

Intelectuais negros e modernidade no Brasil

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães
Departamento de Sociologia, USP

1 - A modernidade negra¹

Modernidade, em sua origem, foi uma noção ocidental feita para pensar o Ocidente. Portanto, ela só pode ser compreendida em relação a outras noções, como *tradição* e *clássico*, pois foi cunhada em ruptura com essas últimas. A tradição do Ocidente, construída como herança greco-romana, toma impulso na Renascença, período em que a Europa nórdica e ocidental projeta-se para o mundo, conquistando outros povos e redefinindo-se a si mesma. Do ponto de vista social, a formação da Europa coincidiu com o estabelecimento de uma aristocracia; do ponto de vista ideológico, com a crença na idéia de civilização. Civilização significava o afastamento da sociedade aristocrática em relação às classes subalternas, ao mundo animal, semi-animal, ou bárbaro, através de rituais de sublimação e elevação espiritual, e do refinamento dos gostos e costumes, que se cristaliza num padrão único, de quietude, serenidade e harmonia (Elias 1985). Erigia-se, assim, uma barreira simbólica e cultural entre a elite dominante e o povo, por um lado, e entre a Europa e os povos de outros continentes, recém-integrados econômica e politicamente à área de poder europeu. Assim foram os períodos renascentista e neo-clássico.

Pois bem, a modernidade quebra com a linha de desenvolvimento clássico, porque introduz na civilização ocidental o gosto pela emoção, pelo movimento, pela revolução. Mais que isto, significa a expansão mesma da noção de civilização para além do Ocidente, incorporando elementos de outros povos e, no limite, incluindo esses mesmos povos enquanto criadores de civilização. A modernidade, tal como ocorreu, foi fruto do

¹ Versão anterior desse capítulo foi apresentada e discutida na Reunião da ANPOCS, Caxambu, outubro de 2002, no GT: Teoria social e Transformações Contemporâneas.

mal-estar da civilização europeia, de sua irracionalidade política, travestida em guerras continentais, cujos horrores culminam em 1914 e 1939.

A modernidade negra faz parte desse processo de uma maneira muito específica, caudatária da história dos contatos entre brancos e negros. Apesar da integração dos povos africanos ao universo dominado pelos europeus anteceder o sistema escravista implantado nas Américas, tal inclusão dava-se de modo não apenas subordinado, mas unilateral; a representação dos negros sendo construída e reproduzida pela mente, palavras e imagens dos brancos. Ao contrário, o processo modernizador que me interessa aqui é marcado por contatos, trocas e conflitos intensos. Grosso modo, tal processo desdobrou-se em quatro grandes épocas: (1) durante a escravidão de africanos e seu tráfico para as Américas; (2) durante o processo de integração dos negros às novas nacionalidades americanas, que se segue à abolição da escravidão; (3) durante a colonização da África pelos europeus e a subsequente formação de uma elite africana, seja nas metrópoles ocidentais, seja nessas colônias; (4) finalmente, a quarta época se inicia com o processo de descolonização da África e a construção de novas nacionalidades africanas.

A *modernidade negra*, nesse sentido, é o processo de inclusão cultural e simbólica dos negros à sociedade ocidental, mas, sob a palavra *negra* se escondem *personas* muito diversas: o escravo e o liberto das plantações; o africano, o crioulo, o mestiço e o mulato das sociedades coloniais americanas; o norte-americano, o latino-americano, o africano e o europeu do mundo ocidental pós-guerra. Ademais, a inclusão só tem sentido se pensada como processo que se desenrola no tempo. Quando precisamente começa a modernidade negra? De que inclusão se fala? Da política, ou seja, da igualdade de tratamento e de oportunidades? Da cultura, isto é, de formas autônomas de representação de si, no plano das artes e da mídia? Da ideologia, isto é, de discursos teóricos que organizam a experiência da vida social?

Para que essa modernidade se formasse foi preciso que os europeus desenvolvessem, primeiro, uma representação de si sob uma matriz mais inclusiva, o que só começa com o romantismo, quando o culto às origens deixa de se referir apenas ao panteão greco-romano, para permitir a infiltração de algum tipo de nativismo “bárbaro”. Mas foi

também preciso que os africanos e seus descendentes dominassem as línguas européias e gozassem de estatutos individuais e formais de liberdade e igualdade.

A formação do Haiti como nação negra, a partir de 1804, representou, sem dúvida, uma ruptura. O fato em si já seria um antecedente e condicionador maior das emancipações negras posteriores. Mas, para estas, e para o meu interesse neste texto, os anos marcantes foram 1848, quando se deu a emancipação dos escravos nas colônias francesas da América, por inspiração de Victor Schoelcher; 1863, quando foi decretada a abolição da escravidão nos Estados Unidos; 1888, o ano da abolição no Brasil; e 1896, quando Menelick II derrota os italianos na Abissínia e a Etiópia torna-se a primeira nação africana independente².

Portanto, a modernidade negra se inicia, de fato, com a abolição da escravatura, nos meados do século XIX. Significa, em termos bastante gerais, a incorporação dos negros ao Ocidente enquanto ocidentais civilizados, e acontece em dois tempos que às vezes coincidem, às vezes não: um primeiro, em que muda a representação dos negros pelos ocidentais, principalmente através da arte, fruto intelectual do mal-estar provocado pelas guerras e pelas lutas de classe na Europa; o segundo se inicia com a representação positiva de si, feita por negros para si e para os ocidentais.

Preparando a modernidade: os menestréis e a arte primitiva

No plano simbólico, a intensidade dos contatos rende frutos mais temporãs que no político. Desde o começo do século XIX, por exemplo, já tinham começado a ganhar audiência as apresentações de menestréis brancos, pintados de negro, satirizando o falar, o vestir, enfim a atitude do ser negro. Para Archer-Straw, essas apresentações eram um modo de perpetuar a diferença entre civilização e barbárie, através do expurgo de emoções incontroláveis:

“O menestrel de cara pintada de preto era um disfarce através do qual a América branca podia representar-se a si e rir de suas próprias ansiedades em torno do comportamento adequado às grandes expectativas que prometiam a democracia do ‘novo mundo’ e sua civilização. Era um papel subversivo, vulgar, preguiçoso

² Menelick é sucedido por Sélassié I, o Ras Tafari, em 1928, quando a Etiópia se filia à Liga das Nações.

e sem decoro, que provia um escape para responsabilidades pessoais e culturais.” (Archer-Straw 2000: 40).

No entanto, parece importante o fato de que, de 1840 em diante, alguns negros americanos tenham passado a fazer *minstrel shows* em Paris. Parece legítimo, inclusive, se perguntar até que ponto esses menestréis não passaram a representar também, para os negros, a aceitação pública de uma humanidade estúpida e animalesca, exposta, outrora, acusatoriamente, sem piedade, pelos brancos, e agora exibidos profissionalmente por eles mesmos. Exposição não de sua natureza íntima, mas apenas de um lado seu, tão despido de razão quanto o de qualquer outro ser humano.

O fato, porém, é que essa incipiente e precoce representação de si por si era por demais caricata, não modificando a imagem do negro, já consolidada, de incivilidade e mesmo animalidade. A prova disso está no fato de que a aventura colonial europeia na África acaba por trazer o negro, no mesmo período, para o proscênio do mundo do espetáculo e do *show business* que, entre 1878 e 1912, era composto, principalmente, pelas grandes exposições coloniais, pelas exibições duