspectos, para compor uma fisionomia da escrita da história Brasileira vinculada ao IHGB.

Palavras-chave: Historiografia Brasileira; Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro; Revistas de História.

ABSTRACT

This article aims to analyze the texts published in the first eleven years of the Brazilian Historical and Geographical Institute's

* Professor de Teoria da História no Departamento de História e no programa de pós-graduação em História da UFES.

Review, between 1839 and 1850, to draw a profile of the published articles, with particular emphasis in authorial studies, resulting from work of research to examine the historiographical production pressed on the pages of that journal, in order to scrutinize the nature of historical studies in Brazil. It seeks to identify the authors present in the first years of the review, the most visited themes, the temporal and spatial clippings adopted, among other aspects, to compose a fisiognomy to the writing of history linked to IHGB.

Keywords: Brazilian Historiography; Historical and Geographical Brazilian Institute; History Reviews.

Muito já se escreveu sobre o lugar da história no Brasil no século XIX, tanto em obras clássicas como as de José Honório Rodrigues¹, quanto em autores que se consagraram ao discutir a questão da história e da formação da nação relacionando-as ao surgimento do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (doravante IHGB)², como é o caso de Arno Wehling³, Manoel Luis Salgado Guimarães⁴, Lúcia Maria Paschoal Guimarães⁵ e Temístocles Cezar⁶.

1 RODRIGUES, José H. *A pesquisa histórica no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969 e RODRIGUES, José Honório. *Teoria da História do Brasil (Introdução metodológica)*. 5^a ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

2 Surgido em 21 de outubro de 1838, no interior da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional por 27 sócios, dentre eles Januário da Cunha Barbosa e Raimundo Cunha Mattos, e tendo como patrono o imperador D. Pedro II, a criação do IHGB destinava-se a levantar fontes para se pesquisar, escrever e divulgar a história e a geografia do Brasil, reuniu, ao longo do tempo, em seus quadros os grandes nomes da política, das letras, do magistério e da magistratura brasileira.

3 WEHLING, Arno. As origens do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. *Revista do IHGB*, 338, 7-16, 1983 e WEHLING, Arno. *Estado, história, memória*: Varnhagen e a construção da identidade nacional. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

4 GUIMARÃES, Manoel L. Salgado. História e Natureza em von Martius: esquadrinhando o Brasil para construir a nação. *Manguinhos – História, Ciências, Saíde*, v.II, p.391-413, 2000, e GUIMARÃES, Manoel L. Salgado. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional. *Estudos Históricos*, n. 1, 1988.

5 GUIMARÃES, Lúcia M. Paschoal. *Da Escola Palatina ao Siloegu*. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1889-1938). Rio de Janeiro: Museu da República, 2007 e GUIMARÃES, Lúcia M. Paschoal. Debaixo da imediata proteção de Sua Majestade Imperial: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838-1889). *Revista do IHGB*, nº 388, jul./set., 1995.

6 CÉZAR, Temístocles. O poeta e o historiador. Southey e Varnhagen e a experiência historiográfica no Brasil do século XIX. *História Unisinos*, São Leopoldo, n. 3, v. 11, set./dez., p. 306-312, 2007 e CEZAR, Temístocles. Presentismo, memória e poesia. Noções da escrita da história no Brasil oitocentista. In: PESAVENTO, Sandra J. (org.) *Escrita, linguagem, objetos*. Leituras de História Cultural. Bauru/São Paulo: Edusc, 2004.

Recentemente novos estudos passaram a contemplar outras questões⁷ de modo que, neste longo percurso que vai da fundação do IHGB em 1838 até o presente muitos aspectos significativos já foram escrutinados. Destaca-se nestes estudos uma leitura política daquela escrita da história. Ou seja, historiadores e sua produção são analisados ora à luz de suas orientações político-partidárias, ora em sua relação com o governo imperial. Em todos eles uma chave interpretativa parece repetir-se: a fundação de uma história para a nação. Para Rodrigo Turin,

A busca da historicidade da nação implicava, em primeiro lugar, a delimitação dos procedimentos técnicos necessários para tal tarefa. Nesse sentido, uma das diretrizes principais do IHGB era formalizar a pesquisa histórica, dando-lhe um viés programático. Como destacou José Honório Rodrigues, logo nos primeiros estatutos da instituição fixava-se claramente a finalidade de coligir, metodizar, publicar ou arquivar os documentos necessários para a história e geografia do Império do Brasil (TURIN, 2011, p.32)

Neste artigo, busca-se indicar outro caminho analítico possível, qual seja, o de pensar o processo de institucionalização da história no Brasil do século XIX não através de textos fundadores como os de Januário da Cunha Barbosa (1780-1846) ou de Francisco Adolpho Varnhagen (1816-1878), mas através da análise do perfil dos artigos publicados na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, cujo primeiro número saiu em 1839, observando seu caráter mais geral a fim de construir uma fisionomia da pesquisa histórica estampada no principal veículo de disseminação da História

⁷ Como, por exemplo, TURIN, Rodrigo. Os *antigos* e a nação: algumas reflexões sobre os usos da antiguidade clássica no IHGB (1840-1860). *L'Atelier du Centre de recherches historiques*. Disponível em: <<http://acrh.revues.org/index3748.html>>. Acesso em 10 fev. 2014 e também SILVA, Taíse Tatiana Quadros da. *A reescrita da tradição: a invenção historiográfica do documento na História Geral do Brasil de Francisco Adolfo de Varnhagen (1854-1857)*. Dissertação de mestrado em História. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

no Império em seus primeiros anos de existência⁸. Trabalho semelhante e de qualidade inquestionável já foi empreendido por Lúcia Guimarães⁹ embora esta autora tenha sublinhado outro recorte de análise: a *memória* da nação. Percebe-se que a revista tem sido muito utilizada como fonte em inúmeros estudos existentes, mas até agora muito pouco como objeto. Neste sentido há apenas o trabalho pioneiro de Edney Sanchez¹⁰ e alguns textos já clássicos como os de Vicente Tapajós¹¹ e de Max Fleiuss¹². Devo lembrar que a publicação foi sempre generosa em celebrar a sua própria história e a dos integrantes do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em suas páginas.

Entre os diferentes instrumentos de institucionalização da História como um campo e uma atividade científica autônomos, o caminho editorial, especificamente voltado para os periódicos, revistas e jornais de História, ainda é uma seara pouco explorada pelos historiadores¹³. Está para ser feito um amplo estudo que possa deslindar o destino das publicações científicas voltadas para a história no Brasil. Afinal, além do mercado editorial e livreto, também a criação de museus, institutos históricos, academias científicas, cadeiras de história nas faculdades e nos colégios brasileiros ou o reconhecimento e a presença de historiadores em cargos do governo, dentre outros, são também instrumentos que atestam o processo de

8 É preciso lembrar que em 1838 além do IHGB também foi criado o Arquivo Público do Império que, na República, transformou-se no Arquivo Nacional e, no ano seguinte apareceu a revista do IHGB, que expressam, indubitavelmente, marcos de institucionalização da pesquisa histórica no Brasil.

9 GUIMARÃES, Lúcia M. P. *Op. Cit.*, 1995 e também em GUIMARÃES, Lúcia M. P. O periódico de uma *société savante*: a Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1839-1889). *ArtCultura*, v.14, v.25, p.49-60, 2012.

10 Sanchez, Edney Christian Thomé. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: um periódico na cidade letreada brasileira do século XIX*. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, 2003.

11 TAPAJÓS, Vicente. A Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. *RIHGB*, 147, n.351-352: 397-404, 747-751, abr./set. 1986.

12 FLEIUSS, Max. *Páginas de História*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1930.

13 Raras publicações são devotadas à esta questão. Destaco em especial duas: STIEG, Margaret. *The origin and development of scholarly historical periodicals*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1986 e PLUET-DESPATIN, Jacqueline, LEYMARIE, Michel et MOLLIER, Jean-Yves [org.]. *La Belle époque des revues* (1880-1914). Paris: Editions de l'Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine, 2002.

institucionalização da História. Evidentemente que o processo de institucionalização do campo histórico no Brasil, não acompanhou a dinâmica vivida na França ou Alemanha durante o século XIX, onde por exemplo começaram a surgir seminários específicos devotados à história, como o de Leopold von Ranke em Berlim; tampouco se expressavam nesses três países uma compreensão similar do que seria a ciência histórica, coexistindo orientações ou modelos históricos distintos e multifacetados, como se verá adiante.

De qualquer modo, as revistas de história constituem um lugar social e um instrumento decisivo na institucionalização de um campo científico para a História, que se autonomiza enquanto saber, sendo ainda capaz de ilustrar uma determinada cartografia da pesquisa e da escrita da história¹⁴. No caso da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (doravante RIHGB), embora destinada a *redigir* a história da nação, ela não se limitou a isso, de tal sorte que é preciso ver tanto as linhas de continuidade de uma escrita tradicional da história quanto algumas linhas de fuga que começam a flertar com concepções mais críticas e *científicas*. Bem como a presença de elementos ou agendas estranhas aos olhares atuais¹⁵. A seguir serão reunidos alguns dados dos primeiros onze anos daquela publicação, que permitem compreender um pouco mais a natureza dos estudos históricos no Brasil. De seu primeiro tomo, publicado em 1839 até o décimo segundo, publicado em 1850, é possível perceber os principais aspectos que caracterizariam o periódico ao longo do século XIX. Esse curto espaço de tempo ilumina um lugar privilegiado da escrita da história no Brasil, num momento de consolidação do regime monárquico no início do Segundo Reinado, que oscila entre duas orientações ou modelos: o compilatório e o disciplinar¹⁶. No primeiro, a preocupação maior é reproduzir estudos

14 Em que pese a influência de Pierre Bourdieu ao pensar a constituição, relações de força e hierarquias existentes no interior de um campo e nos instrumentos que lhe são pertinentes, segue-se nesse ponto, às ponderações de: STIEG, Margaret. *The origin and development of scholarly historical periodicals*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1986, p.7-11.

15 Incluem-se nessa rubrica, por exemplo, publicações e discussões a respeito da catequese ou a celebração de efemérides das monarquias lusa e brasileira.

16 Valdei Lopes de ARAÚJO destaca a existência de dois diferentes regimes de autonomia presentes na história produzida naquele momento em seu artigo Historiografia, nação e os regimes de autonomia na vida lettrada no Império do Brasil. *Varia História*, vol.31, n.56, pp. 365-400, 2015.

anteriores, imitando seus estilos e visando um público de não especialistas. No segundo, há a emergência de uma história *científica*, mais autoral e voltada para *experts* ou para um público mais especializado. Nas palavras de Valdei Lopes de Araújo,

A revista trimestral, inclusive pelo seu formato mais próximo do livro, criava um espaço mais controlado para a produção histórica. Lance fundamental para produção de um espaço disciplinar, ou do *ethos* do historiador (Turin, 2009)¹⁷, a criação do IHGB, no entanto, não significou o fim das polêmicas ou o desaparecimento de modelos competitivos de escrita da história. De certa forma, os arranjos competitivos entre uma historiografia disciplinar e o que podemos chamar de “historiografias populares” é um traço de longa duração.¹⁸

Algumas perguntas surgem imediatamente da leitura da RIHGB. Que história conviria ao Brasil e aos editores da revista? Que tipo de textos deveriam ser publicados? Quais os objetos mais relevantes para o estudo do passado brasileiro? Que tipo de fontes era empregado para se estudar a história do Brasil? Qual a metodologia empregada na análise das fontes? Quais os temas mais visitados pelos historiadores brasileiros? Quais as áreas mais contempladas pela revista? Que períodos da história brasileira foram os mais estudados? Qual o peso dos estudos históricos ao lado dos geográficos na revista? Para as responder é preciso conhecer de perto algumas diretrizes do IHGB. E elas aparecem no prêmio criado em 1843,

uma medalha de ouro, no valor de 200\$000, rs., a quem apresentar o mais acertado – *Plano de se escrever a história antiga e moderna do Brasil*, organizada com tal

17 TURIN, Rodrigo. Uma nobre, difícil e útil empresa: o *ethos* do historiador oitocentista. *História da Historiografia*, n. 2, p.12–28, mar. 2009.

18 ARAUJO, Valdei L. de. artigo Historiografia, nação e os regimes de autonomia na vida lettrada no Império do Brasil. *Varia História*, vol.31, n.56, 2015, p. 388.

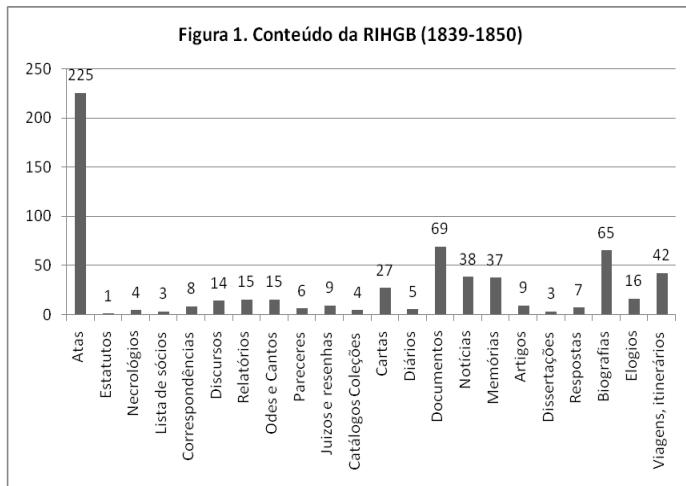
sistema que nela se compreendam as suas partes políticas, eclesiásticas e literária.¹⁹

Antes disso, no primeiro número da *Revista*, Januário da Cunha Barbosa já vinha imprimindo algumas reflexões que ilustravam as preocupações dos membros do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, acerca dos princípios da publicação. Seu viés era, como sublinhou Manoel Guimarães, o de se escrever uma história para a nação, coligindo documentos importantes, artigos e memórias que pudessem compor um amplo painel da história do Brasil, mesmo antes do descobrimento e da colonização. De qualquer modo, o artigo de Carl F. von Martius (1794-1868) sagrou-se vencedor, ele que era membro da Academia de Ciências da Baviera tal como Leopold von Ranke, inclusive se conheciam. Nele defendia a escrita de uma história para o país que seria uma síntese do encontro das três raças que a compunham: brancos, negros e índios; superando um tipo de história que vinha sendo combatida na Alemanha, porque cronológica, filosófica e universalista; inspirada em Schiller ou em Hegel. Essa *nova história* era praticada por Ranke e seus discípulos, ela visava o particular, a compreensão dos nexos entre os eventos, o encontro com o *espírito* do povo e da nação. Uma história que buscava ser mais cientificamente orientada, pautada pela crítica das memórias, documentos e testemunhos²⁰. Além da introdução dessa nova perspectiva, de fato pouco conhecida entre os brasileiros – mais afinados à tradição francesa que à alemã –, havia ainda o peso do modo de se conceber e escrever a história consoante o que era praticado na Academia de Ciências de Lisboa influenciada tanto pela tradição erudita que remontava ao Renascimento quanto pelo realismo de Alexandre Herculano que começava a inspirar alguns historiadores portugueses e brasileiros, além das referências e diálogos com as histórias produzidas pelos historiadores românticos franceses do século XIX, afinal, não poucos preconizavam que se

19 BARBOSA, Januário da Cunha. Como se deve escrever a História do Brasil?, *RIHGB*, n.7, 1843, p.562.

20 Cf. BENTIVOGLIO, Julio. Leopold von Ranke. In: MALERBA, Jurandir. *Lições de História*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

deveria escrever a história não somente segundo a *cor local*, mas, sob o peso do *beletrismo* de Chateaubriand, Thierry, Michelet e Cousin. O *Dicionário* de Bluteau revela que a história era descrita naquele tempo como “a narração de coisas memoráveis, que tem acontecido em algum lugar, em um certo tempo e com certas pessoas ou nações”²¹. E ainda citando Cícero, escreverá Bluteau que a “História é a testemunha do tempo, a luz da verdade, a vida da memória, a mestra da vida e a mensageira da Antiguidade”²². No *Dicionário* de Morais e Silva, História é a narração de sucessos civis, militares ou políticos. Ambos testemunham uma compreensão tradicional da história mais ou menos então corrente, visto não existirem no Brasil ou em Portugal manuais de teoria da história, de modo que os clássicos, como Heródoto, Tucídides, Políbio, Tácito e Cícero continuavam surgindo como índices de autoridade, expressando o ideal característico da história *magistra vitae*. O culto à erudição, aliás, era preservado no cultivo aos estudos clássicos, nos cursos jurídicos, na tribuna e na imprensa.



21 BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712–1728, v.4, p.39.

22 *Ibidem*, p.40.

Contemplar o perfil geral do periódico (ver Figura 1) conduz a certas ponderações que restringem ou pelo menos minimizam essa compreensão. A RIHGB era uma revista trimestral que publicava textos em diferentes seções. Depois da publicação das atas do IHGB, cujas reuniões eram quinzenais perfazendo 225 no período recortado e que correspondem a 36% do que foi publicado, as duas maiores sessões da revista eram a de documentos (11%) e a de biografias (10%), seguidas pelos relatos e itinerários de viagens (7%), pelas notícias e memórias, ambas com 6% cada. Artigos originais, respostas aos programas e dissertações que eram textos de maior caráter historiográfico e autoral - com exceção das biografias que eram numerosas e também possuíam esse caráter autoral - ocuparam um espaço menor no período analisado, como se pode observar na Figura 2. Lúcia Guimarães já havia apontado a heterogeneidade dos textos publicados na Revista, dividindo-os em 16 tipos²³. Na seção de notícias, por exemplo, era comum a publicação de traduções de livros e de documentos.

Figura 2. Perfil Geral da RIHGB (1839-1850)



23 GUIMARÃES, Lucia M. P., *Op. Cit.*, 1995, p.53.

A princípio as seções não estavam padronizadas, documentos eram publicados ao lado de artigos históricos e “de textos referentes à administração da sociedade, como atas, relatórios e listagens de sócios”²⁴. Mesmo a identificação do periódico era um tanto confusa, ora intitulado jornal, ora revista, somente em 1851 a nomenclatura *revista trimestral* se firma. Seu dístico latino *Hoc facit, ut longos durent bene gesta per annos; et possint sera posteritate frui* significa algo como *fazer com que as boas ações durem muitos anos e desfrutem de vida longa*. No ano de 1889 era distribuída em 97 instituições nacionais e em 136 instituições estrangeiras. Até 1856 tinha tiragem de 500 exemplares e, devido às reedições, esse número deve ter dobrado a partir de 1876, momento em que os tomos não receberam mais reedições²⁵. De uma maneira geral se depreende que o espaço destinado à publicação institucional, dos atos administrativos e burocráticos representava mais da metade do que foi publicado.

Como se vê na Figura 2, 51% dos textos publicados se referiam a questões institucionais, dedicando-se a registrar as reuniões do IHGB e suas atividades. Para Lúcia Guimarães, “as rotinas burocráticas acabaram por prevalecer sobre as atividades intelectuais”²⁶. Em seguida, ocupando $\frac{1}{4}$ da revista, aparece a publicação de documentos, notícias e fontes com 24%. Textos autorais, como as respostas aos programas, os artigos e as dissertações ocupam 19%, seguidos das memórias, com 6%. Na Figura 3 está detalhado o espaço da documentação que foi publicada no periódico, 38% referem-se à seção de Documentos, 69 foram publicados ao todo, em seguida surgem empatadas com 21% Notícias e Memórias – a maior parte delas constituem a publicação pelos sócios de memórias redigidas por terceiros – depois aparece com 15% as Cartas – boa parte delas escritas pelos jesuítas durante o período colonial. Diários e Coleções vem por último, respectivamente com 3% e 2%. Muitos diários foram publicados, mas se reportavam, sobretudo, a temas vinculados à Geografia, apenas cinco deles dizem

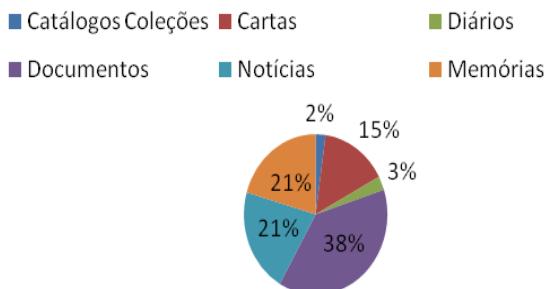
24 SANCHEZ, Edney Christian Thomé, *Op. Cit.*, p.78.

25 *Ibidem*, p.83.

26 GUIMARÃES, Lúcia M. P., *Op. Cit.*, 1995, p.498.

respeito à História. O espaço destinado à documentação revela que se tratava de um “período da acumulação primitiva de capital arquivístico”²⁷ no interior da RIHGB, cujos sócios procuravam divulgar novas fontes para a pesquisa histórica.

**Figura 3. Publicação de documentação
(RIHGB, 1839-1850)**



Na Figura 4 foram destacados os textos de caráter autoral, que correspondem a publicações originais redigidas pelos sócios para a revista. Neles se encontram artigos, memórias, biografias, pareceres, mas também juízos e resenhas sobre livros e artigos publicados. De longe as biografias aparecem como o tipo de artigo que mais se destaca na RIHGB, com 43% do total de textos autorais publicados. Em segundo lugar surgem as memórias com 24%. Como já salientou Lúcia Guimarães, direcionados para a memória, os membros do IHGB pouco se ocuparam da História²⁸. As memórias suplantavam a História, não por acaso o IHGB era conhecido como a “casa da

27 Para usar a expressão de CORBIN, Alain. *Materiaux pour un centenaire: le contenu de la Revue Historique et son évolution (1876-1972)*. *Cahiers n.2*, Institut d’Histoire de la Presse et de l’Opinion, 1979, p.163.

28 GUIMARAES, Lúcia M. P., *Op. Cit.*, 1995, p.457.

memória nacional”²⁹. De certo modo, “a memória dos mortos [parecia servir] para suprir as carências da História escrita pelos vivos”³⁰. Havia, portanto, um descompasso entre as metas perseguidas e a história efetivamente escrita, afinal essas memórias eram muitas vezes relatos de autoridades ou administradores, em sua grande maioria do período colonial. Em terceiro lugar aparecem os elogios, que também podem ser entendidos como um tipo particular de texto biográfico, mas destinado a tratar de membros do próprio IHGB falecidos naquele ano. Apenas nove artigos originais foram publicados e apenas três dissertações, que juntos perfazem apenas 9% do conjunto de textos autorais. Alguns dos critérios para a publicação dos artigos estão explícitos nos debates realizados nas sessões do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, eles são sugeridos nos *Programas* sugeridos para pesquisa e nos *Prêmios* que foram sendo criados para incentivar novos estudos ou expedições geográficas.

Figura 4. Publicação autoral (RIHGB, 1839-1850)



A respeito dos trâmites para a publicação, assinala Fabiana Dias,

29 Cf. GUIMARÃES, Lúcia M. P. O periódico de uma *société savante*: a Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1839-1889). *ArtCultura*, v.14, v.25, p.49-60, 2012.

30 *Ibidem*, p.567.

De acordo com os Estatutos do IHGB, publicados em 1838, as comissões de geografia e de história incumbiam-se de receber as memórias, documentos e artigos, de dar o seu parecer indicando-os ou ao periódico, ou à publicação avulsa, ou ainda ao arquivo do Instituto. Tais comissões encarregavam-se, portanto, de julgar toda a gama de escritos apresentados, contemporâneos ou de época, assinados por sócios ou não. Dentre esse manancial havia dissertações originadas das provocações dos programas históricos, as quais, apesar de produzidas pelos agremiados, eram avaliadas com o mesmo rigor dispensado aos manuscritos enviados de toda a parte do território. não se podia falar de algo que prejudicasse pessoas vivas.³¹

E prossegue a autora:

Nesse sentido, no âmbito do IHGB, um contingente considerável de produções inéditas seria privado de chegar às páginas da *Revista* porque era desqualificado pelas comissões. Tais pareceres tomavam por base, invariavelmente, tanto o mérito acadêmico, quanto a conveniência da divulgação dos trabalhos. As dissertações apresentadas pelos sócios só seriam relevantes à publicação se coadunassesem com os pressupostos da crítica documental e, ainda assim, se estivessem em acordo com o posicionamento político que se estabelecia como consensual.³²

Depreende-se, portanto, que as dificuldades iniciais de captação de estudos originais ou de trabalhos que não ferissem orientações de caráter político da instituição fizeram com que a publicação de fontes ou a publicação de relatos de caráter burocrático

31 DIAS, Fabiana. Polifonia e consenso nas páginas da Revista do IHGB: a questão da mão de obra no processo de consolidação da nação. *História da Historiografia*, n.5, 2010, p.176.

32 *Ibidem*, p.177.

ou administrativo ocupassem um espaço muito maior. Apesar disso, a análise dos poucos artigos de história publicados nas páginas da RIGHB revela tanto o peso da herança retórica, adquirida na formação jurídica, no hábito do púlpito, da escrita para jornais e tribunas daquele *império da eloquência*³³, quanto o cultivo e a assimilação do *tesouro* dos antigos: no modo como os historiadores clássicos eram citados e incorporados por aquela escrita³⁴. Para Maria da Glória Oliveira,

Entre os sócios do IHGB, a referência aos *antigos* assinala alguns balizamentos importantes no desdobramento das reflexões em torno da escrita da história. O que se percebe, sobretudo entre os fundadores do Instituto, é que a evocação de autores canônicos greco-latinos não se estabelece por meio de uma *démarche* historiográfica preocupada em compreender no que o passado difere do presente, mas se baseia em um jogo de identificações e analogias que, ao final, torna quase nula a distância entre os séculos.³⁵

A despeito da presença dos clássicos, Temístocles Cesar reconhece não ter havido no Brasil uma querela entre antigos e modernos, que expressasse o rompimento ou a crise da história *magistra vitae*, mas, sim uma forte uma querela sobre os índios. Para Lúcia Guimarães a linha editorial até meados de 1850 era a de evitar a polêmica sobre a tradição colonial portuguesa. Valdei Araújo levanta ponto decisivo ao indicar que:

33 Ver a respeito SOUZA, Roberto Acízelo de. *O império da eloquência. Retórica e poética no Brasil oitocentista*, Rio de Janeiro, EduERJ/EduUFF, 1999.

34 Aspecto vivamente percebido por TURIN, R. A prudência dos antigos: figurações e apropriações da tradição clássica no Brasil oitocentista. O caso do Colégio Imperial Pedro II. Anos 90 (UFRGS. Impresso), v. 22, p. 299-320, 2015.

35 OLIVEIRA, Maria da Glória. *Escrever vidas, narrar a história. A biografia como problema historiográfico no Brasil oitocentista*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011, p.54.

A riqueza da historiografia oitocentista não pode ser encoberta por rótulos ingênuos como “tradicional”, “não crítica” ou “positivista” (...). Esses rótulos, herança de uma história das idéias muito rígida, deveriam ser substituídos por objetos mais capazes de recuperar a complexidade dos fenômenos que nele se escondem, desde a formação de tradições de linguagens político-intelectuais e de conceitos histórico-sociais até a montagem de instituições e de ideologias.³⁶

Michel de Certeau, em sua *operação historiográfica* destacou como a prática historiográfica expressa a conformação de regras e interditos para a escrita da história, de sorte que, a compreensão daquela atmosfera intelectual e o modo como escreviam, conferem relevo às práticas reconhecidas e autorizadas, identificada na admiração que havia pelos antigos entre os membros do IHGB, embora no século XIX já tivessem surgido parâmetros científicos que inspiravam novos modelos para a escrita da história na Inglaterra, na França e na Alemanha, que não passaram completamente despercebidos aos olhos dos autores brasileiros.

Herança, aprendizado, formação e inovação: tais palavras reforçam o caráter pedagógico das reuniões do IHGB, pois confraternizavam, disciplinavam e provocavam caminhos a serem trilhados pela instituição, vendo o que era útil e o que não seria conveniente à história do Brasil. Outro ponto decisivo a ser compreendido no conjunto dos artigos publicados diz respeito aos conceitos mais freqüentes, pois, como demonstra Koselleck, com cada conceito se estabelecem determinados horizontes, mas também limites para a experiência e para as histórias possíveis³⁷. Aos poucos, as colaborações impressas ao longo dos números da RIHGB iam perfazendo um mosaico incompleto, mas cuja ambição seria fazer e reunir documentos e textos que abarcassem a história do Império e de

³⁶ ARAÚJO, Valdei Lopes de. *A experiência do tempo. Conceitos e Narrativas na Formação Nacional Brasileira (1813-1845)*. São Paulo: Hucitec, 2008, p.220.

³⁷ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p.251-66.

suas províncias, cujas partes se integrariam numa história única, uma verdadeira *Monumenta brasiliæ*. Tratava-se de uma história que precisava romper com as experiências políticas do passado colonial e afirmar-se mediante a fundação de novos marcos, pacificando uma dada compreensão do presente. Ou seja, de uma história que purificasse a pátria, livrando-a de suas excessivas conotações portuguesas³⁸. Meta que a meu ver permaneceu inconclusa, pelo menos durante o período estudado.

Januário da Cunha propõe alguns dos marcos a serem perscrutados: a) notícias biográficas, b) manuscritos, c) notícias sobre os índios e seus costumes, d) descrição do comércio, e) relatos de fatos extraordinários, f) notícias sobre minerais, g) animais, h) território³⁹. E, de fato, uma triagem preliminar indica a presença marcante de estudos sobre os indígenas que são tão numerosos quanto os de natureza biográfica. Nas palavras do cônego e secretário perpétuo do Instituto:

a história reunirá estes materiais; a crítica os escolherá, segundo suas proporções; a cronologia os numerará depois de bem examinados os seus destinos afim de serem colocados regularmente pela filosofia em seus devido lugares, ligados em um corpo, em que possam ser admirados por sua justeza e compostura.⁴⁰

Dar vida a beneméritos animou a seção: *Biografias de Brasileiros Distintos*, pois, como já anteriormente mencionado, as biografias constituíam um dos temas mais apreciados pela revista. Nos artigos a esse respeito, entrava em operação o famoso *tribunal da posteridade*. A existência das biografias mantinha em alguns casos

38 CÉZAR, Temístocles. Lição sobre a escrita da história. Historiografia e nação no Brasil do século XIX. *Diálogos*, DH/UERM, v. 8, n. 1, 2004, p.14.

39 BARBOSA, Januário C. Lembrança do que devem procurar nas províncias os sócios do Instituto Histórico, para remetterem á sociedade central do Rio de Janeiro. *RIHGB*, tomo I, 1839, 3^a edição (1908), p.52.

40 BARBOSA, Januário da Cunha. Relatório dos trabalhos do Instituto durante o quarto ano social. *RIHGB*, n.4, 1842, p.6.

uma incompreensão dos autores da distinção entre história e memória, algo apontado tanto por Lúcia Guimarães quanto por Maria da Glória Oliveira. Para esta última,

O culto dos grandes homens no contexto oitocentista implicava, portanto, a nacionalização da figura do herói, ou seja, os varões distintos seriam eleitos, antes de tudo, como grandes patriotas, valorosos por terem escrito uma página gloriosa da biografia da nação.⁴¹

Temístocles Cezar indica que tais retratos biográficos funcionariam como elementos de ligação. Nas palavras do historiador: “en premier lieu, ils font la connexion entre des contextes particuliers et des conjonctures plus larges; en second lieu, ils mettent en perspective les actes producteurs de la nationalité brésilienne depuis la découverte au XIX siècle, par le biais de la notion de modèle positif ou négatif.⁴² E vale ressaltar que não precisavam ser exclusivamente brasileiros, afinal, o “Instituto publicará também as biographias de varões illustres, que posto não sejam brasileiros por nascimento, todavia o são por acções glorioas, e por haverem passado grande parte de sua vida n’este paiz”.⁴³

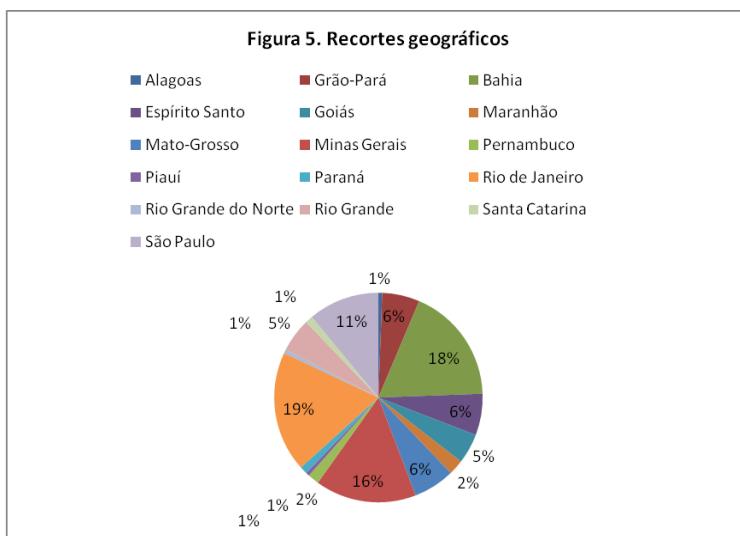
Francisco Adolfo de Varnhagen foi o maior contribuinte desta seção com 24 textos (18,46%) e junto com ele destacam-se alguns outros nomes muito participativos: Januário da Cunha Barbosa, 11 biografias (8,46%), Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro com nove biografias (6,92%), Manuel Duarte Moreira de Azevedo,

41 OLIVEIRA, Maria da Glória de, *Op. Cit.*, p.286-7.

42 "Em primeiro lugar, eles fazem a conexão entre contextos específicos e conjuturas mais amplas; em segundo lugar, eles colocaram em perspectiva os atos produtores da nacionalidade brasileira desde a descoberta no século XIX, através da noção de modelo positivo negativo". CEZAR, Temístocles. *L'écriture de l'histoire au Brésil au XIXe siècle. Essai sur une rhétorique de la nationalité. Le cas Varnhagen*. Paris: EHESS, 2002 (História, Tese de Doutorado), t.1, p.288.

43 BARBOSA, Januário da Cunha, *Op. Cit.*, 1842, p.82.

oito biografias (6,15%), Joaquim Norberto de Souza e Silva, sete biografias (5,38%) e João Manuel Pereira da Silva, cinco (3,84%). Juntos, estes seis escritores são responsáveis por metade dos perfis desta galeria.⁴⁴



A Figura 5 traz o recorte geográfico dos textos publicados. Sua indicação neste breve estudo justifica-se pelo fato de que muitos autores relacionam o periódico à construção da história da nação ou da memória nacional, a despeito da complexidade do significado deste conceito no século XIX. Sabe-se da dificuldade do processo de construção de uma nação naquele contexto⁴⁵, do processo gradual de interiorização da metrópole⁴⁶. De qualquer modo, três províncias concentram a maior parte dos textos: Rio de Janeiro com 19%, Bahia

44 SANCHEZ, Edney., *Op. Cit.*, 2003, p.113.

45 JANCSÓ, I. & PIMENTA, João Paulo G. Peças de um mosaico. In: MOTA, Carlos Guilherme (org). *Viagem incompleta*. São Paulo: Senac, 2000.

46 DIAS, Maria Odila L. da S. *A interiorização da metrópole e outros estudos*. São Paulo: Alameda, 2005.

com 18% e Minas Gerais (16%). Não somente eram também as províncias mais populosas, como também aquelas que detinham o maior número de vilas e cidades, bem como de membros no IHGB. Juntas ocupam 53% do recorte geográfico encontrado. Em seguida surgem como referências constantes as províncias de São Paulo (11%), Espírito Santo (6%), Grão-Pará (6%) e Mato Grosso (6%). São Paulo, em muitas referências aos jesuítas no período colonial, Espírito Santo, Pará e Mato Grosso em textos sobre os índios, na maior parte das vezes. Piauí, Rio Grande do Norte e Alagoas aparecem apenas com uma publicação cada e são as províncias menos contempladas pelos textos da revista.

Compreender os recortes temporais dos artigos também possui um significado particular. Afinal, toda história tem um *sentido*, de modo que a periodização adquire um caráter político-pedagógico para o IHGB. Abreu e Lima, nesse sentido, havia proposto a seguinte periodização para a história do Brasil: a) descobrimento, primeiras explorações, estado físico do país; b) colonização; c) transição para o domínio estrangeiro; d) volta ao domínio pátrio, guerra dos holandeses; e) estado da colônia, melhoramentos, administração interna; f) estabelecimento da Corte no Brasil, administração do rei; g) Independência, administração do primeiro Império; h) Menoridade, administração da Regência, a maioridade. Em termos cronológicos teríamos: 1500-1530, 1531-1580, 1580-1640, 1640-1660, 1640-1808, 1808-1822, 1822-1831, 1831-1840, 1840- até o presente; ou seja, um recorte exclusivamente político. A respeito dessa obra de Abreu e Lima,

Varnhagen, em seu juízo apresentado ao IHGB, acusa o autor de ter se baseado exclusivamente na *História do Brasil* de Alphonse Beauchamp, conhecido plágio do poeta e historiador inglês Robert Southey. Disso resultou, nas palavras de José Honório Rodrigues, uma “das mais violentas polêmicas da historiografia brasileira”. A resposta de Abreu e Lima teria sido tão agressiva que o primeiro secretário, Januário da Cunha Barbosa, sugeriu

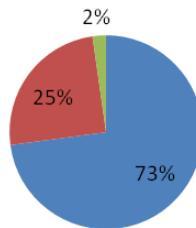
ao Instituto a sua não publicação, pois ultrapassava os limites da decência.⁴⁷

Essa periodização foi simplificada, logo depois, por Cunha Barbosa. Diz ele:

Sejam três as épocas da nossa história: na 1º trata-se dos aborígenes ou autóctones; em 2º compreendam-se as eras do descobrimento pelos portugueses, e da administração colonial; e a 3º abranjam-se todos os conhecimentos nacionais desde o dia em que o povo brasileiro se constituiu soberano e independente, e abraçou um sistema de governo imperial, hereditário, constitucional e representativo.⁴⁸

Figura 6. Períodos contemplados pelos textos

■ 1500-1822 ■ 1822-1850 ■ Outros



Na Figura 6 está relacionado o conjunto de textos por período histórico, observando-se a sugestão de Januário da Cunha Barbosa. Como se vê, apenas 25%, ou $\frac{1}{4}$ das notícias, memórias, artigos,

47 TURIN, Rodrigo., *Op. Cit.*, p.36.

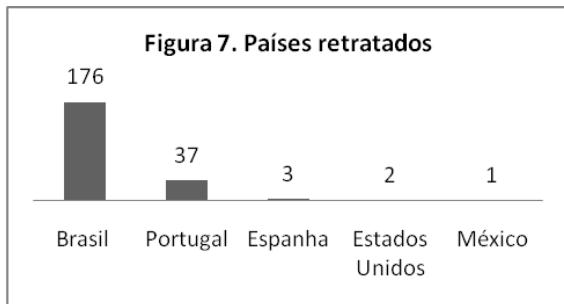
48 BARBOSA, Januário da Cunha., *Op. Cit.*, 1842, p.46.

documentos e biografias retratavam a história recente do Império, conquanto a maioria, quase ¾ da revista se reportavam ao período colonial.

A leitura dos artigos autorais na Revista do Instituto revela a manutenção de um estreito diálogo com um modelo de história *magistra vitae*, que freqüentemente surge adaptado e, que raramente realiza sua revisão de maneira objetiva ou consciente. Penso haver uma relação clara deste aspecto com a adoção da *agenda* de von Martius e sua perspectiva política para a história brasileira, relacionada com as raças e a Independência. Além dessa agenda de von Martius é preciso incluir a colaboração tanto de Varnhagen quanto a de Tristão de Alencar, que compõem uma tríade fundamental para se compreender a matriz disciplinar para a escrita da história brasileira no século XIX que se constituiu em torno da revista e do Instituto. Segundo Maria da Glória Oliveira,

O uso da fórmula herdada dos antigos correspondia à experiência da constância da natureza humana dentro de um espaço temporal contínuo e, por conseguinte, à concepção de história como fonte de exemplos edificantes e lições morais fornecidas pelo passado, com a utilidade de instruir o presente. Contudo, na perspectiva de um regime de historicidade em que a plausibilidade da história como disciplina fundar-se-ia cada vez mais na capacidade de compreender e explicar os processos históricos na sua singularidade, o lugar-comum acerca da função magisterial da historiografia perderia muito de seu sentido.⁴⁹

49 OLIVEIRA, Maria da Glória., *Op. Cit.*, p.285.



Uma leitura superficial do conjunto de artigos publicados indica que para além do Brasil o principal vetor das preocupações intelectuais oitocentistas referentes ao passado, outros países também foram citados (Figura 7). Embora o Brasil tenha ocupado 80% dos textos publicados, Portugal surge com o expressivo percentual de 17%, o que revela não somente os laços existentes entre as duas nações, como também a presença marcante da antiga Metrópole no interior dos estudos da historiografia na ex-colônia. Aliás, boa parte dos documentos ou fontes publicadas, bem como dos colaboradores da revista no período estudado, são portugueses. Nos primórdios do IHGB, para cada dois membros brasileiros havia ao menos um português de nascimento em seus quadros.

Isso não impedia, contudo, que se fizessem reprimendas no modo como a história do Brasil tinha e ainda vinha sendo escrita em Portugal:

Como será possível escrever uma história filosófica do povo do Brasil antes de levar ao cadinho da censura mais severa o imenso fardel de escritos inexatos, insultos, indigestos, absurdos e fabulosos, anteriores ao ano de 1822 em que unicamente se imprimia em Portugal, e raríssimas vezes no Brasil, aquilo que um governo desconfiado, uma inquisição intolerante, um Ordinário sem critério, uma mesa de comissão sobre a censura dos livros permitiam que fosse publicado? Como será possível escrever a história filosófica do Brasil tomando

por farol os livros estrangeiros impressos antes da declaração da independência do império?⁵⁰

Outro aspecto curioso é a presença freqüente de cronologias, anais, crônicas, memórias ao lado das histórias. E boa parte delas dedicada ao período colonial. Até meados de 1850 há uma enorme carência de artigos referentes à emancipação política, o que resulta, como assevera Lúcia Guimarães, de uma postura deliberada de “prudência política frente à conjuntura de incertezas do período regencial”⁵¹ ou de sua proximidade temporal com o presente em que viviam. Por outro lado é possível pensar que o IHGB exigisse dos sócios, muitos deles tendo orientações e posicionamentos políticos diversos, postura mais suprapartidária e um maior compromisso com a imparcialidade, que de certo modo os impedia de escrever sobre o tempo presente, fazendo com que história fosse colocada, tal como na crítica exercida pelo Iluminismo analisada por Koselleck em *Crítica e crise*, no alto tribunal da razão, exigindo dos historiadores imperativos de ordem ética e moral. Algo explicitado, por exemplo, no parecer sobre o *Elogio Histórico* de José Bonifácio:

E se a severidade da critica ou a variedade do pensamento não permitte ainda que se fixe definitivamente a opinião que sobre os factos da independência deve ser formada; se é cedo para pronunciar-se a ultima palavra sobre assumptos que se prendem á nossa historia politica em tempos de tão agitadas comoções, seja-nos ao menos dado a nós, obreiros do porvir, juntar com desvelado esmero e accurada attenção todos os valiosos subsídios que a geração contemporanea vai preparando para o soberbo monumento da historia da nossa pátria. A nós cabe a

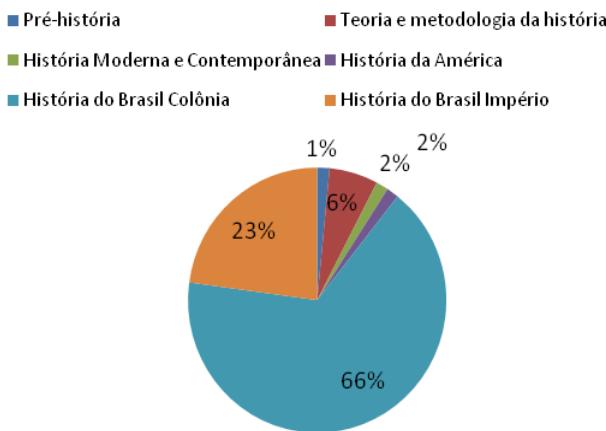
50 BARBOSA, Januário da Cunha., *Op. Cit.*, 1842, p.123-4.

51 GUIMARÃES, Lúcia Maria P., *Op. Cit.*, 1995, p.28.

missão de honrar a memória dos grandes homens; à posteridade o encargo de julgal-os.⁵²

Verdade e justiça, cumpre frisar, eram fundamentos do discurso jurídico no qual o documento entra como prova e como testemunho submetido à crítica para se encontrar a certeza e a revelação dos fatos. Sua presença no discurso historiográfico de então se afirma tendo em vista que muitos daqueles historiadores eram formados em ciências jurídicas; afinal, dos fundadores do IHGB, 16 eram egressos das faculdades de Direito.

Figura 8. Áreas mais visitadas



Em relação às memórias redigidas pelos sócios, algumas autorais, colocam em questão a afirmação de uma consciência moderna e científica do trabalho historiográfico. A história não surgia, pelo menos na maior parte dos textos da RIHGB, como um

52 Apud OLIVEIRA, Maria da Glória., *Op. Cit.*, 2009, p.293.

trabalho científico específico, tanto é que muitos sócios preferiam publicar memórias que estudos ou dissertações. E memórias significavam naquele contexto narrativas pessoais sobre coisas que se conheceu, escritos versando sobre temas políticos ou administrativos, que reuniam um conjunto de dados sobre determinado assunto ou acontecimento.⁵³ As dissertações, por sua vez, eram “discursos didáticos sobre pontos políticos ou científicos”⁵⁴.

Na Figura 8 estão indicadas as áreas do conhecimento mais visitadas na Revista entre 1839 e 1850. Apenas três textos se referiam a achados arqueológicos e pré-históricos que juntos perfazem a área menos contemplada com 1%. História do Brasil colonial corresponde a 2/3 do total, ocupando 66% das publicações, somando 131 textos e artigos. Em seguida surgem os textos (45) referentes ao período imperial, totalizando 23%. Publicações de caráter teórico-metodológico ocupam um conjunto pequeno, mas expressivo de 12 dissertações e respostas, totalizando 6%. Há na revista publicações sobre os Estados Unidos e México, agrupadas sob História da América que surge empatada com História Moderna e Contemporânea, perfazendo cada uma 2%.

Em relação à teoria existem poucos, mas representativos textos, como o que traz a pequena citação abaixo, de Januário da Cunha Barbosa, a respeito das fontes que deveriam ser publicadas pela revista:

Os melhores materiais para escrever a historia do Brasil (e a de outros lugares), são os monumentos e as inscrições abertas em lâminas de pedra e metálicas; os diplomas legislativos, as cartas imperiais ou régias, os regulamentos ou regimentos, resoluções, avisos, provisões e patentes. Termos de posse de governadores, bispos, magistrados, oficiais municipais, e das outras classes de empregados públicos, e as cartas de sesmarias

⁵³ Cf. BLUTEAU, *Op. Cit.*

⁵⁴ Cf. SILVA, Antonio Moraes. *Diccionario da lingua portugueza* recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por Antonio de Moraes Silva. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813.

das terras concedidas aos mais antigos povoadores. Um crítico mui austero deve presidir ao exame destes monumentos; observar o talho da letra, a cor e o estado das tintas, confrontar as eras ou as couças com pessoas, enfim desempenhar os deveres de bom paleógrafo e bom cronólogo.⁵⁵

Em seguida, ele prossegue apontando outra etapa fundamental da operação historiográfica, a análise ou crítica do material:

A História reunirá estes materiais, coadjuvada pela Geografia; a crítica os acolherá, segundo suas proporções; a Cronologia os numerará depois de bem examinados os seus destinos, a fim de serem depois colocados regularmente pela filosofia em seus devidos lugares, ligados em um corpo, em que possam ser admirados por sua justeza e compostura (BARBOSA, 1842, p.6).

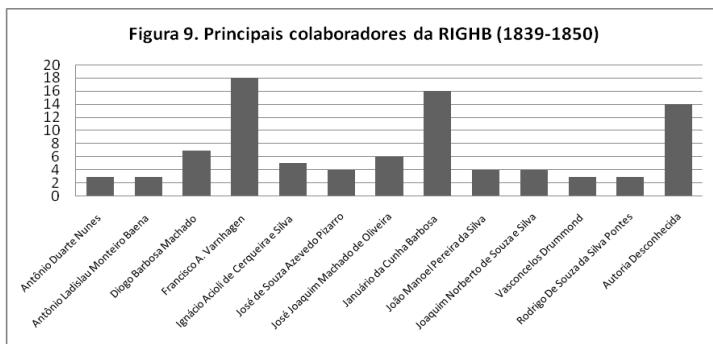
A citação acima revela o quanto no Brasil, como em Portugal, em relação ao método, gradualmente ocorria a emergência da crítica documental e um reconhecimento das ciências auxiliares. A Academia Real de História Portuguesa se ressentirá da emergência do método moderno, pois, de acordo com Joaquim Veríssimo Serrão, em sua *História breve da Historiografia Portuguesa*:

novos domínios [surgiram] com a valorização das chamadas ciências auxiliares. A genealogia, a Numismática, a Epigrafia, a história do Direito, a Bibliografia, a Diplomática, a Cronologia – [que] passam a constituir centros de interesse por parte dos

⁵⁵ BARBOSA, Januário da Cunha., *Op. Cit.*,1842, p.138.

investigadores procurando ultrapassar a noção de história política que fora seguida pelos antigos cronistas.⁵⁶

Por fim, uma última palavra sobre os principais autores que publicaram na RIHGB, como não eram historiadores *stricto sensu*, pode-se seguir Roger Chartier e sua caracterização das *gens de lettres* da França, embora no Brasil sejam detectadas apenas duas categorias de literatos: uma formada por nobres e clérigos e outra ocupada pelos profissionais liberais como médicos, professores e advogados. Aqui inexibia o grupo de bibliotecários, arquivistas e tradutores como havia na França ou na Alemanha que publicavam nas revistas de história. Outra distinção importante é que no Brasil, a maior parte dos literatos e *historiadores*, senão todos, era de protegidos pelo Estado ou recebedores de benefícios (como Varnhagen), ou integrantes do governo imperial (como deputados, senadores, magistrados, etc.).



Na Figura 9 estão relacionados os autores que mais publicaram, entre 1839 e 1850, respostas aos programas, dissertações, biografias e memórias. Foram desprezados pareceres, elogios e necrológios para se privilegiar os textos que apresentavam resultados de estudos específicos sobre o passado brasileiro. Não por acaso Francisco Adolfo Varnhagen (1816-1878) aparece como o que mais

56 Apud SILVA, Taíse T., *Op. Cit.*, 2006, p.26.

publicou textos originais, num total de 18 colaborações, ele que é considerado o maior historiador brasileiro do século XIX, seguido por Januário Barbosa – cônego, fundador e secretário perpétuo do IHGB, com 16 e, logo depois, surge Diogo Barbosa Machado (1682-1772) com sete textos, membro da Academia Real de História Portuguesa. Deste último, sua enorme compilação, a *Biblioteca Lusitana* veio para o Brasil em 1808 e referenda o peso da tradição portuguesa na produção historiográfica impressa na *Revista*. Ignacio Accioli de Cerqueira e Silva (1808-1865), português naturalizado após participar ativamente da Independência brasileira e tido como um cronista maior do Império do Brasil autor de importantes estudos históricos, geográficos e etnográficos aparece com cinco colaborações. Com quatro publicações aparecem José de Souza Azevedo e Araújo Pizarro, monsenhor Pizarro (1753-1830), carioca, dos quais são publicados seus estudos sobre os jesuítas no Rio de Janeiro; João Manuel Pereira da Silva (1817-1898), que além de escritor e um dos fundadores do Romatismo brasileiro foi deputado geral e senador no Império entre 1888 e 1889 e, também, Joaquim Norberto de Souza e Silva (1820-1891), autor de um estudo sobre a Inconfidência Mineira e de diversas outras obras nos mais variados gêneros figuram também com conjunto expressivo de contribuições. Em linhas gerais eles ilustram os primeiros nomes que investiram com maior fôlego na produção de estudos históricos no Brasil, junto ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

Considerações finais

Neste breve artigo procurou-se indicar algumas das principais características da escrita da história brasileira por meio de uma análise dos textos publicados na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, entre 1839 e 1850. Estes primeiros 11 anos da publicação permitem conhecer um pouco os interesses, autores, recortes temporais, geográficos, temas e campos relacionados com a pesquisa histórica no Brasil, quando do início efetivo de seu processo

de institucionalização, referendado na criação desta que é a primeira revista especializada de história brasileira. Ele procurou demonstrar a existência de dois modelos ou regimes de escrita, o compilatório relacionado com a história *magistra vitae* e o disciplinar ou científico mais próximo dos avanços da crítica documental em Portugal e na França. O surgimento de uma publicação voltada para estudos históricos e a incipienteza deste saber no Brasil, ao lado das aproximações e distanciamentos dos modelos existentes explica a baixa incidência ou produção de artigos autorais e uma presença maior da publicação de fontes, memórias ou de textos burocráticos. Apesar do curto recorte temporal foi possível avaliar esses aspectos, mediante o diálogo desse rápido levantamento quantitativo com a farta bibliografia existente em torno do IHGB e de sua revista. Tabelas e gráficos permitiram demonstrar e ilustrar algumas das principais características da história produzida no Brasil durante aquele período. O intuito é que esse estudo preliminar seja acompanhado em breve por um levantamento mais sistemático que abarque todo o século XIX, oferecendo assim uma radiografia completa da produção historiográfica publicada nas páginas da revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

RECEBIDO EM: 09/05/2015
APROVADO EM: 17/11/2015

A TRAJETÓRIA DE ABILON DE SOUZA NAVES NO PTB PARANAENSE (1945-1959)

Abilon de Souza Naves' path at the PTB Party at Paraná (1945-1959)

Alessandro Batistella^{*}

RESUMO

À frente do Partido Trabalhista Brasileiro paranaense por mais de dez anos, Abilon de Souza Naves conseguiu reestruturar e fortalecer o partido, consolidando-se como a principal liderança trabalhista no Paraná, inclusive elegendo-se senador em 1958. Considerado o virtual governador eleito em 1960, Souza Naves faleceu repentinamente em dezembro de 1959, vitimado por um ataque cardíaco fulminante. Portanto, o presente artigo pretende analisar a trajetória de Abilon de Souza Naves no PTB do Paraná, focando especialmente a sua ascensão dentro do partido, as disputas políticas e a sua consolidação como principal liderança petebista no Paraná.

Palavras chave: Souza Naves; PTB; Paraná.

ABSTRACT

Ahead of the Brazilian Labor Party at the state of Paraná for more than ten years Abilon de Souza Naves managed to restructure and strengthen the party, consolidating himself as the leading Labor leadership in Paraná, even if elected senator in 1958. Considered the virtual governor elected in 1960, Souza Naves died suddenly in December 1959, victim of a massive heart attack. Therefore, this article analyzes the trajectory of Abilon de Souza Naves in the Paraná PTB, especially focusing his rise within the party, political disputes and its consolidation as main PTB leadership in Paraná.

Key words: Souza Naves; PTB Party; Paraná.

* Doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor do curso de História da Universidade de Passo Fundo/RS (UPF).

Introdução

Abilon de Souza Naves nasceu em 1905, em Uberaba (MG) e chegou ao Paraná em meados da década de 1940. Contador de formação, atuou como delegado regional do Instituto de Aposentadoria e Pensões dos Comerciários (IAPC) e trabalhou na área comercial do jornal *Gazeta do Povo* (NEVES, 2002, p. 138).

Em 1946, Souza Naves, que possuía vínculos de amizade com Moysés Lupion, passou a gerenciar o jornal *Diário Popular* (órgão trabalhista financiado por Lupion) e ascendeu à Comissão Executiva Estadual do PTB do Paraná como vice-presidente. Em 1948, após a morte de Maximino Zanon, Souza Naves passou a presidir provisoriamente o partido, até ser eleito presidente efetivo da Executiva Estadual em outubro de 1949.



Imagen 1 Abilon de Souza Naves. Fonte: *Gazeta do Povo*, 12 dez. 1999. Biblioteca Pública do Paraná, Divisão de Documentação Paranaense. Pasta Biografias.

Após algumas disputas internas dentro do partido, Souza Naves foi gradativamente consolidando-se como a principal liderança trabalhista do Paraná e integrou a Executiva Nacional do partido,

onde era um fiel aliado de Getúlio Vargas e João Goulart. Permanecendo no comando do PTB paranaense por mais de dez anos, Souza Naves conseguiu reestruturar e fortalecer o partido, que se consolidaria como uma das principais forças políticas do Paraná ao longo da década de 1950. Nas eleições de 1958, Souza Naves elegeu-se senador e era considerado como o virtual governador eleito nas eleições de 1960. Porém, faleceu em dezembro de 1959, vitimado por um ataque cardíaco fulminante.

Portanto, o presente artigo pretende analisar a trajetória de Abilon de Souza Naves no PTB do Paraná, focando especialmente a sua ascensão dentro do partido, as disputas políticas e a sua consolidação como principal liderança petebista no Paraná.

A gênese e os anos iniciais do PTB no Paraná

Embora o governo Vargas contasse com o apoio de uma expressiva parcela da população brasileira, sobretudo os trabalhadores urbanos, no início de 1945 o fim do Estado Novo e a volta do país ao regime democrático mostravam-se inevitáveis. Sofrendo pressões internas¹ e externas², o governo Vargas buscou planejar e conduzir o processo de transição pelo alto, visando a garantir a manutenção do seu poder na nova ordem institucional (DELGADO, 2003, p. 133-134).

Durante esse processo de transição pelo alto, o governo adotou uma série de medidas estratégicas. Primeiramente, a 28 de fevereiro de 1945, decretou o Ato Adicional nº 9, estabelecendo eleições diretas para a presidência da República e proporcionais para

¹ A partir de 1943, as vozes que clamavam pelo retorno do país ao regime democrático passaram a ecoar cada vez mais alto, pois diversos setores da sociedade – estudantes, intelectuais, empresários, comunistas, liberais, militares e até mesmo integrantes do governo – passaram a pressionar cada vez mais Getúlio Vargas pelo fim da ditadura estadonovista.

² A pressão externa pela redemocratização do Brasil aumentava com a derrocada dos países do Eixo e a iminente vitória dos países aliados, comprometidos com os valores da democracia liberal.

o Congresso Nacional. Em seguida, no dia 18 de abril, decretou anistia geral a seus adversários políticos, beneficiando inclusive os comunistas. Posteriormente, a 28 de maio de 1945, o governo decretou a chamada Lei Agamenon (em referência a Agamenon Magalhães, ministro da Justiça da época), no qual marcou as eleições para o dia 2 de dezembro e regulamentou o novo código eleitoral e os requisitos para a formação dos partidos políticos. A grande inovação da referida lei era a obrigatoriedade, pela primeira vez na história republicana, da formação de partidos de caráter nacional³.

Contudo, alguns partidos já estavam se articulando antes mesmo da promulgação da Lei Agamenon, dentre estes a União Democrática Nacional (UDN), o Partido Social Democrático (PSD) e o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), que são considerados “criaturas de Vargas”, uma vez que gravitavam – de maneiras distintas – em torno da figura do ditador estadonovista.

A União Democrática Nacional, oficialmente fundada em 7 de abril de 1945, surgiu como uma grande frente liberal-democrática de oposição ao Estado Novo e a Getúlio Vargas. Inicialmente, a UDN aglutinava grupos políticos bastante heterogêneos – quando não antagônicos – unidos em torno da reconquista das liberdades democráticas e do combate a um inimigo comum – o ditador estadonovista. Além da oposição sistemática a Vargas, esse heterogêneo⁴ grupo apoiava a candidatura do Brigadeiro Eduardo Gomes na sucessão presidencial.

3 Aqui não podemos deixar de mencionar uma exceção: o Partido Comunista Brasileiro (PCB), único partido político de caráter nacional existente no país antes de 1945. Fundado em 1922 e com um programa partidário-ideológico bem definido, o partido, apesar da sua situação de clandestinidade, “conseguiu manter, mesmo durante a ditadura do Estado Novo, uma estrutura organizacional nacional ancorada nas capitais e principais cidades do país” (SOARES, 1981, p. 7).

4 No entanto, como era esperado, não tardou para que houvesse as primeiras cisões no seio dessa grande coalizão oposicionista. Um dos primeiros grupos a romper com a UDN foi a Esquerda Democrática, em agosto de 1945. Formada por políticos e intelectuais socialistas e antiguetulistas, a Esquerda Democrática daria origem ao Partido Socialista Brasileiro (PSB), no início de 1946 (BODEA, 1992). Ainda durante o ano de 1945, a UDN conviveu com novas dissidências, o que levou a formação de outros partidos, como o Partido Libertador (PL), o Partido Republicano (PR) e o Partido Republicano Progressista – todos partidos de menor representatividade em nível nacional e mais ou menos fortes em determinados estados da federação. Em particular, o Partido Republicano Progressista, registrado em novembro de 1945, foi formado pelo ex-interventor de São Paulo Adhemar de Barros, em fusão com o grupo de João Café Filho, do Rio Grande do Norte. Em junho de 1946, o Partido Republicano Progressista fundiu-se com outros dois pequenos partidos de

No Paraná, em fevereiro de 1945 os grupos opositores a Getúlio Vargas no estado começaram a articular a Frente Única do Paraná, que reunia, entre outros nomes, o major Plínio Tourinho, Joaquim Pereira de Macedo, Laerte Munhoz, Arthur Ferreira dos Santos, Erasto Gaertner, Francisco de Paula Soares Neto, Otávio da Silveira, Bento Munhoz da Rocha Neto (filho de Caetano Munhoz da Rocha⁵), o jornalista Caio Machado, o intelectual David Carneiro e o engenheiro Othon Mader.

No início de março de 1945, a Frente Única do Paraná é lançada oficialmente por meio de um manifesto (Cf. *Gazeta do Povo*, 10 mar. 1945, p. 3), no qual dava início a uma campanha sistemática à candidatura do Brigadeiro Eduardo Gomes e à volta do Território do Iguaçu⁶ à jurisdição do Estado do Paraná. No final de maio, a Frente Única ingressou na União Democrática Nacional (UDN) (*Gazeta do Povo*, 31 maio 1945, p. 5). Portanto, a Frente Única foi o germe da UDN no Paraná.

Por sua vez, do lado das forças getulistas de continuísmo ocorreu um processo de formação de duas correntes distintas: o Partido Social Democrático (PSD) e o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), “que trariam em suas estruturas e bases organizativas resquícios do Estado Novo” (DELGADO, 1989, p. 27-28). Como dois irmãos siameses, o PSD e o PTB surgiram como partidos getulistas naquela conjuntura de redemocratização pelo alto: “[...] Se ao PSD caberia atuar para garantir uma transição conservadora e capaz de manter antigos poderes e privilégios, ao PTB seria destinada a função de legitimar, frente aos trabalhadores, os termos de uma mudança que não seria mais do que uma ‘transição permitida’” (DELGADO, 1989, p. 31).

origem paulista (o Partido Popular Sindicalista e o Partido Agrário Nacional), dando origem ao Partido Social Progressista (PSP) (SAMPAIO, 1981, p. 176).

5 Durante a República Velha, Caetano Munhoz da Rocha presidiu o Paraná durante dois mandatos consecutivos: 1920-1924 e 1924-1928.

6 O Território Federal do Iguaçu submetia-se diretamente ao governo federal. Foi criado pelo Decreto Lei nº 5.812, de 13 de setembro de 1943, e abrangia a região dos municípios paranaenses de Foz do Iguaçu, Iguaçu e Clevelândia, além da região oeste de Santa Catarina. Abrangendo regiões de fronteiras internacionais, o Território do Iguaçu foi criado sob a justificativa de envolver problemas de integridade e segurança nacional e de buscar-se a sua integração ao território nacional.

O PSD procurou aglutinar as forças políticas tradicionais, reunindo em seus quadros integrantes da máquina administrativa do governo, os interventores estadonovistas, representantes das oligarquias estaduais e alguns segmentos da classe média urbana e da burguesia nacional. Dessa forma, o PSD nasceu com uma sólida infra-estrutura administrativa e clientelista nos diversos estados da federação (DELGADO, 2003, p. 138-139), o que permitiu ao partido lograr êxitos eleitorais.

No Paraná, o PSD foi articulado pelo interventor Manoel Ribas e por integrantes dos altos escalões da máquina administrativa estadual, como o Major Fernando Flores, Roberto Glaser, Angelo Lopes, João Teófilo Gomy Júnior, Lauro Sodré Lopes, e os irmãos Flávio Guimarães, Alô Guimarães e Acyr Guimarães (jornalista e proprietário do jornal *Gazeta do Povo*), entre outros.

A definição do formato do PSD praticamente estabeleceu os contornos do outro partido “situacionista”: ele deveria reunir as lideranças sindicais que também vinham resistindo ao projeto de uma só organização partidária. Em outras palavras, o PTB nasceu simultaneamente ao PSD, já que ambos resultaram da frustração do projeto de partido único de massas que vinha sendo acalentado pelo Estado Novo (GOMES, 2005, p. 281-282).

Inspirado no modelo do Partido Trabalhista Inglês, o PTB ancorou suas bases a partir da estrutura do Ministério do Trabalho, utilizando-se das lideranças sindicais e dos organismos previdenciários (GOMES, 2005, p. 283). Desta forma, o PTB, de acordo com Angela de Castro Gomes (2007, p. 57-58), não foi uma “invenção de última hora”; pelo contrário, ele surgiu como a coroação organizacional de um longo e cuidadoso esforço de construção de uma ideologia trabalhista no Brasil, que mobilizou muitos recursos humanos, técnicos e financeiros, particularmente no próprio Ministério do Trabalho.

Elegendo os sindicatos como o seu principal local de atuação, o objetivo do PTB era atrair e mobilizar as camadas populares, principalmente nos grandes centros urbanos, para a órbita do partido, apresentando-se como a agremiação partidária que levaria os trabalhadores a alcançar os seus direitos. No entanto, o PTB não foi criado para ser um “partido dos trabalhadores, mas um “partido para os trabalhadores”, pois também objetivava ser um anteparo ao Partido

Comunista Brasileiro (PCB), que, legalizado, disputaria a simpatia (e os votos) dos assalariados urbanos.

A formação de uma Comissão Executiva Nacional para organizar o partido data de 15 de maio de 1945, porém a data oficial da criação do PTB, segundo os registros legais existentes, é 26 de março de 1945 (D'ARAÚJO, 1996, p. 24).

No Paraná, o PTB teve sua origem diretamente relacionada ao sindicalismo oficial, pois o partido surgiu da União dos Trabalhadores do Paraná (UTP), que era uma espécie de intersindical que aglutinava diversas federações e sindicatos de todo o estado. A UTP foi arquitetada pelo interventor Manoel Ribas e por políticos ligados à interventoria do estado, como o Major Fernando Flores e o advogado trabalhista Milton Viana, que articularam com os líderes sindicais estadonovistas a criação da entidade, cujo objetivo era canalizar o sindicalismo ligado ao Estado Novo em uma frente de defesa do legado trabalhista de Getúlio Vargas. Entre os principais líderes da UTP estavam os sindicalistas Lúcio de Freitas, Maximino Zanon, João Tavares Santana, Alfredo Santana Ribeiro e Bernardino Fialho Sobrinho.

Contando com o apoio decisivo da máquina administrativa estadual, durante o primeiro semestre de 1945 os dirigentes sindicais da UTP visitaram inúmeras cidades do interior do estado com o intuito de angariar adesões e fundar filiais da entidade nestas localidades. No entanto, o objetivo era mais amplo: criar condições mínimas de estruturação do PTB no estado por meio do sindicalismo estadonovista. Ademais, outro objetivo dos dirigentes da UTP era defender a candidatura do gen. Eurico Dutra (PSD) para a presidência da República (*Diário da Tarde*, 7 jul. 1945, p. 1). Portanto, a UTP não esteve ligada ao movimento queremista.⁷

O PTB no Paraná foi oficialmente fundado no domingo do dia 8 de julho de 1945, no qual a UTP – que se transformaria no PTB – preparou uma grande Convenção Estadual, realizada na Sociedade

⁷ O movimento queremista iniciou como um movimento popular que era favorável ao continuísmo de Vargas e que era discretamente apoiado pelo Ministério do Trabalho, pelo DIP e por empresários. Ancorados no lema era “Queremos Getúlio”, a partir do final de julho e início de agosto o movimento ganhou grande projeção nacional, com manifestações e comícios em todo o país, no qual defendiam a candidatura de Getúlio Vargas nas eleições de dezembro.

Duque de Caxias, em Curitiba, que contou com a presença do sindicalista Luís Augusto França (então presidente nacional do partido) do interventor Manoel Ribas, de políticos que pertenciam à máquina política estadual e ao PSD e diversos líderes sindicais de todo o estado. Nessa oportunidade ficou definida a primeira Comissão Executiva do PTB no Paraná, presidida pelo líder sindical Maximino Zanon⁸ e composta por Lúcio de Freitas (presidente de honra), Vitor Barbosa (secretário), José de Moura (tesoureiro), Bernardino Fialho Sobrinho, José Barbosa de Almeida e Astrogildo Souza (conselho fiscal) (Cf. *O Dia*, 10 jul. 1945, p. 3).

Os primeiros meses de existência do PTB paranaense foram marcados pela inauguração de alguns diretórios pelo interior do estado, aproveitando a estrutura deixada pelos núcleos da UTP nestas cidades, e pelo apoio à candidatura do General Eurico Gaspar Dutra, pelo PSD, à presidência da República⁹.

Entretanto, o PTB do Paraná, assim como em todo o país, nasceu como um partido estruturalmente fraco e sem disponibilizar de recursos financeiros, o que contribuiu para o seu fraco desempenho nas eleições de dezembro de 1945¹⁰.

⁸ Maximino Zanon, o primeiro presidente do PTB paranaense (e que permaneceria no cargo até a sua morte, em janeiro de 1948) foi alfaiate e jogou futebol no Britânia S.C. – time hexacampeão paranaense na década de 1920. Ainda na década de 1920, atuou em sociedades operárias benfeicentes, sendo presidente da Sociedade Operária Beneficente da Água Verde. Na década de 1930, Zanon continuou atuando no movimento sindical, tendo sido um dos fundadores e o primeiro presidente da Federação das Sociedades Beneficentes Operárias do Paraná. Também atuou como árbitro de futebol e dirigente esportivo, tendo ocupado os cargos de presidente do Britânia S.C., presidente da Liga Curitibana de Esportes Atléticos, diretor da extinta Federação Paranaense de Desporto e diretor da Federação Paranaense de Futebol. Nos seus últimos anos de vida atuou como oficial do Cartório de Registro de Imóveis (Cf. Necrológios de Maximino Zanon. In: *Gazeta do Povo*, 23 jan. 1948, p. 3; *Diário da Tarde*, 22 jan. 1948, p. 6; *O Dia*, 23 jan. 1948, p. 5).

⁹ No entanto, com a derrota de Luís Augusto França e a vitória do grupo de Baeta Neves e Segadas Viana na I Convenção Nacional do PTB, realizada no final de agosto de 1945, consolidou-se a corrente antiditadista no partido. Assim, Maximino Zanon – agora integrante da Executiva Nacional, ocupando o posto de terceiro secretário – procurou imprimir ao PTB do Paraná partido às orientações do Diretório Nacional. A partir de então, a maior fração dos petebistas paranaenses adotaram uma posição dúbia em relação à sucessão presidencial: por um lado, não defendiam mais abertamente a candidatura do Gen. Dutra; por outro, continuavam a apoiá-lo de forma velada.

¹⁰ Nas eleições de 1945, o PTB do Paraná elegeu apenas um deputado federal: Getúlio Vargas. Neste sentido, convém lembrar que a Lei Agamenon permitia a candidatura múltipla, podendo o candidato concorrer simultaneamente para presidente, senador ou deputado federal num mesmo ou em mais estados. Getúlio Vargas, por exemplo, concorreu a deputado federal em sete

Após as eleições de 1945 – cuja opção em lançar a candidatura de lideranças sindicais não logrou êxito – o PTB paranaense vivenciou um processo de “elitização” interna, com o ingresso de inúmeros políticos profissionais, empresários e profissionais liberais – sobretudo advogados e funcionários públicos –, que gradativamente foram ocupando os principais postos de mando dentro do partido. Nesse sentido, convém ressaltar que a maioria desses novos integrantes do PTB eram pessoas que possuíam algum tipo de vínculo com o abastado empresário Moysés Lupion, o que contribuiu para o processo de “lupionização” do partido.

A “lupionização” do PTB paranaense e a ascensão de Abilon de Souza Naves nas hostes petebistas

Amigo de Manoel Ribas, Moysés Lupion passou a ser considerado, após a morte do ex-interventor (em janeiro de 1946) o seu herdeiro político. Proprietário de um verdadeiro império econômico, Lupion ambicionava chegar ao governo do Paraná nas eleições de 1947 e, para tais propósitos, utilizou-se de todo o seu poderio financeiro para promover a sua pré-candidatura, comprando jornais – como *O Dia*¹¹, de Curitiba, e *Correio do Paraná*, de Londrina, além de 49% da *Gazeta do Povo*, de Curitiba – e emissoras de rádios, como a *Rádio Sociedade Guairacá Ltda.*, em Curitiba – que controlava seis outras emissoras no interior do Paraná (SALLES, 2004, p. 98).

estados e a senador em três, sendo eleito senador da República pelos estados do Rio Grande do Sul e São Paulo (sendo derrotado no Paraná) e eleito deputado federal por sete estados da federação: Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Distrito Federal, São Paulo, Rio Grande do Sul e Paraná. Como Vargas optou em assumir a senatoria sul-rio-grandense, quem assumiu a legislatura petebista do Paraná foi o primeiro suplente Rubens de Mello Braga.

11 O jornal *O Dia* foi arrendado junto ao governo paranaense por Lupion no início de 1946. Dirigido por Raul Vaz, amigo e homem de confiança de Lupion, esse jornal tornou-se o órgão oficial do lupionismo. Com grande circulação, propagandeou o nome de Lupion por todo o Paraná.

Contudo, Lupion enfrentava dentro do PSD paranaense a concorrência de outro pré-candidato ao governo estadual: o interventor Brasil Pinheiro Machado¹². As duas pré-candidaturas pessedistas (Pinheiro Machado e Moysés Lupion) à sucessão estadual de 1947 acabaram gerando uma crise política no Paraná e polarizando as posições não somente dentro do PSD, mas também no PTB paranaense, uma vez que havia dentro desses dois partidos uma pequena ala simpática ao interventor e outra forte corrente que defendia a candidatura de Lupion.

No PTB do Paraná, Lupion cooptou Maximino Zanon e o seu grupo, que passaram a defender incondicionalmente a sua candidatura ao governo estadual. Neste sentido, convém ressaltar que a candidatura do pessedista Moysés Lupion foi oficialmente lançada pelo PTB paranaense, que, ao mesmo tempo, deu início à uma sistemática campanha de oposição ao interventor Pinheiro Machado por meio de um jornal trabalhista denominado *Diário Popular*¹³.

Além dos vínculos com Lupion, outro fator que levou a deterioração das relações do PTB com Brasil Pinheiro Machado foi a exclusão dos trabalhistas da administração do Estado. Diante desse quadro, o PTB, em uma reunião realizada no dia 29 de abril de 1946, decidiu romper com Pinheiro Machado e lhe fazer oposição (Cf. *Diário da Tarde*, 3 maio 1946, p. 1).

No entanto, tal decisão catalisou uma grave crise interna, pois um grupo de petebistas não concordava com o rompimento do partido com o interventor e do apoio dado à candidatura de Lupion. Essa

12 Após a deposição de Getúlio Vargas (em 29 de outubro de 1945 por um golpe militar encabeçado por Dutra e Góes Monteiro), o interventor Manoel Ribas também foi deposto no início de novembro, passando o cargo de interventor do estado ao desembargador Clotálio de Macedo Portugal, cuja principal missão era garantir as eleições de dezembro. Apesar das eleições de 1945, o interventor Clotálio Portugal, considerando sua missão encerrada, decidiu exonerar-se do cargo. Em sua substituição, o recém-eleito presidente Dutra nomeou o pessedista Brasil Pinheiro Machado (advogado e professor da Universidade do Paraná) como o novo interventor paranaense.

13 Fundado no dia 1º de maio de 1946, o *Diário Popular* era impresso nas oficinas do jornal lupionista *O Dia* e circulou de maio de 1946 até fevereiro de 1947, tendo como diretor Raul Viana, como gerente Abilon de Souza Naves e como secretário o jornalista Jorge Mathias Jr., todos membros do PTB paranaense e amigos de Lupion. Posteriormente, o jornal voltou a circular também por um período efêmero, entre abril e outubro de 1948, sendo novamente dirigido por Raul Viana e contando com Jorge Mathias Jr. (na função de diretor secretário) e Antônio dos Santos Filho (na função de diretor-gerente).

fração do PTB alegava que o referido rompimento fora uma decisão somente do presidente Maximino Zanon e de alguns membros da Executiva Estadual, que a tomaram sem consultar os diretórios municipais do interior do estado (Cf. *Diário da Tarde*, 13 jun. 1946, p. 1).

A crise no partido acentuou-se ainda mais no final de maio de 1946, com a expulsão¹⁴ dos petebistas contrários com o rompimento com o interventor Pinheiro Machado, configurando a primeira grande cisão dentro do partido.

Em meio à crise, no início de junho de 1946, Maximino Zanon foi reeleito presidente do PTB paranaense durante a Convenção Estadual, que também elegeu a nova Executiva Estadual¹⁵ e o novo Diretório do partido, que, após a série de expurgos, sofreu uma significativa mudança, sobretudo pelo fato de muitos dos novos integrantes possuírem algum tipo de vínculo (amizade e/ou clientelístico) com Moysés Lupion, o que contribuiu para o processo de “lupionização” do PTB paranaense.

A referida Convenção marcou também a ascensão de Abilon de Souza Naves nas hostes trabalhistas, no posto de vice-presidente, em virtude, sobretudo, dos seus vínculos pessoais com Moysés Lupion¹⁶ (convém lembrar que Souza Naves era gerente do jornal *Diário Popular*, órgão trabalhista financiado por Lupion).

14 Foram expulsos vários membros que tiveram importante atuação na fundação do PTB do Paraná. Dentre os expurgados estavam, entre outros, Milton Viana, que teve uma destacada atuação na organização da UTP e do PTB, além dos líderes sindicais Theodorico Ferreira Martins, Alfredo Santana Ribeiro e Sinibaldo Trombini, que, inclusive, concorreram nas eleições de dezembro de 1945 como candidatos do partido. Também foram expulsos José de Moura Filho (tesoureiro do partido), José Barbosa de Almeida (do conselho fiscal), Epaminondas Camargo, Elpídio Borba, José Nazareth Riceti, Normando Jusi, João Krack Neto, Otelo Lopes, Lourival Cardoso, Ernesto Saboia e Peni Withers Rodbacker.

15 A Executiva do PTB do Paraná ficou assim constituída: presidente de honra: Lúcio de Freitas (líder sindical); presidente: Maximino Zanon (líder sindical); vice-presidente: Abilon de Souza Naves (contador e funcionário público); primeiro secretário: Raul Viana (advogado); segundo secretário: Leonel Prado Martins (advogado); terceiro secretário: João Tavares Santana (líder ferroviário); primeiro tesoureiro: Adélio Ramiro de Assis (contador); segundo tesoureiro: Miguel Raitani; conselho fiscal: Bernardino Fidalho Sobrinho (líder sindical), Rubens de Mello Braga (comerciante e ex-líder sindical) e José Joaquim Bertolini (líder sindical) (Cf. *Diário Popular*, 12 jun. 1946, p. 3).

16 De acordo com o depoimento de David Wille Lupion, Souza Naves tornou-se amigo de Lupion por meio de um amigo em comum: Raul Vaz, com quem trabalhava no IAPC (Apud SALLES, 2004, p. 98).

Portanto, não restam dúvidas de que Maximino Zanon, Souza Naves e outros integrantes da cúpula do PTB paranaense possuíram fortes vínculos com Moysés Lupion, que injetava dinheiro no partido¹⁷ e patrocinava um jornal trabalhista que defendia explicitamente a sua candidatura, ao mesmo tempo em que atacava o seu principal concorrente, o interventor Pinheiro Machado.

O governo Lupion, as crises político-partidárias e o “grande cisma” do PTB paranaense

Combatido pelo PTB e dentro do seu próprio partido, o PSD, o clima político no Paraná tornou-se insustentável para o interventor Pinheiro Machado, que acabou renunciando e sendo substituído pelo Tenente Coronel Mário Gomes da Silva, em outubro de 1946. O novo interventor, que contava com o apoio do PTB¹⁸, adotou um discurso de pacificar a política paranaense e garantir a idoneidade das eleições estaduais de janeiro de 1947.

À medida que se aproximavam as eleições, a ala lupionista do PSD articulou uma grande coalizão interpartidária com o PTB – que possuía um Diretório amplamente lupionista –, a UDN e o Partido de Representação Popular (PRP). Oficializado candidato pela coligação PSD-PTB-UDN-PRP, Moysés Lupion enfrentaria nas urnas Bento Munhoz da Rocha Neto, do PR¹⁹, que recebeu o apoio dos

17 A informação de que Lupion finanziava as despesas do PTB do Paraná foram amplamente divulgadas pela imprensa curitibana e não foi desmentida por nenhum dirigente trabalhista.

18 O interventor Mário Gomes dividiu algumas secretarias para o PTB e a UDN, mas excluiu o Partido Republicano (PR), que era simpático ao ex-interventor Pinheiro Machado. Em particular, o PTB recebeu a Secretaria de Agricultura, Indústria e Comércio, que ficou com Raul Viana, então primeiro secretário do partido e diretor do jornal “trabalhista” *Diário Popular*.

19 Fruto de uma cisão udenista, o Partido Republicano foi reorganizado no Paraná no primeiro semestre de 1946 e tinha como um dos principais expoentes o deputado federal Bento Munhoz da Rocha Neto, que fora eleito pela própria UDN.

dissidentes udenistas que não compactuaram com a aliança com o PTB e o PSD.

Todavia, a candidatura de Lupion era praticamente invencível, pois contava com o apoio oficial dos três principais partidos e dispunha de muitos recursos financeiros (COSTA, 1994, p. 366). Com o seu nome sendo propagandeado em todo o estado por meio de rádios e jornais de grande circulação (*O Dia* e a *Gazeta do Povo*), Lupion dizia-se representar a renovação – uma vez que não pertencia às famílias tradicionais, ao contrário de Bento Munhoz da Rocha Neto²⁰. Utilizando-se de um discurso popular (cujo *slogan* era “Paraná maior”), prometeu apoiar as cidades e os interesses do interior do Paraná (MAGALHÃES, 2001, p. 56), enquanto Munhoz da Rocha era representado como um candidato das elites curitibanas. Assim, Lupion viu crescer a sua popularidade e venceu as eleições de 19 de janeiro de 1947 com 59,1% dos votos, enquanto Munhoz da Rocha obteve 29,3% dos votos (IPARDES, 1989, p. 11).

Para o Senado, o udenista Arthur Ferreira dos Santos (que contava com o apoio do PSD, do PTB e do PRP) derrotou o jornalista Roberto Barrozo²¹ (PSP). No que tange à Assembléia Legislativa do estado, o PSD sagrou-se o grande vitorioso, elegendo 16 deputados, enquanto a UDN elegeu sete, o PTB²² seis, o PR quatro, o PRP dois, o PSP um e o PCB também um (IPARDES, 1989, p. 122). Dessa forma, Moysés Lupion pôde, inicialmente, governar o Paraná com a maioria absoluta do Legislativo estadual, pois a grande coalizão interpartidária aglutinou 83,7% dos deputados.

Inicialmente, Lupion montou seu secretariado visando a contemplar os partidos que formaram a grande coalizão que o elegeu,

20 Bento Munhoz da Rocha Neto era filho de Caetano Munhoz da Rocha (que governou o Paraná entre 1920-1928) e era considerado o herdeiro político das velhas oligarquias destronadas após a Revolução de 1930 – que retornaram à política no pós-1945 concentrando-se na UDN e, em menor número, no PR.

21 O jornalista e advogado Roberto Barrozo foi um dos principais líderes queremistas do Paraná. Porém, não teve espaço dentro do PTB, sobretudo a partir da lupionização do partido. À frente do *Diário da Tarde*, Roberto Barrozo notabilizou-se pelos ferrenhos e constantes ataques a Moysés Lupion, a quem considerava seu inimigo político. Preterido da lista de candidatos petebistas, concorreu ao Senado em 1947 pelo PSP.

22 Por sua vez, o PTB elegeu, em ordem de votação, os seguintes deputados estaduais: Aldo Silva, Aldo Laval, Antônio dos Santos Filho, Julio Rocha Xavier, José Machuca e José Darú.

dividindo as principais secretarias entre o PSD e a UDN (COSTA, 1994, p. 368). Entretanto, assim que se iniciaram os trabalhos na Assembleia Constituinte paranaense, em março de 1946, os pessedistas passaram a atacar a aliança com a UDN com o objetivo de se estabelecerem sozinhos no governo (COSTA, 1994, p. 369-370), ao mesmo tempo em que a imprensa pessedista – *Gazeta do Povo* e *O Dia* – diariamente anunciam que o rompimento era eminentes, inclusive pressionando o udenista Major Francisco de Paula Soares, “por dever moral”, a exonerar-se da pasta da Fazenda. No final de 1947, a crise entre os dois partidos acentuou-se e o iminente rompimento foi oficializado no início de 1948. A partir de então a UDN empreendeu uma ferrenha oposição ao governo Lupion, tornando-se uma implacável e eterna inimiga do governador paranaense.

Internamente, o PSD também entrou em ebulação. De um lado, estavam os deputados lupionistas; de outro, um grupo de deputados rebeldes, que ficaram conhecidos como “granadeiros”²³, que criticavam abertamente o governador.

Por sua vez, o PTB paranaense também estava em efervescência com a divisão do partido em duas alas (lupionistas e antilupionistas), que disputaram o controle partidário durante a Convenção Estadual de 1º de outubro de 1947. O tenso conclave, vencido pelos lupionistas, ficou marcado pela reeleição de Maximino Zanon e por uma significativa renovação na Executiva²⁴ do partido (dos 11 antigos integrantes apenas cinco permaneceram). Verificava-

23 Os quatro deputados “granadeiros” eram Oscar Lopes Munhoz, Pedro Firman Neto, Alfredo Pinheiro Jr. e Francisco Acioli Filho. O termo “granadeiro” é uma alusão aos arremessadores de granadas explosivas.

24 A nova Comissão Executiva do partido ficou assim constituída: presidente: Maximino Zanon (ex-sindicalista e oficial do Cartório de Registro de Imóveis em Curitiba); vice-presidente: Abilon de Souza Naves (contador e funcionário público em Curitiba); secretário geral: Júlio da Rocha Xavier (deputado estadual e advogado com atuação em Curitiba); primeiro secretário: Reginaldo Cavalcanti (funcionário público em Curitiba); segundo secretário: Leonel Prado Martins (advogado com atuação em Curitiba); tesoureiro geral: René Varumbi de Paula; primeiro tesoureiro: José Machuca (deputado estadual e advogado com atuação em Curitiba e Antonina); segundo tesoureiro: Divonsir Borba Cortes (advogado com atuação em Londrina); conselho fiscal: Raul Viana (juiz do Tribunal de Contas em Curitiba), José Joaquim Bertolini (líder sindical em Curitiba) e Antonio Chalbaud Biscaia (advogado com atuação em Curitiba) (Cf. *Diário da Tarde*, 2 out. 1947, p. 6).

se assim, a exemplo do que ocorria na Executiva Nacional – um processo de “elitização” do partido, com o ingresso de inúmeros políticos profissionais, empresários e profissionais liberais – sobretudo advogados e funcionários públicos, especialmente os ligados aos órgãos do Ministério do Trabalho – o que culminou no afastamento dos sindicalistas dos postos de mando da agremiação. Portanto, a nova Executiva Estadual do PTB paranaense evidenciou o alijamento da ala “sindicalista” e o domínio dos “pragmáticos-getulistas²⁵” nos postos de mando do partido.

Por meio do *Diário da Tarde*, o jornalista Roberto Barrozo, que havia retornado ao PTB e foi derrotado na convenção, denunciou o que ele chamou de “golpe dentro do PTB patrocinado por elementos do governo do Estado infiltrados no partido”. Segundo Barrozo, Maximino Zanon, que recebera um cartório de registro de imóveis do governo Lupion, foi pressionado pelo governador a vencer as eleições a qualquer custo, sob a ameaça de perder o cartório para o filho do deputado Guataçara Borba Carneiro (PSD), líder do governo no Legislativo (Cf. *Diário da Tarde*, 2 out. 1947, p. 1 e 6).

De fato, Lupion tinha o máximo interesse que Maximino Zanon se reelegesse presidente do PTB paranaense e, assim, mantivessem o partido ao seu lado. Pois, do contrário, a vitória da chapa de Barrozo provavelmente representaria o afastamento do PTB do governador, que, inclusive, poderia passar a enfrentar sérias dificuldades na Assembléia Legislativa – pois as relações com a UDN caminhavam para o rompimento e, além disso, havia quatro

25 De acordo com Lucília de Almeida Neves Delgado (2001, p. 177-178), havia três principais tendências políticas dentro do PTB: 1º) Os “getulistas pragmáticos”, conformados por burocratas vinculados à estrutura do Estado através do Ministério do Trabalho e por sindicalistas ligados ao corporativismo sindical oficial. Sua hegemonia no partido data dos primeiros anos de atuação do PTB, se estendendo de 1945 até, mais ou menos, 1954. Sua principal referência foi o próprio Getúlio Vargas. 2º) Os “doutrinários trabalhistas”, que eram os intelectuais orgânicos do petebismo e se inscreviam em uma orientação trabalhista socializante, que propugnava uma maior desvinculação do partido em relação ao Estado. Sua influência no partido começou em torno de 1948, com Alberto Pasqualini, e se estendeu até a década de 1960, com Sérgio Magalhães e San Tiago Dantas. 3º) Os “pragmáticos reformistas”, que atuaram principalmente a partir da segunda metade dos anos 1950 e amalgamaram em sua prática político-partidária características da tendência getulista e da tendência doutrinária. Seu principal expoente foi João Goulart, porém outros petebistas também se destacaram como líderes desta tendência, como, Leonel Brizola.

deputados pessedistas rebeldes (os “granadeiros”) que poderiam encorpar ainda mais a oposição.

Para garantir a vitória na Convenção, a chapa de Maximino Zanon incorporou, de última hora, inúmeros petebistas do interior do estado no Diretório, com o objetivo de, por meio da cooptação, garantir votos para a sua chapa. Entretanto, essa manobra de Zanon acabou excluindo alguns influentes trabalhistas – que faziam parte do antigo Diretório – do novo Diretório Estadual do partido, como o deputado estadual Aldo Silva, o jornalista Jorge Mathias Jr. e os sindicalistas Bernardino Fialho Sobrinho e Ubiratan Peixoto de Matos, entre outros, que ameaçaram abrir uma dissidência nas hostes petebistas, organizando a formação de uma Ala Independente do PTB, que também contou com a adesão dos deputados petebistas José Darú e Aldo Laval (que, inclusive, pediram os seus respectivos afastamentos do Diretório Estadual), além dos líderes sindicais Lúcio de Freitas (ex-presidente de honra do PTB) e João Tavares Santana, entre outros (Cf. *Diário da Tarde*, 4 out. 1947, p. 6).

Contudo, a crise interna do PTB paranaense agravou-se ainda mais em 1948. Em 21 de janeiro, Roberto Barrozo, recém-eleito vereador mais votado em Curitiba pelo PTB, foi expulso do partido após se desentender com os outros vereadores petebistas e atacá-los veementemente em uma tensa sessão realizada no dia 20 de janeiro²⁶.

Logo em seguida, no dia 22 de janeiro de 1948, o presidente do PTB paranaense, Maximino Zanon, faleceu. A partir de então, o claudicante partido, dirigido provisoriamente pelo vice-presidente Abilon de Souza Naves, atravessou um período de grande turbulência, cuja crise tornou-se ainda mais aguda em fevereiro de 1948, quando ocorreu uma grande dissidência nas hostes petebistas: inúmeros trabalhistas, incluindo cinco dos sete deputados estaduais do partido –

26 A causa principal da discordia foi o fato do prefeito provisório nomeado de Curitiba, o petebista João Krack Neto, pleitear um significativo aumento dos impostos municipais. Barrozo, que na época era presidente da Câmara de Vereadores da capital, era contrário ao aumento dos impostos e insinuou que a bancada de vereadores petebistas teria recebido uma quantia em dinheiro para votar em favor do referido aumento (Cf. “Rompeu com o PTB para ficar com o povo”. In: *Diário da Tarde*, 21 jan. 1948, p. 6).

Antônio dos Santos Filho, Aldo Laval, Aldo Silva, José Darú e Júlio Buskei²⁷ migraram para o PSD²⁸.

Embora os dissidentes alegassem desentendimentos com a Executiva do partido, há fortes indícios de que o real motivo para a cisão no PTB tenha sido fomentado pelo governador Lupion e pelo PSD, que cooptou os mencionados deputados estaduais e outros influentes petebistas, excluídos das posições de mando do partido, para compensar a rebeldia dos deputados granadeiros (Cf. *Diário da Tarde*, 13 fev. 1948, p. 1 e 6). Em outras palavras, o PSD, que já havia rompido com a UDN, planejou cooptar os deputados trabalhistas para garantir a maioria no Legislativo e, assim, romper com o PTB e governar o Paraná sozinho, como era a vontade de alguns influentes pessedistas.

Após estimular a dissidência dentro do PTB, o governador Lupion e o PSD trataram de colocar os petebistas à margem do governo estadual. A partir de então, as relações entre o PTB paranaense e o governador se deterioraram e, gradativamente, os petebistas passaram a fazer oposição a Lupion, cujo rompimento foi oficializado, em setembro de 1948, por meio de um manifesto. Portanto, após lançar a candidatura de Lupion e a apoiá-la incondicionalmente, o PTB paranaense rompeu com o governador, “acusando-o de ingrato, traidor e de querer destruir o partido”.

A ascensão de Souza Naves à presidência do PTB paranaense

Após o rompimento com o governador paranaense, o PTB do Paraná passou por um período de grande disputa interna pelos altos

27 Júlio Buskei havido sido eleito pelo PRP, mas migrou para o PTB em 1947.

28 Além dos deputados acima mencionados, também migraram para o Departamento Trabalhista do PSD os seguintes petebistas: Lício de Freitas, João Tavares Santana, Raul Viana, Jorge Mathias Jr., Antonio Chalbaud Biscaia, Saturnino Fernandes, entre outros, que lançaram um manifesto político, datado de 20 de fevereiro de 1948, explicando as razões dos seus respectivos desligamentos do PTB (Cf. “Manifesto Político”. *O Dia*, 22 fev. 1948, p. 1; *Gazeta do Povo*, 22 fev. 1948, p. 1 e 6).

escalões do partido. Na Convenção Estadual, realizada no dia 16 de outubro de 1949 e que contou com a presença de Salgado Filho – então presidente nacional do partido²⁹ –, concorreram dois grupos: de um lado, a chapa de Abilon de Souza Naves (então presidente provisório do partido); de outro, a chapa de Francisco Souza Neto (presidente do Diretório Municipal de Ponta Grossa).

Apesar dos constantes ataques de Roberto Barrozo, Abilon de Souza Naves (acusado de “lupionista” pelo jornalista do *Diário da Tarde*) venceu a disputa e elegeu-se o novo presidente do PTB paranaense, cuja Comissão Executiva³⁰ sofreu uma grande renovação, com a permanência de apenas três membros da antiga Executiva³¹. Dentro os novos integrantes da Executiva Estadual, merece destaque a ascensão de Parahylio Borba, que assumiu o posto de primeiro vice-presidente do partido, e o ingresso do deputado federal Rubens de Mello Braga, um dos fundadores do PTB paranaense, no recém-criado posto de segundo vice-presidente.

Após a Convenção Estadual do PTB do Paraná, vários integrantes da chapa derrotada lamentaram “que o partido continuasse sendo dirigido por pessoas ligadas a Lupion” e optaram em se desligar do PTB – como Leonel Prado Martins (que integrava a antiga Comissão Executiva), Manoel Quadrado, Mário Santana Lobo,

29 Salgado Filho assumiu a presidência nacional do PTB em meados de junho de 1948 com o objetivo de reestruturar e, sobretudo, pacificar internamente o PTB.

30 A nova Comissão Executiva ficou assim constituída: presidente de honra: Getúlio Vargas; presidente: Abilon de Souza Naves (contador e funcionário público em Curitiba); primeiro vice-presidente: Parahylio Borba (advogado com atuação em Santo Antônio da Platina); segundo vice-presidente: Rubens de Mello Braga (deputado federal, comerciante e produtor rural em Curitiba); secretário geral: Júlio Rocha Xavier (deputado estadual e advogado com atuação em Curitiba); primeiro secretário: José Machuca (deputado estadual e advogado com atuação em Curitiba e Antonina); segundo secretário: Alexandre Zainko (engenheiro químico com atuação em Curitiba); tesoureiro geral: Emanoel Coelho (advogado com atuação em Curitiba); primeiro tesoureiro: José Campelli Filho (dentista com atuação em Curitiba); segundo tesoureiro: Elias Defune (do diretório de Cambará); conselho fiscal: Ignácio Iguacu Franco (líder sindical em Curitiba), Antônio Baby (ferroviário em União da Vitória) e Dilo de Oliveira Godói (líder sindical em Curitiba) (*Gazeta do Povo*, 18 out. 1949, p. 8).

31 Além de Abilon de Souza Naves (eleito presidente do partido), o deputado estadual Júlio Rocha Xavier foi mantido no posto de secretário geral, enquanto o deputado estadual José Machuca foi remanejado de primeiro tesoureiro para primeiro secretário.

Roberto Barrozo Filho, entre outros³². Enfim, como se pode perceber, a pacificação interna do PTB paranaense ainda estava muito distante de se concretizar.

Liderado por Abilon de Souza Naves, o PTB do Paraná encontrava-se, no final da década de 1940, bastante enfraquecido tanto estruturalmente quanto financeiramente. Assim, nos anos seguintes, reestruturar o partido e fortalecê-lo tornou-se uma importante tarefa para Souza Naves.

Para tais propósitos, Souza Naves inicialmente procurou seguir as orientações do Diretório Nacional no sentido de pacificar e reestruturar o partido. Desta maneira, optou em não reatar as relações entre os petebistas e Lupion e adotar uma posição neutra da sucessão estadual de 1950, vencida pelo candidato antilupionista Bento Munhoz da Rocha Neto (PR), que derrotou o candidato lupionista Angelo Lopes (PSD)³³.

Nas eleições ao Senado, o PSD paranaense sofreu mais uma derrota: Raul Vaz, amigo íntimo de Lupion, perdeu a eleição para o udenista Othon Mader, um dos principais adversários políticos do governador paranaense³⁴. Por sua vez, o PTB paranaense optou em abster-se das eleições para a senadoria, não concorrendo com candidato próprio e não apoiando oficialmente nenhum candidato.

No que tange à Câmara dos Deputados, houve um grande equilíbrio: o PSD elegeu três deputados; o PTB³⁵ também três e a

³² Em meados de novembro de 1949, esses dissidentes petebistas reorganizaram no Paraná o Partido Social Trabalhista (PST), que então atravessava um período de instabilidade. Em seguida, o PST paranaense elegeu uma nova Comissão Executiva Estadual, cuja presidência ficou com Roberto Barrozo (Cf. "Constituído o novo Diretório Estadual do Paraná do PST". In: *Diário da Tarde*, 29 nov. 1949, p. 1).

³³ Nas eleições de 3 de outubro de 1950, Bento Munhoz da Rocha Neto obteve 62,9% dos votos, enquanto Angelo Lopes conquistou 30,7% dos votos e Carlos Amoreti Osório (PSB) apenas 0,1% (IPARDES, 1989, p. 11). Além da campanha moralista, a esmagadora vitória de Munhoz da Rocha deve-se principalmente à união das forças antilupionistas, que aglutinou diversos partidos (como o PR, a UDN, o PRP, o PL e o PST), além de uma significativa fração do PTB e de uma ala dissidente do PSD (capitaneada pelo Major Fernando Flores e por Aramis Athayde – cunhado de Munhoz da Rocha).

³⁴ Dessa forma, Othon Mader substituiria o também udenista Arthur Ferreira dos Santos (eleito em 1947) e se juntaria aos pessedistas Flávio Guimarães e Roberto Glaser (eleitos em 1945) na senadoria paranaense.

³⁵ O PTB do Paraná, além de reelegir Rubens de Mello Braga, conquistou mais duas cadeiras, com os advogados Parahylio Borba e Sebastião Vieira Lins.

coligação UDN/PR/PST/PRP/PL igualmente três. Na Assembleia Legislativa, por sua vez, embora o PSD tenha conquistado 16 cadeiras, o grande vencedor foi o PTB³⁶, que elegeu 12 deputados (o dobro da eleição anterior)³⁷. Quanto aos demais partidos, a UDN conquistou oito cadeiras, o PR seis, o PSP duas e o PRP uma cadeira.

Portanto, o PTB paranaense, apesar de enfrentar problemas estruturais e financeiros, apresentou um significativo crescimento eleitoral graças, sobretudo, à força simbólica do getulismo e da doutrina trabalhista, cujo poder de mobilização política e social foi uma estratégia amplamente utilizada pelos candidatos petebistas. Assim, o partido elegeu três deputados federais e doze deputados estaduais, que representavam diversas cidades do interior do estado, evidenciando que, sob o comando de Souza Naves, o PTB estava gradativamente se estruturando e crescendo no interior do Paraná.

As disputas pelo poder e a consolidação da liderança de Abilon de Souza Naves no PTB do Paraná

No início de 1951, o recém empossado governador Bento Munhoz da Rocha Neto deu início às conversações com o PTB paranaense, que passou a exigir inúmeras secretarias e nomeações. Como as pastas e os cargos oferecidos pelo governo estadual não eram os desejados pelos petebistas, as negociações entre Bento e o PTB tornaram-se longas e difíceis.

O deputado federal Parahylio Borba (primeiro vice-presidente do PTB paranaense), Estevam Ribeiro de Souza Neto e

36 Para a Assembleia Legislativa, o PTB elegeu, em ordem de mais votados, os seguintes deputados: Raul de Rezende Filho, Júlio Rocha Xavier, José Hoffmann, Dagoberto Pusch, Antônio Baby, Alcides Caetano, Francisco Silveira Rocha, Antônio Annibelli, Gastão Vieira de Alencar, Francisco Soares, Divonsir Borba Cortes e Jorge de Lima.

37 Contudo, convém lembrar que o crescimento eleitoral do PTB não significou um jogo de soma zero, isto é, não houve uma simples transferência das cadeiras udenistas e pessedistas para os petebistas, uma vez que houve um aumento do número de cadeiras – de 37, em 1947, para 45, em 1950.

Wallace Tadeu de Mello e Silva³⁸ (ambos do diretório de Curitiba) possuíam estreitos vínculos com Bento e defendiam a imediata aliança do partido com o governador. Como a “orientação pragmática” empreendida por Souza Naves estava dificultando a coalizão, planejaram uma manobra para destituí-lo da presidência do partido.

Assim, no início de março de 1951, Parahylio Borba convenceu alguns membros da Executiva Estadual a renunciarem aos seus cargos e solicitarem a intervenção de Danton Coelho³⁹, então presidente nacional do partido, no PTB paranaense (*Gazeta do Povo*, 8 mar. 1951, p. 1). A manobra foi bem sucedida e o Diretório Nacional interveio na seção paranaense, afastando a Executiva Estadual e nomeando, em 13 de maio de 1951, uma “comissão de reestruturação partidária” presidida por Estevam Ribeiro de Souza Neto e composta por Parahylio Borba e Wallace Tadeu de Mello e Silva.

Desse modo, se configurou uma luta interna no PTB paranaense pela direção partidária: de um lado, o grupo de Abilon de Souza Naves; de outro, o grupo de Estevam Ribeiro de Souza Neto e Parahylio Borba. Essa situação propiciou mais uma aguda crise no PTB do Paraná, cindindo o partido entre os membros da Executiva Estadual destituída (da qual integravam vários parlamentares federais e estaduais) e a comissão de reestruturação partidária.

Contudo, após a queda de Danton Coelho da presidência nacional do PTB e da pasta do Trabalho⁴⁰, a comissão de reestruturação foi perdendo força dentro das hostes petebistas e na Convenção Estadual do partido, realizada nos dias 8 e 9 de setembro

38 Wallace Tadeu de Mello e Silva é pai de Roberto Requião de Mello e Silva, governador do Paraná entre os anos de 1991-1994 e 2003-2010.

39 Danton Coelho assumiu a presidência nacional do PTB por imposição de Vargas em agosto de 1950 – após a morte de Salgado Filho –, em uma manobra que visava somente às eleições presidenciais e não à organização partidária e que foi recebida com reservas por alguns grupos dentro do partido (Cf. D'ARAUJO, 1996, p. 54-57).

40 Sem o apoio irrestrito de Vargas às atividades de seu ministério e insatisfeito com a política conciliatória do presidente, que cortejava a UDN, além de enfrentar uma forte oposição nas hostes petebistas, sobretudo a liderada por Ivete Vargas no PTB paulista, Danton renunciou à presidência do partido em junho de 1951. Em setembro do mesmo ano também deixou o Ministério do Trabalho, sendo substituído por Segadas Viana (DELGADO, 1989, p. 111-112).

de 1951, e que contou com a importante intermediação de Dinarte Dornelles, então presidente da Executiva Nacional⁴¹, Abilon de Souza Naves derrotou Parahylio Borba e foi reconduzido à presidência estadual do partido, cuja nova Comissão Executiva⁴² foi amplamente renovada com a inclusão de dez novos membros e a permanência de apenas quatro membros (Júlio Rocha Xavier, José Machuca, Rubens de Mello Braga e Antônio Baby) da antiga cúpula partidária.

Nesse sentido, convém observar que a maior parte desses novos dirigentes eram deputados estaduais e representavam vários diretórios do interior do Paraná, ao contrário da Executiva eleita em 1949, composta quase exclusivamente por representantes do Diretório de Curitiba. Dessa forma, percebe-se a articulação política tecida por Souza Naves com os diretórios do interior do estado, que foi fundamental para angariar o apoio necessário para reconquistar a presidência do partido.

Assim, após quatro meses afastados dos postos de comando do PTB paranaense, Souza Naves e alguns membros da antiga cúpula partidária retornaram ao comando do partido, que se encontrava ainda longe de um consenso acerca da posição que tomaria durante o governo de Bento Munhoz da Rocha Neto, que voltou a cortejar

41 Segundo Lucília Delgado (1989, p. 112-113), a eleição de Dinarte Dornelles, primo de Getúlio e profundamente vinculado a grupo de Ivete Vargas em São Paulo – que representava a ala mais fisiológica do PTB –, não significou um apaziguamento do partido, pois os partidários de Danton Coelho passaram a adotar atitudes de forte hostilidade ao novo presidente do partido.

42 A nova Comissão Executiva do PTB ficou assim constituída: presidente de honra: Getúlio Vargas; presidente: Abilon de Souza Naves; primeiro vice-presidente: Cel. Sílvio Van Erven Jr. (militar com atuação em Curitiba); segundo vice-presidente: Gastão Vieira de Alencar (deputado estadual e funcionário público em Cornélio Procópio); terceiro vice-presidente: Júlio Rocha Xavier (deputado estadual e advogado com atuação em Curitiba); secretário geral: José Hoffmann (deputado estadual e jornalista em Ponta Grossa); primeiro secretário: Jorge de Lima (deputado estadual e promotor público em Siqueira Campos); segundo secretário: Antônio Annibelli (deputado estadual e advogado com atuação em Clevelândia); terceiro secretário: Divonsir Borba Cortes (deputado estadual e advogado com atuação em Londrina); tesoureiro geral: Raul de Rezende Filho (cafeicultor na região de Jacarezinho); primeiro tesoureiro: José Machuca (advogado com atuação em Curitiba e Antonina); segundo tesoureiro: Jacinto Cunha (radialista da Rádio Clube Paranaense, de Curitiba); terceiro tesoureiro: Antônio Baby (deputado estadual e líder ferroviário em União da Vitória); conselho fiscal: Rubens de Mello Braga (deputado federal, comerciante e produtor rural na região em Curitiba); Sebastião Vieira Lins (deputado federal, advogado e jornalista com atuação em São Paulo e Curitiba) e Mylthon Anselmo da Silva (vereador e funcionário público em Curitiba) (Cf. *Gazeta do Povo*, 11 set. 1951, p. 8).

sistematicamente o PTB⁴³, inclusive nomeando Souza Naves para a recém-inaugurada Secretaria do Trabalho e Assistência Social⁴⁴.

No entanto, a relação entre o PTB paranaense e o governador Munhoz da Rocha foi repleta de nuanças, com períodos de relativa cumplicidade e outros de discordâncias e desentendimentos. Na verdade, adotando uma posição pragmática, o PTB paranaense revelou-se um partido sem uma posição oficial bem definida e, assim, dividiu-se em duas alas: uma bentista, que barganhava apoio político em troca de cargos e nomeações; e uma que defendia a “independência” do PTB, isto é, sem nenhum tipo de compromisso oficial com o Executivo estadual.

Sentindo-se desprestigiados, uma vez que o PTB ocupava uma posição periférica no governo⁴⁵, os “independentes”, a partir de 1952, ganharam força dentro do partido. Argumentando que “o PTB não poderia apenas servir de escada para outros políticos e partidos”, defendiam uma posição neutra junto ao governo Bento visando ao crescimento do partido para as eleições estaduais de 1955, na qual os trabalhistas planejavam concorrer com candidato próprio (Cf. *Gazeta do Povo*, 7 jun. 1952, p. 3).

Ainda em 1952, ascendeu dentro do PTB do Paraná um grupo de “independentes” progressistas que se manifestavam por meio de um jornal semanário próprio, a *Vanguarda Trabalhista*, dirigida pelo jornalista Gamaliel Bueno Galvão e pelo estudante de Direito Manoel Claudius Gomes Pereira, então presidente da Mocidade Trabalhista do Paraná, uma Ala jovem do PTB paranaense.

43 Sem dúvida, conquistar o apoio do PTB era importante para o governo Bento Munhoz da Rocha Neto, que enfrentava a oposição sistemática do PSD, partido majoritário na Assembleia e que dominava a grande imprensa paranaense.

44 Abilon de Souza Naves assumiu a secretaria em setembro de 1951, ficando na pasta até abril de 1952. Após a saída de Souza Naves, ocuparam a pasta, em ordem cronológica, Cel. Alcides Amaral Barcellos, Jorge de Lima, Estevam de Souza Neto e novamente o Cel. Alcides do Amaral Barcellos. Portanto, esta pasta tradicionalmente ficava com o PTB, que esporadicamente também ficava com alguma outra secretaria (caso do deputado federal Rubens de Mello Braga, que ocupou a Secretaria da Agricultura). As demais secretarias estiveram com o PR e a UDN e eventualmente com algum pesseista da Ala antilupionista.

45 Muitos petebistas estavam descontentes com o governador pelo fato das principais posições de mando do governo estar nas mãos do perrepistas e dos udenistas, enquanto os trabalhistas ficavam tradicionalmente com a pasta do Trabalho e Assistência Social e eventualmente com outra secretaria periférica.

Gamaliel Bueno Galvão e os jovens Manoel Claudius Gomes Pereira e Léo de Almeida Neves (também estudante de Direito e vice-presidente da Mocidade Trabalhista do Paraná) representavam o grupo dos “pragmáticos reformistas”, neste momento ainda uma tendência minoritária dentro do PTB do Paraná⁴⁶.

Os “pragmáticos reformistas”, que ganharam destaque dentro do partido a partir da segunda metade dos anos 1950, defendiam um programa nacionalista e reformista e sua prática político-partidária era um amálgama da tendência “pragmático getulista” e da tendência “doutrinário trabalhista” (DELGADO, 2001, p. 177-178). Seu principal expoente foi João Goulart, que ascendeu à presidência nacional do PTB na VI Convenção Nacional do partido, realizada em 20 de maio de 1952⁴⁷. A ascensão de Jango – o “ungido de Vargas” – significou um marco na história do PTB, pois o novo presidente empreenderia uma nova linha de ação, nacionalista e reformista, que se consolidaria ao longo da história do partido.

No mesmo conclave que elencou João Goulart à presidência do PTB, Abilon de Souza Naves também passou a integrar a Executiva Nacional do partido como quarto vice-presidente. A partir de então, Souza Naves aproximou-se de Jango, de quem se tornou um fiel aliado, tornando-se, a partir da Convenção Nacional de julho de 1953, o segundo vice-presidente nacional do PTB. Portanto, os vínculos que possuía com Getúlio Vargas e João Goulart foram fundamentais para que Souza Naves ascendesse à Executiva Nacional e consolidasse a sua liderança no PTB paranaense durante a década de 1950.

Na Convenção Estadual do PTB paranaense, marcada para 13 de setembro de 1953, Abilon de Souza Naves disputaria novamente a presidência do partido com o deputado federal Parahylio Borba. Entretanto, possuindo vínculos com Vargas e Jango e gozando de

46 Getulistas e admiradores de Alberto Pasqualini, esse grupo buscou expressar as suas ideias por meio de alguns periódicos de efêmera duração, como *O Petebê* (1950), *Jornal Trabalhista* (1950), *Vanguarda Trabalhista* (1952) e *O Petebista* (1952).

47 A indicação do jovem parlamentar sul-rio-grandense João Goulart à presidência do PTB – em substituição a Dinarte Dornelles, que sofria forte oposição da maioria dos petebistas, que exigiam a sua substituição – foi uma medida conciliatória de Getúlio Vargas, que tentava apaziguar o partido (D'ARAÚJO, 1996, p. 90-91).

grande prestígio nas hostes trabalhistas, inclusive integrando a Executiva Nacional do partido, Souza Naves venceu facilmente a disputa e foi reeleito presidente do partido⁴⁸, cuja Comissão Executiva⁴⁹ sofreu uma renovação de 50%, com o ingresso de oito novos dirigentes, que substituíram importantes nomes da antiga Executiva que haviam rompido com Souza Naves, como os deputados federais Rubens de Mello Braga e Sebastião Vieira Lins e os deputados estaduais Júlio Rocha Xavier, José Hoffmann e Jorge de Lima.

Repetindo a estratégia utilizada na Convenção anterior, Souza Naves procurou integrar à Executiva Estadual representantes de quase todas as regiões do Paraná, com o objetivo de aumentar a sua rede de relações e influência política. Portanto, além de consolidar a sua liderança no PTB paranaense, Souza Naves também articulou uma rede social de relações de amplo alcance, uma vez que os membros da Executiva Estadual oriundos do interior serviriam de “ponte⁵⁰” para as diversas regiões do Paraná.

48 Além de ser reeleito presidente do PTB paranaense, Souza Naves foi também nomeado, em setembro de 1953, por Getúlio Vargas presidente do Instituto de Previdência e Assistência aos Servidores do Estado (IPASE).

49 A nova Executiva do PTB paranaense ficou assim formada: presidente de honra: Getúlio Vargas; vice-presidente de honra: João Goulart; presidente: Abilon de Souza Naves; primeiro vice-presidente: José Machuca (advogado com atuação em Curitiba e Antonina); segundo vice-presidente: Gastão Vieira de Alencar (deputado estadual e funcionário público em Cornélio Procópio); terceiro vice-presidente: Pedro Mariucci (comerciante e prefeito de Cornélio Procópio); quarto vice-presidente: Jacinto Cunha (radialista da Rádio Clube Paranaense, de Curitiba); secretário geral: Alexandre Zainko (engenheiro químico em Curitiba); primeiro secretário: Raul de Rezende Filho (deputado estadual e cafeicultor na região de Jacarezinho); segundo secretário: Antônio Annibelli (deputado estadual e advogado em Clevelandia); terceiro secretário: Divonsir Borba Cortes (deputado estadual e advogado em Londrina); tesoureiro geral: Domício Scaramella (empresário madeireiro e prefeito de União da Vitória); primeiro tesoureiro: José Campelli Filho (dentista em Curitiba); segundo tesoureiro: Anizio Eunápio da Conceição (funcionário público em Cambará); terceiro tesoureiro: Franciso Silveira Rocha (farmacêutico em Marialva); conselho fiscal: Parahylio Borba (deputado federal e advogado em Santo Antônio da Platina), Estevam Ribeiro de Souza Neto (advogado em Curitiba) e Antônio Baby (deputado estadual e líder ferroviário em União da Vitória) (*Diário da Tarde*, 17 set. 1953, p. 6 e 4).

50 O conceito de ponte aqui utilizado é o proposto por Mark Granovetter (2000). De acordo com o autor (p.12-13), em uma rede social a “ponte” é uma espécie de intermediário entre diferentes indivíduos ou grupos sociais, que possibilita aos indivíduos acender a mundos que lhes estariam vedados no interior de sua rede de relações próximas. Segundo o autor (p. 45), em grandes redes as pontes significam que qualquer coisa que seja difundida pode chegar a um grande número de pessoas e atravessar uma grande distância social.

Em suma, Souza Naves também procurou consolidar a sua liderança à frente do PTB do Paraná costurando alianças com diversos diretórios trabalhistas do interior do estado, o que foi fundamental para que vencesse as constantes disputas com Parahylio Borba pelo comando partidário. Portanto, além dos fortes vínculos pessoais que mantinha com Vargas e Jango, Souza Naves também se revelou um político astuto, conciliador e muito pragmático, o que contribuiu para a consolidação da sua liderança frente ao PTB paranaense.

O rompimento com Bento Munhoz da Rocha Neto e as eleições de 1954 e 1955

Na Convenção trabalhista de setembro de 1953 praticamente não se discutiu sobre a posição oficial do PTB no governo Bento Munhoz da Rocha Neto e, assim, o partido manteve a mesma postura equidistante e pragmática por mais alguns meses.

Contudo, nesse ínterim, cresceram os descontentamentos internos com a posição periférica ocupada pelo partido no governo estadual. Assim, alguns setores do PTB, sobretudo a “ala independente”, passaram a defender o rompimento com o governador, oficializado em 4 de abril de 1954, quando o partido reuniu-se em uma Convenção para definir os seus candidatos nas eleições legislativas de outubro de 1954. Nesse encontro, que contou com a presença de João Goulart, presidente nacional do partido e agora ex-ministro do Trabalho⁵¹, os “independentes” e demais favoráveis ao rompimento venceram por 69 votos contra 41 (Cf. *Diário da Tarde*, 5 abr. 1954, p. 1 e 6).

51 Jango ocupou o Ministério do Trabalho do governo Vargas de julho de 1953 a fevereiro de 1954, quando uma crise política originada do seu projeto em aumentar em 100% o salário mínimo – que provocou uma grande revolta dos setores empresariais, militares (que lançaram o Manifesto dos Coronéis) e conservadores da sociedade – tornou a sua situação insustentável.

Além da decisão de romper oficialmente com o governador Bento Munhoz da Rocha Neto, a Convenção de abril de 1954 também definiu os candidatos petebistas nas eleições para o Senado, a Câmara dos Deputados e a Assembleia Legislativa do Paraná, que seriam realizadas em outubro do mesmo ano. Entretanto, a maior disputa ocorreu pela definição do candidato trabalhista ao Senado, vaga essa cobiçada pelos deputados federais Sebastião Vieira Lins e Parahylio Borba, que venceu a queda de braço e tornou-se o candidato do PTB paranaense ao Senado.

Nas eleições de 3 de outubro de 1954, o suicídio de Getúlio Vargas – ocorrido cerca de 40 dias antes do pleito – não se tornou um fator decisivo de desequilíbrio a favor dos trabalhistas no Paraná. Na disputa ao Senado, o petebista Parahylio Borba foi derrotado pelo ex-governador Moysés Lupion e por Alô Guimarães, ambos do PSD. No que tange à Câmara dos Deputados, houve um equilíbrio entre os três principais partidos: o PSD elegeu quatro deputados, PTB⁵² também quatro, a UDN três, o PR dois e o PSP um. Por sua vez, no legislativo estadual houve um grande equilíbrio entre o PTB⁵³ e o PSD, com cada um dos partidos elegendo 11 deputados estaduais, enquanto a UDN elegeu oito, o PR e o PSP elegeram sete cada um e o emergente PDC elegeu um deputado – totalizando 45 deputados estaduais.

Além das eleições para o Legislativo federal e estadual, outro importante acontecimento político em 1954 foi a primeira eleição direta à prefeitura de Curitiba, também realizada em outubro, vencida pelo major Ney Braga⁵⁴, que ascendia no cenário político paranaense.

Após as eleições de 3 de outubro de 1954, as atenções político-partidárias direcionaram-se para as sucessões presidencial e estadual. No Paraná, especulava-se que o governador Bento

52 O PTB elegeu para a Câmara dos Deputados os deputados estaduais Divonsir Borba Cortes e Antônio Baby, além de dois novos nomes que emergiram no partido: Cid Campello e Heitor Pereira Filho.

53 O PTB elegeu os seguintes deputados: Antônio Annibelli, Raul de Rezende Filho, Mário Batista de Barros, Jorge de Lima, Miguel Buffara, Domício Scaramella, José Teixeira da Silveira, Pedro Liberti, Pedro Mariucci, Joaquim Néia de Oliveira e Libâneo Estanislau Cardoso.

54 Embora não fosse filiado a nenhum partido, Ney Braga – que era ex-cunhado do então governador Bento Munhoz da Rocha Neto e ocupava o posto de Chefe de Polícia do Paraná desde 1952 – teve a sua candidatura à prefeitura de Curitiba lançada pelo governador paranaense e, dessa forma, contou com o apoio do PR e do PSP.

renunciaria ao governo paranaense, uma vez que pretendia lançar-se como candidato à presidência da República em 1955. Entretanto, Bento renunciou em 3 de abril de 1955 não para concorrer às eleições de 1955, mas para assumir o Ministério da Agricultura no governo de João Café Filho, permanecendo no cargo até novembro de 1955⁵⁵. Após a renúncia, o governo do Paraná esteve interinamente, durante o mês de abril, nas mãos do deputado petebista Antônio Annibelli, presidente da Assembleia Legislativa⁵⁶, até que uma eleição indireta elegeu o banqueiro Adolpho de Oliveira Franco como o governador responsável para concluir o mandato de Bento.

Em âmbito nacional, o PTB discutia internamente a posição política a ser adotada nas eleições presidenciais de 1955. Neste sentido, os trabalhistas encontravam-se divididos em três grupos: “um minoritário, que defendia o lançamento de candidato próprio às eleições; outra que pensava em reviver a aliança PSP-PTB; e outra, da qual João Goulart era adepto, que pretendia a realização de uma aliança PTB-PSD” (DELGADO, 1989, p. 168). No dia 11 de abril de 1955, poucos dias antes da Convenção Nacional do PTB, realizou-se uma reunião na casa de Oswaldo Aranha – na qual estavam presentes os petebistas João Goulart, Abilon de Souza Naves (vice-presidente do PTB) e os líderes pessedistas Ernani do Amaral Peixoto e Juscelino Kubitschek –, acertando-se as bases do acordo eleitoral (DELGADO, 1989, p. 169). Posteriormente, a aliança foi homologada na Convenção Nacional do PTB, realizada em 18 de abril de 1955.

Em nível estadual, o PTB paranaense, desde 1951, já planejava concorrer à sucessão estadual com um candidato próprio, cujo nome mais provável era o de Abilon Souza Naves, presidente da Executiva Estadual. No entanto, Souza Naves, alegando motivos de saúde, anunciou que não pretendia mais concorrer ao governo do estado. A partir dessa reviravolta, o PTB paranaense passou a ser cortejado por diversos partidos, dentre eles a UDN e o PSD, além de

⁵⁵ Em novembro de 1955, Café Filho precisou se afastar da presidência, sendo substituído por Carlos Luz e, em seguida, por Nereu Ramos.

⁵⁶ Na época não havia o posto de vice-governador, que somente foi criado no início de 1964.

também ter ocorrido uma grande disputa interna para o posto de candidato trabalhista.

Durante a Convenção Estadual do partido, realizada no dia 22 de maio de 1955, os principais nomes que despontavam como postulantes ao posto de candidato trabalhista eram Mário de Barros, Parahylio Borba e Rubens de Mello Braga. Contudo, apoiado por Souza Naves e contando com a simpatia de grande parte do Partido Republicano (PR), o médico e deputado estadual Mário de Barros, que então ocupava a secretaria de Saúde do governo de Adolpho de Oliveira Franco, venceu a disputa e foi oficializado como o candidato petebista ao governo do Paraná (*Diário da Tarde*, 23 maio 1955, p. 1).

Nos meses seguintes, os demais partidos foram definindo os seus candidatos à sucessão estadual: o PSD lançou o nome do senador e ex-governador Moysés Lupion; na UDN, o senador Othon Mader venceu a disputa interna com o Cel. Francisco de Paula Soares Neto e foi oficializado como o candidato do partido; o PSP lançou o deputado federal Luís Carlos Tourinho (filho do Cel. Plínio Tourinho), o candidato a deputado federal mais votado nas eleições de 1954; por fim, o PSB concorreu com Carlos Amoreti Osório.

Com a desunião das forças oposicionistas, a vitória de Lupion era previsível⁵⁷, uma vez que o ex-governador ainda gozava de grande prestígio junto ao eleitorado paranaense, além de também controlar a grande imprensa do estado e investir muitos recursos financeiros em sua campanha.

Além de não possuir a mesma força política e econômica de Lupion, o candidato petebista Mário de Barros também não foi unanimidade dentro do próprio partido, uma vez que diversos petebistas declaravam publicamente a sua oposição à candidatura de Mário de Barros⁵⁸, aversão esta também compartilhada em diversos diretórios do interior do estado. Inclusive, muitos petebistas apoiaram a candidatura de Lupion. Portanto, o PTB encontrava-se desunido

57 Moysés Lupion sagrou-se vencedor no pleito de 3 de outubro, obtendo 40,8% dos votos, contra 28,9% de Mário de Barros (PTB), 14,6% de Othon Mader (UDN), 10,1% de Luís Carlos Tourinho (PSP) e 0,1% de Carlos Amoreti Osório (PSB) (IPARDES, 1989, p. 11).

58 Dentre eles Parahylio Borba, Raul de Rezende Filho, Sebastião Vieira Lins, Gastão Vieira de Alencar, Alcides do Amaral Barcellos, Waldemar Daros, entre outros.

justamente na primeira eleição em que concorreu com candidato próprio ao governo do estado.

Abilon de Souza Naves e a oposição a Moysés Lupion

No Paraná, a vitória de Moysés Lupion com o apoio de um significativo grupo do PTB poderia ser um indício de que poderia haver uma coalizão entre os petebistas paranaenses e o governador. No entanto, Souza Naves e outras lideranças trabalhistas preferiram inicialmente adotar uma posição de cautela, uma vez que não confiavam em Lupion, sobretudo após o tratamento despendido pelo governador ao PTB durante o seu primeiro governo (1947-1951).

Logo no início do seu segundo mandato, Lupion tentou cooptar o PTB, oferecendo ao partido a Secretaria de Trabalho e Assistência Social e nomeando para esse cargo o deputado federal petebista Cid Campelo. No entanto, a estratégia adotada pelo governador para atrair o PTB para a sua órbita não surtiu o efeito esperado, uma vez que Souza Naves exigia mais do que apenas cargos periféricos.

Diferentemente da época do primeiro governo Lupion, agora o PTB encontrava-se estruturado e consolidado como um partido popular e forte eleitoralmente. Em virtude disso, Souza Naves e outras lideranças trabalhistas argumentavam que o PTB deveria ter uma maior participação no governo estadual e que deveria ser realmente valorizado – demonstrando, assim, que não havia esquecido o tratamento dado ao partido por Lupion no seu primeiro governo.

Embora Lupion tentasse sistematicamente seduzir Souza Naves, as negociações tornaram-se longas e nunca se chegou a um consenso entre ambos os lados. Assim, sem um acordo oficial, Souza Naves optou em fazer oposição a Lupion, contando com o apoio de importantes lideranças dentro do partido, como os deputados estaduais Antônio Annibelli, Jorge de Lima, Pedro Liberti e Joaquim Néia de Oliveira, que eram contrários à aproximação do PTB com o

governador. Outro grupo que também era contrário à aproximação com Lupion era o dos “pragmáticos reformistas”, que estavam ganhando espaço nas hostes petebistas.

Por outro lado, havia uma fração fisiológica dentro do partido que defendia a coalizão com o governador, do qual faziam parte os deputados federais Cid Campelo – nomeado secretário do Trabalho e Assistência Social –, Divonsir Borba Cortes e Antônio Baby, além de Parahylio Borba, Rubens de Mello Braga, Sebastião Vieira Lins, Estevam Ribeiro de Souza Neto e diversos prefeitos petebistas do interior do estado, que almejavam receber recursos financeiros do governo estadual para as suas prefeituras.

Portanto, o PTB paranaense encontrava-se, mais uma vez, dividido: oficialmente, encontrava-se em oposição a Lupion, porém, a maior parte da bancada petebista na Assembleia Legislativa não imprimia uma oposição sistemática ao governo, mas sim uma posição colaboracionista em alguns momentos. Tal situação catalisou algumas crises internas dentro do partido durante esse período, pois a ala lupionista pressionava constantemente a Comissão Executiva do PTB, sobretudo o presidente Souza Naves, a aliar-se ao PSD e a Lupion.

Apesar das pressões da ala lupionista do PTB e de ser constantemente atacado pela imprensa pessedista/lupionista, Souza Naves mostrava-se irredutível na sua decisão e tinha força política para mantê-la, uma vez que havia se consolidado como a principal liderança dentro do partido, comandando-o com “mão-de-ferro”. Com estreitos vínculos com João Goulart, era vice-presidente nacional do PTB e ambicionava lançar-se como candidato ao Senado, em 1958, e ao governo do Paraná, em 1960 – e contava o apoio da direção nacional do partido para isso.

Contudo, a partir de 1957, a ala lupionista do PTB perdeu força dentro do partido, sobretudo após a Convenção Estadual do partido, realizada em fevereiro de 1957, que culminou com o afastamento dos lupionistas da Comissão Executiva estadual. Soma-se a isso o fato de Lupion estar envolvido em uma série de escândalos⁵⁹ e enfrentar uma forte campanha oposicionista ao seu

59 Em janeiro de 1957 explodiu o escândalo da Companhia Paranaense de Eletricidade (COPEL), quando o jornal *Estado do Paraná* denunciou que a empresa, então dirigida por José

governo em virtude dos conflitos agrários na região sudoeste do estado⁶⁰, que culminou, em outubro de 1957, na Revolta dos Posseiros ou Revolta dos Colonos⁶¹.

A ascensão dos “pragmáticos reformistas” e da Ala “plutocrata” no PTB paranaense

No dia 24 de fevereiro de 1957 ocorreu a Convenção Estadual do PTB do Paraná, que, inclusive, contou com a presença de João Goulart, vice-presidente da República e presidente nacional do partido, que participou da inauguração da estátua de Getúlio Vargas na Praça Tiradentes.

Durante a Convenção, João Goulart salientou a importância do PTB em seguir a linha doutrinária do trabalhismo, fortemente ancorada em princípios nacionalistas e nos ideais de Getúlio Vargas.

Lupion, irmão do governador, havia comprado um alqueire de terras na cidade de Piraquara por um preço considerado absurdo (na época, 1,5 milhões de cruzeiros). Acrescenta-se a isso o fato da propriedade comprada pela COPEL pertencer ao próprio José Lupion. O escândalo resultou na demissão de José Lupion e no rompimento entre os dois irmãos.

60 José Pedro Kunhavalik (2004, p.197) e Maria Cristina Colnaghi (1991, p. 14-15) dizem que Lupion procurou favorecer na região a Clevelandia Industrial e Territorial Ltda (CITLA) – de quem era “sócio oculto” – em detrimento dos colonos e posseiros. A CITLA, que atuava livremente na região, utilizava-se, por meio de capangas, de métodos arbitrários e violentos para persuadir e intimidar os colonos e posseiros que se recusavam a com eles negociar. Em último caso, chegavam a expulsá-los das terras. A situação na região tendia a tornar-se ainda mais crítica à medida que as autoridades eram coniventes com as arbitrariedades e violências – tais como saques, espâncamentos (inclusive de mulheres e crianças), incêndios a casas e galpões, destruição de plantações, morte de animais, extorsões, mutilações, estupros e assassinatos – cometidas pelos jagunços das companhias colonizadoras contra os colonos, o que tornou a região “uma terra sem lei”.

61 Cansados da inércia do governo em solucionar o problema agrário na região, cerca de seis mil colonos e posseiros, no dia 10 de outubro de 1957, pegaram em armas e se apoderaram dos principais municípios do sudoeste paranaense, como Pato Branco e Francisco Beltrão. Segundo Maria Cristina Colnaghi (1991, p. 18), o grande mérito do movimento agrário no sudoeste paranaense foi a expulsão da CITLA, o que trouxe, na verdade, apenas uma vitória parcial ao movimento, já que muitos continuavam ainda sendo posseiros e vivendo numa situação instável e insegura até meados da década de 1960 – quando a questão agrária efetivamente foi encaminhada para uma solução definitiva.

Jango também acompanhou de perto a definição dos petebistas paranaenses em manter-se em oposição ao governo Lupion e da escolha da nova Comissão Executiva⁶², presidida por Abilon de Souza Naves.



Imagen 2 João Goulart e Souza Naves na Convenção do PTB paranaense (fevereiro/1957). Fonte: acervo pessoal de Léo de Almeida Neves (NEVES, 2002, p. 142).

62 A nova Executiva do PTB do Paraná ficou assim constituída: presidente: Abilon de Souza Naves; primeiro vice-presidente: Antônio Annibelli (deputado estadual e advogado em Clevelândia); segundo vice-presidente: Mário de Barros (deputado estadual e médico em Curitiba); terceiro vice-presidente: Jacinto Cunha (radialista da Rádio Clube Paranaense, de Curitiba); quarto vice-presidente: Gen. Iberê de Mattos (militar com atuação em Curitiba); secretário geral: Léo de Almeida Neves (advogado e jornalista em Curitiba); primeiro secretário: Raul de Rezende Filho (deputado estadual e cafeicultor na região de Jacarezinho); segundo secretário: Pedro Mariucci (deputado estadual e comerciante em Cornélio Procópio); terceiro secretário: José Teixeira da Silva (deputado estadual e médico em Nova Esperança); tesoureiro geral: José Campelli Filho (dentista em Curitiba); primeiro tesoureiro: Libâneo Cardoso (deputado estadual e médico em Castro); segundo tesoureiro: Walter Guimarães da Costa (prefeito de São Jerônimo da Serra); terceiro tesoureiro: João Wagner (líder sindical em Curitiba); conselho fiscal: Antônio Baby (deputado federal e líder ferroviário em União da Vitória), João Cernicchiaro (comerciante em Arapongas) e Herculano Rubim de Toledo (proprietário rural em Paranavaí) (*O Estado do Paraná*, 26 fev. 1957, p. 16).

A Convenção também marcou a ascensão do deputado estadual Antônio Annibelli, elencado ao posto de primeiro vice-presidente – o que, na prática, significava o exercício efetivo da presidência, uma vez que Souza Naves estava vivendo no Rio de Janeiro, onde exercia a presidência do Crédito Agrícola e Industrial (CREAI) do Banco do Brasil e integrava a Executiva Nacional do partido. Portanto, a ascensão de Antônio Annibelli, que se destacava pela combatividade a Lupion, era sintomática: as chances de entendimento com o governador estavam liquidadas.

Ademais, convém ressaltar que houve uma significativa renovação na Executiva Estadual, com o afastamento dos lupionistas – como o deputado federal Divonsir Borba Cortes, do ex-secretário geral Alexandre Zainko e dos ex-membros do conselho fiscal Estevam Ribeiro de Souza Neto e Parahylio Borba. Aliás, a Convenção significou a derrota definitiva de Parahylio Borba, que migrou para o PSP.

Dentre os novos integrantes da Executiva do PTB paranaense destacava-se um grupo de trabalhistas defensores de um programa nacionalista e reformista, formado pelos deputados estaduais Mário de Barros (candidato do PTB ao governo do Paraná em 1955) e José Teixeira da Silveira⁶³, pelo gen. Iberê de Mattos⁶⁴ e pelo jovem advogado e jornalista Léo de Almeida Neves, membro da Mocidade Trabalhista do Paraná e que, aos 25 anos de idade, foi elencado ao posto de Secretário Geral.

Além de possuir fortes vínculos de amizade com Souza Naves, Léo de Almeida Neves destacava-se por seus artigos e ideias próximas à doutrina pasqualinista, o que lhe rendeu o apelido de “Pasqualini paranaense”, tornando-se o principal expoente do grupo dos “pragmáticos reformistas” do PTB do Paraná. Além disso, Léo de Almeida Neves também era um bom orador e Souza Naves, “que era

⁶³ José Teixeira da Silveira era médico e irmão de Roberto Teixeira da Silveira (do PTB-RJ e governador do estado do Rio de Janeiro entre 1959-1961). Em 1958, foi eleito deputado federal, sendo o único parlamentar paranaense a integrar a Frente Parlamentar Nacionalista entre 1958 e 1962.

⁶⁴ O gen. Iberê de Mattos era engenheiro civil e ex-diretor da Rede de Viação Paraná-Santa Catarina (RVPSC), onde gozava de grande prestígio entre os ferroviários – o que lhe rendeu o apelido de “general do povo”. Ingressou no PTB a convite de Souza Naves. Posteriormente, se elegeria prefeito de Curitiba nas eleições de 1958.

inibido e avesso a discursos públicos, frequentemente o convidava para discursar em seu lugar” (NEVES, 2002, p. 138-139).

Portanto, a Convenção Estadual de fevereiro de 1957 representou o início de uma importante mudança interna no PTB do Paraná com a ascensão de uma ala mais progressista, adepta a um programa nacionalista e reformista, na Executiva estadual – até então amplamente dominada pelos “pragmáticos getulistas”.

Por outro lado, Souza Naves, durante o segundo semestre de 1957, intensificou a sua campanha ao Senado e se aproximou dos cafeicultores⁶⁵ do norte do estado, procurando trazê-los para a órbita do PTB, dentre eles Nelson Maculan – então vereador udenista em Londrina e presidente da Associação Rural da mesma cidade. Além dos cafeicultores, Souza Naves também atraiu para o PTB paranaense alguns abastados empresários, como Miguel Buffara, de Paranaguá, Petrônio Fernal, de Ponta Grossa, e Luiz Alberto Dalcanele, da região oeste. Dessa maneira, ascendia no PTB paranaense a “ala dos plutocratas”. De acordo com o jornalista e militante comunista Milton Ivan Heller⁶⁶, seus membros “andavam com camisa de seda e possuíam pouca afinidade com o trabalhismo”. Sem dúvida, a aproximação de Souza Naves com empresários e cafeicultores tinha o objetivo de garantir ao partido um grande aporte financeiro para a campanha eleitoral de 1958.

Portanto, com a ascensão dos “pragmáticos reformistas” e dos “plutocratas”, configurou-se, a partir de 1957, a formação de três principais tendências dentro do PTB paranaense:

- A “ala plutocrata” do PTB: formada por empresários e cafeicultores que ingressaram no partido por intermédio de Souza Naves. Em geral, era um grupo conservador e fisiológico com pouca afinidade com o trabalhismo, cuja base política encontrava-se na região norte do estado.

⁶⁵ Inclusive, o Cel. Francisco de Paula Soares, presidente da UDN do Paraná, passou a acusar Souza Naves de utilizar a sua condição de presidente da Carteira Agrícola e Industrial (CREAI) do Banco do Brasil – cargo que ocupou de março de 1956 a julho de 1958 – para facilitar crédito agrícola junto aos fazendeiros do norte do estado, com claros objetivos eleitoreiros (Cf. *O Dia*, 30 out. 1957, p. 1).

⁶⁶ Ver o depoimento de Milton Heller em: CODATO; KIELLER, 2008, p. 103.

- o “PTB do centro”: liderado por Souza Naves, era o grupo mais numeroso do partido, reunindo políticos e profissionais liberais da corrente “pragmático getulista”.
- e o “PTB progressista” ou “pragmático-reformista”: composta pelos adepto dos ideais nacionalistas e reformistas, cujo principal expoente era Léo de Almeida Neves. Essa ala, no final da década de 1950, passou a dominar o Diretório Municipal de Curitiba, que se tornou a principal base política desse grupo.

Por sua vez, Souza Naves liderava e aglutinava, com eficiência, as três correntes que existiam dentro do PTB paranaense, uma vez que era um político paciente, conciliador e muito pragmático.

O ingresso de Jânio Quadros no PTB do Paraná e as eleições de 1958

Abilon de Souza Naves, durante o ano de 1957, adotou uma série de estratégias cujo objetivo era fortalecer o PTB e a sua candidatura ao Senado: esvaziou a ala lupionista e descartou qualquer possibilidade de entendimento com Lupion; atraiu para o partido alguns empresários e cafeicultores que disponibilizariam um importante aporte financeiro para a campanha eleitoral; convidou os deputados dissidentes do Partido Republicano – Amaury de Oliveira e Silva, Silvino Lopes de Oliveira e Chafic Cury – a ingressarem no PTB; e, por fim, deu uma grande cartada: aproximou-se de Jânio Quadros e propôs que o governador de São Paulo concorresse a deputado federal pelo PTB do Paraná.

Sem dúvida, o convite de Souza Naves a Jânio Quadros tinha um claro objetivo eleitoral: encorporar o PTB paranaense com um político popular e conhecido nacionalmente, que pudesse atrair mais eleitores para o partido – sobretudo da região norte do estado, onde muitos eram de origem paulista. E como Jânio estava impedido de

disputar algum cargo eletivo em São Paulo, a proposta de concorrer como deputado federal pelo Paraná lhe agradou, pois assim ele teria a possibilidade de ocupar uma cadeira na Câmara dos Deputados até as eleições presidenciais de 1960, a sua grande ambição.

A confirmação da candidatura de Jânio Quadros pelo PTB paranaense ocorreu na Convenção Estadual de 14 de dezembro de 1957, na qual foram lançados 17 candidatos à Câmara dos Deputados e 50 candidatos à Assembleia Legislativa, além de também oficializar-se a candidatura de Souza Naves para o Senado e a de Nelson Maculan como seu suplente (*Gazeta do Povo*, 17 dez. 1957, p. 3).

No entanto, a presença de candidatos milionários, que gastavam fortunas em suas campanhas eleitorais, provocou grandes descontentamentos em alguns grupos dentro do PTB, que, poucos meses antes do pleito de outubro de 1958, utilizando-se de um conhecido clichê janista, denunciavam a disputa do “milhão contra o tostão” nas hostes trabalhistas. Dessa forma, ocorreu uma polarização e fomentou-se uma rivalidade entre os candidatos petebistas: de um lado, estava a “ala dos ricos”⁶⁷; de outro, a “ala dos pobres”⁶⁸, que acusavam os “plutocratas” de utilizar o seu poder econômico para comprar diretórios e contratar cabos eleitorais – que explicitamente compravam votos – em suas regiões de origem, exercendo, assim, uma concorrência desleal. Dessa forma, as disputas pelas bases eleitorais regionais entre os petebistas da “ala rica” e da “ala pobre” contribuíram para acirrar os ânimos dentro do partido,

À medida que as eleições de outubro se aproximavam, os jornais pessedistas também passaram a denunciar, com visíveis intenções eleitorais, a aproximação, no âmbito nacional, entre o PTB

67 A denominada “ala dos ricos” era liderada pelo deputado estadual Miguel Buffara (um dos homens mais ricos do Paraná e que concordava com a Câmara dos Deputados), o deputado estadual Libâneo Cardoso (que concordava com a reeleição), o deputado federal Heitor Pereira Filho (que também concordava com a reeleição), Luiz Alberto Dalcanale (que concordava com o deputado estadual) e os candidatos à deputado federal Kalil Maia Neto e Petrônio Fernal.

68 Por sua vez, a “ala dos pobres” era capitaneada pelos deputados estaduais antilupionistas Antônio Annibelli (que concordava com a reeleição) e Jorge de Lima (que concordava com a Câmara dos Deputados), além do deputado federal Antônio Baby (que concordava com a reeleição), do deputado estadual José Teixeira da Silveira (que concordava com a Câmara), do deputado estadual Domício Scaramella (que concordava com a reeleição) e dos candidatos a deputados estaduais Waldemar Daros e Chafic Cury, entre outros.

e o PCB⁶⁹, ao mesmo tempo em que destacavam notícias em que a Igreja católica “condenava tais atividades subversivas”. No entanto, a aliança entre comunistas e trabalhistas era constantemente negada por Souza Naves e os demais candidatos petebistas nos comícios e na imprensa.

Não obstante as disputas internas e os contundentes ataques da imprensa pessedista, o PTB do Paraná obteve um excelente desempenho nas eleições de outubro de 1958, elegendo Souza Naves senador, conquistando a prefeitura de Curitiba com o gen. Iberê de Mattos e aumentando o número de deputados em nível federal e estadual.



Imagen 3 Campanha de Souza Naves ao Senado em 1958. João Goulart discursando em um comício em Curitiba, em outubro de 1958. À esquerda Souza Naves, candidato ao Senado; no centro, Miguel Buffara, empresário e deputado estadual.

Fonte: Arquivo pessoal de Léo de Almeida Neves (NEVES, 2002, p. 144).

69 Nesse sentido, convém lembrar que o imaginário anticomunista foi uma estratégia eleitoral amplamente utilizada nos anos 1950 e 1960, durante o período da Guerra Fria, visando atingir principalmente o eleitorado conservador.

Abilon de Souza Naves tornou-se o primeiro senador trabalhista do Paraná – derrotando o candidato lupionista José Munhoz de Melo (PSD) e o udenista cel. Francisco Paula Soares Neto (que concorreu pela Frente Democrática, coligação entre UDN, PR e PSP) –, elegendo-se com uma grande margem de votos. A euforia dos petebistas era tamanha que se dizia, nos círculos políticos paranaenses, que Souza Naves era o governador virtualmente eleito em 1960.

Na disputa pela prefeitura de Curitiba – um dos postos políticos mais cobiçados entre os partidos – o PTB também conquistou mais uma grande vitória, elegendo o gen. Iberê de Mattos prefeito da capital. Além de derrotar o seu cunhado Luiz Carlos Tourinho (PSP), o Gen. Iberê também derrotou Felipe Simão, que contava com o apoio do atual prefeito Ney Braga, que – embora gozasse de grande prestígio e estava em ascensão política⁷⁰ – não conseguiu eleger o seu sucessor.

Na Câmara dos Deputados, o PTB⁷¹ também obteve um excelente desempenho, elegendo seis deputados; enquanto o PSD elegeu quatro, a Frente Democrática (UDN-PR-PSP) elegeu dois, o PRP elegeu um (Plínio Salgado, o grande líder do integralismo nacional) e o emergente PDC também um deputado (Ney Braga, na época prefeito de Curitiba).

No que tange às eleições à Assembleia Legislativa, embora o PTB⁷² também tenha apresentado um crescimento, passando de 11 para 13 deputados, o grande vencedor foi o PSD, que aumentou a sua bancada em seis deputados, passando de 11 para 17, enquanto a Frente Democrática (formada por UDN e PR) elegeu sete deputados, o PSP quatro, o PDC três; e a Frente Trabalhista Cristã (coligação entre PRP, PTN e PRT) elegeu um deputado.

70 Ney Braga foi o segundo candidato mais votado a deputado federal no Paraná, ficando atrás somente de Jânio Quadros.

71 O PTB elegeu os seguintes deputados federais: Jânio Quadros (o governador de São Paulo foi o deputado federal mais votado no Paraná); Petrônio Fernal, Miguel Buffara, José Teixeira da Silveira, Jorge de Lima e Antônio Baby.

72 O PTB elegeu os seguintes deputados estaduais: Jorge Miguel Nassar, Antônio Amnibelli, Luiz Alberto Dalcanale, Joaquim Néia de Oliveira, Miguel Dinizo, Elias Nacle, Mário de Barros, Libâneo Cardoso, José Hoffmann, Silvino Lopes de Oliveira, Pedro Liberti, Amaury de Oliveira e Silva e Waldemar Daros.

Portanto, as eleições de 1958, do ponto de vista eleitoral, foram um grande divisor de águas para o Partido Trabalhista Brasileiro no Paraná. Adotando uma postura oposicionista ao governo Lupion e à prefeitura de Ney Braga, o partido apresentou, de uma maneira geral, um significativo crescimento eleitoral e consolidou-se como uma grande força política no Paraná.

Por fim, o crescimento eleitoral do PTB paranaense deve-se não necessariamente a adoção de uma plataforma nacionalista e reformista, mas, principalmente, a dois outros fatores. Em primeiro lugar, ao pragmatismo de Souza Naves, que, além de utilizar o legado simbólico getulista-trabalhista, atraiu grande quantidade de recursos financeiros para a campanha eleitoral do partido à medida que se aproximou dos cafeicultores e de setores empresariais. Em segundo lugar, também se deve levar em consideração a inclusão de Jânio Quadros na chapa petebista, que angariou muitos votos para a legenda e contribuiu para a eleição de alguns deputados.

Souza Naves e a defesa da chapa “Jan-Jan”

Após as eleições de 1958, o PTB paranaense manteve a sua posição oposicionista ao governo Lupion e se articulava para a sucessão estadual de 1960, cujo candidato seria o agora senador Abilon de Souza Naves. Embora os petebistas esbanjassem otimismo e acreditassesem que Souza Naves já estava virtualmente eleito governador do Paraná, durante o ano de 1959 também começou a ganhar terreno a candidatura do agora deputado federal e ex-prefeito de Curitiba Ney Braga, do PDC.

Em campanha eleitoral, Souza Naves e Ney Braga iniciaram uma guerra de bastidores, cortejando sistematicamente Jânio Quadros, visando a conquistar o seu apoio no pleito de 1960. Sem dúvida, quem conquistasse o apoio do ex-governador paulista (e agora deputado federal pelo PTB do Paraná) teria um grande trunfo, que certamente garantiria muitos votos.

Por sua vez, Jânio Quadros, que articulava a sua candidatura à presidência da República pelo PDC, possuía vínculos político-partidários tanto com o PDC de Ney Braga quanto com o PTB de Souza Naves. Assim, Jânio optou pela neutralidade, embora barganhasse o apoio do PDC e do PTB paranaense à sua candidatura presidencial.

A partir de uma estratégia política regional, uma vez que a eleição de 1958 havia comprovado de que o apoio de Jânio Quadros tinha um peso eleitoral significativo no Paraná, Souza Naves e outros líderes do PTB paranaense passaram a defender a candidatura de Jânio Quadros pelo PTB, passando a articular uma aliança denominada “Jan-Jan” (Jânio e Jango). Embora Souza Naves tentasse convencer João Goulart, a chapa Jan-Jan era combatida por algumas alas – como o grupo de Leonel Brizola e, sobretudo, as correntes nacionalistas. Assim, a candidatura de Jânio pelo PTB acabou sendo gradativamente descartada dentro do partido, ao mesmo tempo em que cresciam as possibilidades de uma nova aliança com o PSD em torno da chapa Lott-Jango.

Em entrevistas a jornais, Souza Naves mostrava-se descontente com a provável aliança com o PSD, declarando que “se isso ocorresse se manteria neutro, pois não poderia aliar-se com o PSD paranaense, a quem fazia oposição” (*Gazeta do Povo*, 19 maio 1959, p. 3). Na verdade, Souza Naves encontrava-se em uma encruzilhada: além de ser amigo de Jânio Quadros, também ambicionava contar com o seu valioso apoio para as eleições estaduais de 1960, repetindo, assim, a fórmula de sucesso utilizada no pleito de 1958. Porém, também tinha ciência de que a confirmação do acordo com o PSD e o lançamento da chapa Lott-Jango para a sucessão presidencial afastaria qualquer possibilidade de contar com o apoio oficial de Jânio Quadros, que provavelmente tenderia a apoiar a candidatura do seu correligionário pedecista Ney Braga.

Contudo, a insistência de Souza Naves em defender a candidatura Jan-Jan lhe rendeu alguns problemas dentro do PTB nacional, uma vez que passou a sofrer a oposição de algumas alas. Inclusive, a imprensa especulava que João Goulart iria excluí-lo da nova Executiva Nacional, que seria escolhida em outubro de 1959. No entanto, na referida Convenção, Souza Naves foi reeleito pela terceira vez seguida vice-presidente da Executiva Nacional do PTB,

uma vez que gozava da confiança de João Goulart, de quem era um fiel aliado.

No final de 1959, após a Convenção Nacional trabalhista, Souza Naves passou a adotar uma posição dúbia com relação a Jânio Quadros, negando que houvesse compromissos entre o PTB paranaense e Jânio (*Gazeta do Povo*, 18 nov. 1959, p. 1), porém não descartando um futuro compromisso, uma vez que ainda possuía esperanças que a chapa Jan-Jan fosse homologada na XII Convenção Nacional do PTB, que seria realizada em fevereiro de 1960.

Entretanto, Souza Naves não viveu para defender a sua posição na Convenção. Em 12 de dezembro de 1959, durante um jantar realizado em sua homenagem (organizado pelos seus ex-colegas do Instituto de Aposentadorias e Pensões dos Comerciários (IAPC), realizado na Sociedade Morgenau, em Curitiba), sofreu um infarto fulminante e faleceu aos 54 anos de idade.

Durante o funeral de Souza Naves, João Goulart, além de lamentar a morte de seu amigo, mostrava-se preocupado com os rumos do PTB paranaense, que, por sua vez, estava atordoado com a repentina morte do seu líder. Portanto, uma grande incógnita emergia nos círculos políticos paranaenses no final do ano de 1959: como se comportaria o PTB do Paraná sem Souza Naves? Quem comandaria o partido?

Após a morte de Souza Naves, o suplente Nelson Maculan assumiu a sua cadeira no Senado, enquanto o PTB paranaense passou a ser comandado provisoriamente pelo deputado estadual Antônio Annibelli, primeiro vice-presidente. Já na Executiva Nacional, João Goulart indicou Léo de Almeida Neves (então suplente de deputado estadual) para substituir Souza Naves.

Favorecido pelo fato de ter herdado a vaga de Souza Naves no Senado, o “plutocrata” e ex-udenista Nelson Maculan venceu a disputa interna e se tornou o candidato do PTB na sucessão estadual de 1960. Porém, acabou sendo derrotado pelo deputado federal e ex-prefeito de Curitiba Ney Braga, que emergia como a nova liderança política do Paraná.

Após o pleito de 1960, o PTB do Paraná encontrava-se frustrado pela derrota eleitoral e novamente convulsionado pela disputa dos principais cargos da Executiva Estadual, que seriam definidos na Convenção de janeiro de 1961. Contudo, o grupo

vencedor, que passou a comandar o PTB a partir da Convenção de 1961, era formado por uma aliança heterogênea entre os membros das três principais tendências petebistas: os “plutocratas”, os “pragmáticos getulistas” e os “pragmáticos reformistas”. Portanto, após a “era Souza Naves” verificou-se que não houve no PTB do Paraná apenas uma liderança, mas sim três: Nelson Maculan (presidente), Amaury de Oliveira e Silva (primeiro vice-presidente) e Léo de Almeida Neves (secretário geral).

Considerações Finais

Abilon de Souza Naves esteve à frente do PTB paranaense por mais de dez anos e, desde 1952, integrava a Executiva Nacional do partido. Aliado fiel de João Goulart, Souza Naves, desde 1953, era um dos vices-presidentes nacionais do PTB, chegando a ser, durante um bom período, o presidente em exercício do partido, inclusive desempenhando um papel de destaque nas negociações com o PSD que resultaram na chapa JK-Jango, em 1955. Bom negociador, astuto, ponderado, paciente e aberto ao diálogo, Souza Naves revelou-se um político habilidoso e muito pragmático, cuja prática político-partidária era um amálgama de getulismo, trabalhismo e um nacional-reformismo moderado. Sem dúvidas, Souza Naves desempenhou um importante papel durante o processo de estruturação e consolidação do PTB paranaense ao longo da década de 1950, o que resultou no crescimento eleitoral do partido.

Embora tenha conduzido o PTB paranaense de forma personalista e enfrentou a oposição de alguns grupos, Souza Naves consolidou-se como o principal líder trabalhista do Paraná e a sua liderança conciliou as diferentes frações que existiam dentro do partido, desde as correntes mais conservadoras e fisiológicas até as mais progressistas.

Referências Bibliográficas

- BODEA, Miguel. Trabalhismo e populismo no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRGS, 1992.
- CODATO, Adriano; KIELLER, Marcio (Orgs.). Velhos vermelhos: história e memória dos dirigentes comunistas no Paraná. Curitiba: UFPR, 2008.
- COLNAGHI, Maria Cristina. O processo político de ocupação do sudoeste. In: PAZ, Francisco Moraes (Org.). Cenários de economia e política: Paraná. Curitiba: Prephacio, 1991, p. 7-23.
- COSTA, Samuel Guimarães. História política da Assembléia Legislativa do Paraná. Curitiba: Assembléia Legislativa, 1994, v. 2.
- D'ARAUJO, Maria Celina. Sindicatos, carisma & poder: o PTB de 1945-1965. Rio de Janeiro: FGV, 1996.
- DELGADO, Lucília de Almeida Neves. PTB: do getulismo ao reformismo (1945-1964). São Paulo: Marco Zero, 1989.
- DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. Trabalhismo, nacionalismo e desenvolvimentismo: um projeto para o Brasil (1945-1964). In: FERREIRA, Jorge (Org.). O populismo e sua história: debate e crítica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 167-204.
- DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. Partidos políticos e frentes parlamentares: projetos, desafios e conflitos na democracia. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (Orgs.). O Brasil republicano: o tempo da experiência democrática (1945-1964). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, v. 3, p. 127-154.
- GOMES, Angela Maria de Castro. A invenção do trabalhismo. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.
- GOMES, Angela de Castro. Partido Trabalhista Brasileiro (1945-1965): getulismo, trabalhismo, nacionalismo e reformas de base. In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Orgs.). Nacionalismo e reformismo radical (1945-1964). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, v. 2. (Coleção As Esquerdas no Brasil).
- GRANOVETTER, Mark S. La fuerza de los vínculos débiles. Política y Sociedad. Madrid, n. 33, 2000, p. 41-56.

IPARDES. Resultados eleitorais: Paraná (1945-1982). Curitiba: IPARDES, 1989.

KUNHAVALIK, José Pedro. Bento Munhoz da Rocha Netto: trajetória política e gestão no governo do Paraná. In: OLIVEIRA, Ricardo Costa (Org.). *A construção do Paraná moderno: políticos e política no governo do Paraná de 1930 a 1980*. Curitiba: SETI, 2004, p. 143-230.

MAGALHÃES, Marion Brephol. Paraná: política e governo. Curitiba: SEED, 2001. (Coleção História do Paraná).

NEVES, Léo de Almeida. Vivência de fatos históricos. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

SALLES, Jefferson de Oliveira. A relação entre o poder estatal e as estratégias de formação de um grupo empresarial paranaense nas décadas de 1940-1950: o caso do Grupo Lupion. In: OLIVEIRA, Ricardo Costa (Org.). *A construção do Paraná moderno: políticos e política no governo do Paraná de 1930 a 1980*. Curitiba: SETI, 2004, p. 35-142.

SAMPAIO, Regina. Adhemar de Barros e o PSP. São Paulo: Global, 1982.

SOARES, Gláucio A. D. Formação dos partidos nacionais. In: FLEISCHER, David V. (Org.). *Os partidos políticos no Brasil*. Brasília: UnB, 1981, p. 7-24, v. I.

Jornais Pesquisados:

Diário da Tarde. Curitiba, 1945-1960.

Diário Popular. Curitiba, 1946-1948.

Gazeta do Povo. Curitiba, 1945-1960.

Jornal Trabalhista. Curitiba, 1950.

O Dia. Curitiba, 1945-1960.

O Estado do Paraná. Curitiba, 1951-1960.

RECEBIDO EM: 22/05/2015

APROVADO EM: 18/03/2016

Resenhas

O SILENCIO DA INSTITUIÇÃO: DE PRÁTICAS LETRADAS E TÉCNICAS RETÓRICAS

*Luiz César De Sá Júnior**

SOUZA, Roberto Acízelo de (org.). *Do mito das musas à razão das Letras*. Chapecó: Argos, 2014. 1071 p.

Brian Vickers, acostumado à vastidão da instituição retórica, sua continuidade aparentemente interminável, por vezes mesmo tediosa, guardava um conselho que bem serve de introdução a este comentário: os tratados de retórica antigos, frequentemente tidos por mecânicos e áridos, revelam aos historiadores algo que nem sempre somos treinados a observar. São esses livros, dizia Vickers, “que melhor exemplificam as dificuldades enfrentadas pelo historiador ao naturalmente assumir que, com o passar do tempo, as coisas vão mudar. Mas não foi este o caso.”

De fato, durante os longos séculos que separam o mito de Corax, reputado primeiro praticante das técnicas retóricas, numa disputa de terras ocorrida em Siracusa, até a “razão” romântica que cunhou a – como alhures disse João Adolfo Hansen – concepção de que possa haver discursos sem forma, inúmeras técnicas retóricas foram escritas; elas, por sua vez, deram origem a usos públicos, anônimos e compartilhados de tópicas e táticas que acabaram se consolidando como práticas de longa duração agregadas pela noção de “instituição retórica”. A importância das técnicas retóricas que

* Doutorando em História Social na Universidade Federal do Rio de Janeiro e membro da Renaissance Society of America (RSA), do Grupo de Estudos da Tradição e Recepção Clássicas, vinculado à Universidade Federal de São Paulo e ao CNPq, e do Grupo de Pesquisa em História das Práticas Letradas, vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro e ao CNPq. Realizou estágios de pesquisa na Universidade de Lisboa (2008-2009) e na Princeton University (2014). Tem interesse na área de História Moderna, com ênfase nas práticas letradas dos séculos XV-XVIII.

então regiam a produção e o consumo dos discursos foi bem notada por aqueles que se dedicam, por exemplo, aos primeiros séculos da época moderna. De certo modo, eles já haviam intuído o que Peter Mack recentemente contabilizou: foram editados, apenas entre 1460 e 1620, oitocentos manuais de retórica por toda a Europa, e aqueles mais bem-sucedidos, como os escritos por Erasmo, ultrapassaram a marca de cem reedições ou reimpressões. Chamá-lo de “príncipe dos humanistas”, portanto, não equivalia somente a ato laudatório, mas significava o reconhecimento de seu destacado capital num mundo que movia seus moinhos com as águas da erudição.

Mas o exercício das técnicas retóricas ia muito além da *Respublica litterarum*, pois estava absolutamente no centro de atos políticos de variedade de ordem: achamo-lo nas acusações expedidas por um membro do Santo Ofício, nas cartas de amor encomendadas por um jovem príncipe, nos insultos ponderados de um luterano e mesmo nas sátiras de um cardeal. Retomar todo o conjunto de orientações que presidia à confecção desses discursos custa caro. Ainda que o fluxo de traduções respeitáveis tenha aumentado significativamente, o conhecimento mínimo do latim – e também do grego e do hebraico, para os que se aventurarem a chegar mais perto das cordilheiras desses tempos esquecidos – é necessário.

Se antes esse conhecimento era repertório mínimo de um jovem estudante de graduação em humanidades, hoje devemos aceitar que o investimento para atingi-lo costuma estar além das possibilidades de muitos, ao menos até a chegada à pós-graduação. Por isso, a edição de textos relevantes em traduções controladas por especialistas pode servir de instrumento para mobilizar alunos a descobrir temas de estudo em diversos campos, e este fato por si só justifica plenamente a edição de “Do mito das musas à razão das Letras” pelo professor Roberto Acízelo de Souza.

Acízelo é professor titular de literatura na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, tendo se dedicado majoritariamente ao estudo do que chamou de fundamentos conceituais dos estudos literários. É conhecido por, dentre outros, um livro pioneiro sobre a circulação de escritos retórico-poéticos no Brasil oitocentista, *O Império da Eloquência*, publicado em 1999. Seu trabalho mais recente, ora resenhado, saiu no ano passado, e constitui-se como uma antologia de textos relativos às artes do discurso praticadas no interior

da instituição retórica. Foi preparada com a colaboração de diversos especialistas, que se encarregaram de traduzir os textos de seus originais. Um primeiro reconhecimento foi-lhe outorgado pela Academia Brasileira de Letras, que concedeu o prêmio na categoria “Ensaio, Crítica, História Literária” a esse livro.

A introdução do volume apresenta aos leitores a extensão vertiginosa da proposta. Reconhecendo que as formas de compor discursos entre os escritos associados ao nome “Homero” e o século XVIII impõem ao pesquisador a tarefa árdua de se alfabetizar numa linguagem que trai a distância a nos separar dela, e também as formas antigas de avaliação dos bons discursos, calcada na autoridade dos melhores modelos de cada gênero e em sua emulação, Acízelo procurou montar um panorama das muitas faces das “artes verbais” então predominantes.

Ainda que a composição dos fragmentos de diversas *auctoritates* preste o serviço, mencionado, de situar potenciais pesquisadores num mundo que, desconhecendo a literatura enquanto autonomia e desinteresse estéticos produzidos por sujeito psicológico, vivia nas Letras, Acízelo se pergunta se ele seria o suficiente para motivar o esforço que culminou de mais de mil páginas do volume. Para ele, a resposta é negativa, e a explicação, felizmente desconcertante.

O apelo do organizador vai no sentido de justificar o livro precisamente por sua *desimportância contemporânea*. “Preliminarmente”, isso significa, de acordo com Acízelo, que, “se tivermos do trabalho intelectual uma concepção menos imediatista, menos subordinada ao imperativo de pronto rendimento prático dos projetos de pesquisa, o conhecimento do universo cultural proporcionado pelas obras e autores aqui reunidos já por si só representa um fim que justifica a iniciativa” (p. 23).

Acízelo parece querer dizer com isso algo que vai além da caracterização da obra, na medida em que põe em jogo um método adquirido com sua leitura. O “prático rendimento” a que se refere, aparentemente voltado à crítica da compressão das investigações contemporâneas, obrigadas a fugir dos fardos da erudição para se aquartelarem nas breves linhas do *lattes*, também indaga pela possibilidade de tirar da leitura dos textos listados “uma pauta de problemas” (p. 23). A duração das práticas retóricas pode ser, pelas

vias de sua recapitulação em termos históricos, transformada numa máquina de confecção de temas que, tendo sido reciclados em diversas situações contingenciais na época da instituição, podem também ser trazidos à tona por contraste com mudanças “modernas”. Assim, passamos a ter em mãos um catálogo de indícios por meio dos quais possamos pensar contemporaneamente os antigos problemas da mímese, da emulação, da *auctoritas*, etc.

Os critérios de escolha para formular a antologia detiveram-se majoritariamente na abrangência e representatividade de um dado texto, mesmo que ele não tenha sido acolhido por sua indiscutível excelência. Mas há outros, como a proximidade cultural com as práticas letradas da península ibérica, que motivou o editor a escolher textos que dialogassem, por exemplo, com a discursividade colonial. Curiosamente, as traduções para o português foram preparadas a partir de textos antigos. Embora haja traduções recentes da *Arte poética* de Horácio, Acízelo introduz aquela de Cândido Lusitano, do século XVIII. Essa decisão acarretaria a diminuição de anacronismos na experiência do leitor com o *auctor* antigo, uma vez que, no caso citado, Cândido Lusitano estaria melhor posicionado por compartilhar “os mesmos princípios literários observados na composição do original” (p. 24). Ademais, essa opção permite ao leitor comparar traduções mais acessíveis a textos imbuídos de valores e vocabulários frequentemente expurgados no decorrer do esforço de “atualização” dos antigos. Por fim, ultrapassa o entendimento corrente que muitas vezes supõe recuperar o “pensamento original” ou a “versão primeira” de um texto sem reparar que as sucessivas aparições dele em modalidades e materialidades muito distintas é o mais fundamental para restituir seus sentidos historicamente verossímeis.

Outro ponto de acerto está na decisão de rejeitar o agrupamento dos textos a partir de critérios “nacionais”, estranhos à maior parte da duração da instituição retórica, e de impedir sua distribuição a partir de critérios neokantianos como “Barroco” e “Renascimento”, que falam muito mais de seus criadores do que dos tempos a que foram destinados recobrir. Igualmente impertinente seria dividi-los por “disciplinas”, dado o sincretismo em que eram escritos, tampouco segundo categorias literárias como “representação” ou “estética”.

Todas essas considerações levaram a que fossem organizados por meio de “núcleos temático-conceituais” (p. 25), que retomam gêneros antigos a partir de suas disposições históricas. Por um lado, somos apresentados a um longo conjunto intitulado “regras de composição” (p. 55-456), que começa com a retórica do *Anônimo a Herênio* (c. 80 a.C) e termina com o *Compêndio retórico* de Bento Rodrigo de Sotomaior (1794), ambos entremeados por livros de grande abrangência temporal e geográfica. Por outro, descobrimos seções sobre os “gêneros” retórico-poéticos e “ordenamentos historiográficos”.

Duas questões poderiam ser levantadas quanto a essa escolha. Em primeiro lugar, teria havido rendimento em estabelecer interações entre textos que tivessem servido de *auctoritas* para a confecção de outros. Seria instigante ler excertos ligados à “Querela dos antigos e modernos” datados dos séculos XVII e XVIII ao lado, por exemplo, de fragmentos do *Diálogo dos oradores* de Tácito, que frequentemente lhes serviu de arrimo, algo que pode ser pensado para futuros empreendimentos dessa linha editorial.

Em segundo, é lícito mencionar que a grande dificuldade criada por esse critério é a desigualdade com que trata determinados conjuntos documentais. Veja-se, por exemplo, a seção “Querela dos antigos e modernos”, já citada. Uma das menores do livro, ela deixou nas sombras seu principal debatedor “moderno” na França, Charles Perrault, que inaugurou as discussões que vieram posteriormente a ser batizadas de “querela dos antigos e modernos” com a leitura pública do poema *O século de Luís XIV* (1687), a que se seguiram os quatro tomos dos *Paralelos entre antigos e modernos*, publicados ao longo da década seguinte.

Além disso, o uso do critério de agrupamento é, neste caso, de certo modo polêmico, uma vez que o que se registra como “querelas dos antigos e dos modernos” tem relação com formas de conflitualidade que não necessariamente recebiam essa denominação em seus contextos originais, e nem eram catalogadas por dela. Por exemplo, pesquisadores como Antoine Lilti ressaltam que foi apenas com a publicação do livro do abade Iraihl, *Querelles littéraires, ou Mémoires pour servir à l'histoire des révolutions de la république des lettres, depuis Homère jusqu'à nos jours*, em 1761, que o termo “querela” ganhou preponderância na comemoração histórica das

controvérsias letradas dos séculos XVII-XVIII. A mesma monumentalização que a coletânea bem evitou ao cuidar para que interferências anacrônicas não poluísssem a leitura dos textos traduzidos pode acabar, assim, retornando para a terminologia de uma de suas seções, caso não tenhamos esses aspectos em mente.

As questões indicadas, de se esperar num projeto de tamanha envergadura, não tiram de forma alguma o mérito de *Do mito das musas à razão das Letras*. Contando com a participação valiosa de pesquisadores reconhecidos em suas áreas de atuação, bem como com a organização de um reputado especialista, constitui instrumento desde já fundamental para resgatar as práticas retóricas do silêncio que sua obsolescência nos impôs desde o século passado.

RECEBIDA EM: 06/02/2015
APROVADA EM: 22/09/2015

PRESENÇA JESUÍTICA NA VILA DE PARANAGUÁ: O PROCESSO DE ESTABELECIMENTO DO COLÉGIO JESUÍTICO (1708-1759).

*Meiri Cristina Falcioni Malvezzi**

RUCKSTADTER, Vanessa Campos Mariano. *Presença jesuítica na Vila de Paranaguá: o processo de estabelecimento do Colégio Jesuítico (1708-1759)*. Maringá: EDUEM, 2011. 125 p.

Palavras-chave: História da Educação Brasileira; Período Colonial; Colégio dos Padres Jesuítas em Paranaguá.

Os estudos sobre a atuação pedagógica dos padres da Companhia de Jesus no Brasil Colonial ganham um novo impulso com a contribuição da pesquisadora Vanessa Campos Mariano Ruckstadter e seu livro *Presença jesuítica na Vila de Paranaguá: o processo de estabelecimento do Colégio Jesuítico (1708-1759)*. A obra apresenta e analisa documentos inéditos a respeito da fundação do Colégio Jesuítico na Vila de Nossa Senhora do Rosário de Paranaguá, no ano de 1755. Publicado pela EDUEM, o livro foi inicialmente uma dissertação de mestrado defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, sob a orientação do professor Doutor Cézar de Alencar Arnaut de Toledo. A autora participa do Grupo de Pesquisa sobre

* Possui graduação em Pedagogia (2010) e Mestrado em Educação (2012), pela Universidade Estadual de Maringá. Doutoranda em Educação pela mesma Instituição (2015-2018). Tem experiência na área de Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: Educação Brasileira, História da Educação, Legislação Educacional. Exerce a função de Pedagoga na Secretaria de Estado do Trabalho e Desenvolvimento Social (SEDS/PR).

Política, Religião e Educação nos Tempos Modernos, no qual desenvolve a linha de pesquisa *Os jesuítas e a formação da cultura brasileira*. Ela é licenciada em História pela Universidade Estadual de Maringá e atualmente é professora no Departamento de Educação da Universidade Estadual de Londrina.

A escassez de fontes e o fato de o Colégio jesuítico de Paranaguá ser o menos citado na historiografia, se comparado aos demais colégios jesuíticos, levaram a autora a uma exaustiva pesquisa sobre a história do estabelecimento deste colégio em um território que pertencia à Capitania e depois Província de São Paulo, até dezembro de 1853, e que atualmente pertence ao Estado do Paraná.

A obra está organizada em três capítulos, nos quais dois questionamentos centrais perpassam as discussões: “O primeiro deles é o motivo que teria levado os moradores da Vila de Paranaguá a reivindicarem a fundação de um colégio jesuítico na região [...]. A segunda indagação é ligada ao longo processo de estabelecimento do Colégio Jesuítico de Paranaguá” (p. 20).

No primeiro capítulo, intitulado *Fontes e Pesquisas para o estudo da presença jesuítica na Vila de Paranaguá*, a autora fala da busca de fontes primárias, bem como do processo de seleção de manuais de História da Educação, História do Brasil e História do Paraná para a realização da pesquisa. A constatação de que existe uma lacuna na historiografia referente à presença dos padres da Companhia de Jesus em Paranaguá direcionou a pesquisa para a utilização, principalmente, de fontes primárias.

Após uma exaustiva busca de fontes em arquivos do Brasil e de Portugal, pelas bases de dados disponíveis na rede mundial de computadores, foram encontrados importantes documentos no Arquivo Público do Estado de São Paulo. O resultado da seleção de material, priorizando fontes primárias, está registrado nos anexos, nos quais constam fotos de documentos referentes à Câmara de Paranaguá, datados de meados dos séculos XVII e XVIII.

De posse desses documentos, as análises foram desenvolvidas com base no reconhecimento de que “[...] o documento é sempre portador de um discurso. Sempre envolto em uma carga ideológica” (p. 21). Partindo desse pressuposto, a autora afirma que a análise do Colégio de Paranaguá deve ser inserida numa ampla rede

de relações políticas e econômicas para que se possa explicar os fatos e documentos referentes a ele.

A *atuação da Companhia de Jesus no Brasil* é o título do segundo capítulo do livro. Foi feito um recuo para contextualizar a fundação, em 1539, da Companhia de Jesus e a atuação dos padres jesuítas nos colégios por eles fundados na Europa e, mais especificamente, no Brasil Colonial. O livro discute a característica missionária da Ordem religiosa, desde a chegada dos primeiros padres no ano de 1549, como forte aliada da Coroa Portuguesa “[...] em torno de objetivos comuns: colonizar as novas terras, levando aos nativos a ‘civilização’ europeia, seus costumes e seu Deus” (p. 51). A contraposição entre aculturação e dominação dos índios brasileiros é analisada para além do contexto religioso, passando pela perspectiva econômica da expansão do capitalismo comercial no Novo Mundo.

A autora aponta algumas características que diferem as casas jesuíticas dos colégios e seminários jesuíticos implantados no Brasil, no que se referem aos objetivos desses estabelecimentos. Diferentemente das casas jesuíticas e dos seminários, cujos objetivos eram, no primeiro caso, o ensino das primeiras letras aos índios e a catequese, e no segundo, a instrução daqueles que tinham interesse na vida eclesiástica, os colégios jesuíticos tinham como objetivo atender aos filhos dos colonos. Outra característica dos colégios diz respeito ao caráter econômico. A fundação de um colégio jesuítico só era permitida pela Coroa Portuguesa se “[...] pudesse se manter com posses próprias” (p. 55).

Sobre a administração dos bens dos padres jesuítas, no capítulo intitulado *A atuação jesuítica na Vila de Paranaguá*, a autora apresenta documentos, alguns inéditos, que possibilitam uma análise da atuação dos padres inacianos não somente como missionários, mas também como zelosos homens de negócios. Ela destaca que a importância política, econômica e cultural da Vila de Paranaguá, durante o período Colonial, devido à localização estratégica para o governo português, foi determinante para a fundação de um colégio jesuítico na Vila. A presença dos padres jesuítas na região, no período entre 1708 a 1759, supria a necessidade dos moradores, a maioria analfabetos, de acesso à “[...] cultura letrada pelo argumento da necessidade da religião e dos sacramentos” (p. 78).

O recorte estabelecido para a discussão sobre a atuação dos padres jesuítas na Vila de Paranaguá, entre os anos de 1708 e 1759, não provocou um engessamento na busca e na seleção das fontes consultadas. A autora apresenta, como primeira iniciativa das autoridades locais para a fundação do Colégio Jesuítico, uma carta da Câmara de Paranaguá, endereçada ao Padre Geral da Companhia, do ano de 1682, solicitando a instalação de uma Casa Jesuítica na Vila. O pedido foi reiterado, por meio de outra carta, no ano de 1685, mas, não foi atendido por Roma, devido à “[...] falta de recursos financeiros e garantias de subsistência para os padres jesuítas” (p. 79). A autora aponta que, nos anos de 1707 e 1708, a questão foi resolvida pelos moradores da Vila, bem como pela Câmara Municipal, que doaram, entre outros bens, metade de uma ilha, cabeças de gado, terras para a implantação de um colégio jesuítico e “[...] bens materiais para o funcionamento de uma fazenda a fim de sustentar o Colégio em Paranaguá” (p. 80). No ano de 1708, foi estabelecida uma Casa jesuítica em Paranaguá, instituindo-se também um Seminário na Vila, a fim de formar padres para a Ordem.

Desde a instalação da Casa até a fundação do Colégio “[...] um longo e lento processo burocrático ocorreu” (p. 82). Para a análise desse processo, a autora se debruçou sobre os documentos contidos na obra clássica de Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, e nos documentos encontrados no Arquivo Público do Estado de São Paulo. Esses documentos revelam um conflito que se instaurou entre a Câmara de Paranaguá e os padres jesuítas, decorrente das doações recebidas para a instalação da Casa Jesuítica e, posteriormente do Colégio. Entre os documentos analisados pela autora estão uma *Representação da Câmara de Paranaguá*, escrita no ano de 1722, solicitando ao Rei de Portugal a permissão para o funcionamento do Colégio, e outra *Representação da Câmara de Paranaguá*, datada de 1743, acusando os padres de terem avançado para além das terras doadas para a construção do Colégio. Contudo, o Colégio foi fundado no ano de 1755.

Na análise da pesquisadora, a duração de quase meio século para o trâmite do processo que pretendia estabelecer o Colégio em Paranaguá pode ser justificada pelo “[...] próprio sistema burocrático português implantado na Colônia” (p. 106). Se, por um lado, a presença desses missionários representava prestígio à Vila, por outro,

as autoridades temiam que a Ordem religiosa enriquecesse com as doações recebidas para a fundação do Colégio. O enriquecimento dos padres jesuítas é um dos fatores que contribuiu para a expulsão da Ordem das terras portuguesas em 1759.

Desde 1972, o prédio que fora o antigo Colégio Jesuítico em Paranaguá passou a fazer parte do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Nele funciona o Museu de Arqueologia e Artes Populares da Universidade Federal do Paraná, dividido em dois setores: o Setor de Arqueologia e o Setor de Artesanato. A autora destaca que “[...] não há no museu referência à atuação dos padres jesuítas, bem como não há documentos referentes ao colégio. A referência feita em visitas ao museu se restringe ao fato dele ter sido um Colégio Jesuítico” (p. 73).

Ao concluir pela importância que se reveste a obra *Presença jesuítica na Vila de Paranaguá: o processo de estabelecimento do Colégio Jesuítico (1708-1759)*, fica evidenciado que o estudo sobre a atuação pedagógica dos padres da Companhia de Jesus não está esgotado. Algumas considerações devem ser feitas quanto à escassez de estudos sobre a atuação dos jesuítas em Paranaguá, mais especificamente sobre a fundação e o funcionamento do colégio. O fato do Colégio Jesuítico de Paranaguá ter existido por um período curto (1755-1759), muitas vezes, é apresentado como justificativa para a lacuna existente sobre essa temática nos manuais de História do Brasil, bem como nos manuais de História do Paraná. Outra justificativa diz respeito à ausência de fontes disponíveis no Estado do Paraná, sobretudo no Arquivo do Estado do Paraná e no Instituto Histórico e Geográfico de Paranaguá, fator que dificulta e desestimula a pesquisa sobre a história da educação regional.

Contudo, esses fatores não foram suficientes para conter o anseio de Vanessa Campos Mariano Ruckstädter para descobrir novas fontes e responder aos questionamentos que a motivaram durante a pesquisa. O resultado do trabalho de pesquisa sobre a fundação do Colégio Jesuítico de Paranaguá aponta novas possibilidades de discussões. Novas fontes podem ser encontradas e novos trabalhos podem ser realizados, diminuindo, assim, a lacuna na historiografia referente à presença dos padres da Companhia de Jesus em Paranaguá, bem como sobre a atuação desses educadores no âmbito

educacional em geral. O texto tem uma linguagem objetiva e acessível e é recomendado aos pesquisadores interessados no tema.

RECEBIDA EM: 17/10/2015

APROVADA EM: 16/02/2015



A Universidade Federal do Paraná instituiu o Sistema Eletrônico de Revistas (**SER**), abrindo um importante canal de interação entre usuários e a comunidade científica. Neste espaço estão listadas as Revistas Técnico-Científicas publicadas com recursos próprios ou com recursos do programa de apoio à publicação instituído pela UFPR.

O **SER** utiliza-se do *Open Journal System*, software livre e com protocolo internacional que permite a submissão de artigos e o acesso às revistas de qualquer parte do mundo. Nesse sistema já estão cadastradas 42 revistas da UFPR, abrangendo diversas áreas de conhecimento. O sistema pode ser acessado por **AUTORES**, para a submissão de trabalhos, **CONSULTORES**, para a avaliação dos trabalhos, **EDITORES**, para o gerenciamento do processo editorial e **USUÁRIOS**, interessados em acessar e obter **CÓPIAS** de artigos já publicados nas revistas.

A **SUBMISSÃO** de artigos é feita por meio eletrônico e o autor poderá fazer o **ACOMPANHAMENTO** do processo de **AVALIAÇÃO** por parte dos consultores até a editoração final do artigo. As **NORMAS** de publicação e demais instruções, bem como os endereços dos editores são encontrados nas páginas de cada revista.

O trabalho de editoração de algumas revistas (*Boletim Paranaense de Geociências, Desenvolvimento e Meio Ambiente, Educar em Revista, Extensão em Foco, História: Questões & Debates, Revista de Economia e Revista Letras*) é supervisionado pela **EDITORIA UFPR**, que conta com corpo editorial especializado que se ocupa da revisão final dos volumes de seus respectivos periódicos, dentro dos padrões estabelecidos pela Editora. Fimdo o processo de editoração, uma cópia (pdf) dos artigos é disponibilizada

em meio digital, dentro do Sistema SER, enquanto outra segue para impressão nas gráficas determinadas para cada publicação.

Para submeter um trabalho pela primeira vez será, antes, necessário entrar em **CADASTRO**. Uma vez cadastrado, abre-se uma caixa de diálogo indicando os passos a serem seguidos para o processo de submissão do artigo. Desejando apenas consultar trabalhos já publicados, basta acessar **ARQUIVOS** e obter o artigo desejado.

O **SER** oferece ainda o **Public Knowledge Project**, poderosa ferramenta de pesquisa, com acessibilidade global. Para fazer a busca por um tema de seu interesse utilizando essa ferramenta basta clicar em PKP e, em seguida, digitar uma palavra-chave na caixa de diálogo. Com isso você acessará artigos sobre o tema de seu interesse publicados em diversas partes do mundo.

Universidade Federal do Paraná
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PRPPG)
Rua Dr. Faivre, 405, Ed. D. Pedro II, 1º andar, Centro
80060-140 – Curitiba – Paraná – Brasil
Tel.: (41) 3360-5405/ Fax: (41) 3360-5113
prppg@ufpr.br
ser@ufpr.br

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

A revista *História: Questões & Debates* é uma publicação da Associação Paranaense de História (APAH) e do Programa de Pós-Graduação em História (PGHIS) da Universidade Federal do Paraná. Trata-se de uma publicação voltada para a História como conhecimento, pesquisa e instrumento de educação. A revista preocupa-se também com as relações da História com as demais ciências e com o valor que a sociedade lhe atribui. É organizada a partir de dossiês temáticos e sessões de tema livre no campo da História, Historiografia e afins, e aceita trabalhos sob a forma de artigos, entrevistas, resenhas de livros e transcrições comentadas de fontes.

Todos os trabalhos submetidos são encaminhados a dois avaliadores *ad hoc*; havendo conflito entre os pareceres, o trabalho é encaminhado a um terceiro avaliador. Os editores, com a aprovação do Conselho Editorial da Revista, reservam-se o direito de convidar autores ou de traduzir artigos considerados relevantes.

1. Para submeter um trabalho ao Conselho Editorial da Revista, deverá fazê-lo por intermédio do Sistema Eletrônico de Revistas da UFPR (SER). Caso ainda não esteja cadastrado, precisará criar login e senha de usuário. Acesse a página da Revista (<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/index>) e clique em “ACESSO”, na barra de menu superior. Uma nova página será aberta, na qual está localizado um *link* para cadastrar-se. Preencha os campos conforme solicitado e clique em “CADASTRAR”. Em seguida, receberá no e-mail informado uma mensagem com uma senha de acesso (que poderá ser alterada). Para o envio do artigo, ingresse como AUTOR e obterá todas as informações necessárias.
2. Os trabalhos não devem ser identificados: nome do autor, titulação, filiação institucional e endereço são inseridos diretamente no sistema.

3. Formato e extensão: os textos devem ser apresentados em “doc”, ou formato compatível; os artigos devem ter entre 15 e 20 páginas (formato A4, com margens iguais a 2 cm) e as resenhas, entre 3 e 5 páginas.
4. Fonte e espaçamento: utilizar a fonte *Times New Roman*, tamanho 12, com entrelinhas 1,5. As citações no texto devem estar entre aspas e as maiores que 3 (três) linhas devem ser destacadas em bloco, sem aspas, com recuo à esquerda de 2 cm, fonte *Times New Roman*, tamanho 10, com entrelinhas 1.
5. Resumo e palavras-chave: na página inicial, os artigos também devem apresentar um resumo com, no máximo, 250 palavras, acompanhado de sua versão em inglês (*Abstract*) e de três palavras-chave, com tradução para o inglês (*keywords*). Abaixo do título original, apresentar sua versão em inglês.
6. Caso a pesquisa tenha apoio financeiro de alguma instituição, esta deve ser mencionada em nota de rodapé inicial, identificada por asterisco (*).
7. As traduções devem vir acompanhadas da devida autorização do autor, cópia do original e referência bibliográfica completa (anexe os documentos por intermédio do sistema).
8. Não informe bibliografia ao final do texto. As referências bibliográficas e notas explicativas devem vir no rodapé, com numeração contínua.
 - a. Para livros e monografias no todo: SOBRENOME DO AUTOR, Prenome do autor. *Título em itálico*: subtítulo (se houver). Local de publicação: Editora, data, número de página(s) citada(s), se for o caso.
 - b. Capítulos em coletâneas: SOBRENOME DO AUTOR, Prenome do autor. Título do capítulo. In: SOBRENOME DO ORGANIZADOR, Prenome do organizador (Org.). *Título da coletânea em itálico*. Local de publicação: Editora, data, números das páginas inicial e final do capítulo, número de página(s) citada(s), se for o caso.
 - c. Para artigos em periódicos: SOBRENOME DO AUTOR, Prenome do autor. Título do artigo. *Título do*

- periódico em itálico.* Local de publicação, volume, número do fascículo, páginas inicial e final, data, número de página(s) citada(s), se for o caso.
9. Gráficos, tabelas e/ou ilustrações devem ser encaminhados em arquivos à parte, devidamente identificados, com títulos e legendas (anexe os arquivos por intermédio do sistema). No texto, devem ser indicados os locais das respectivas inserções.
10. Os originais não publicados não serão devolvidos. Os trabalhos deverão, obrigatoriamente, observar todos os itens acima, caso contrário, não terão a submissão aceita pelos Editores.

Endereço postal:

História: Questões & Debates
Rua General Carneiro, 460 – 6.^o andar
80060-150, Curitiba/PR
Tel.: +55 (41) 3360 5105
E-mail: hqd.ufpr@gmail.com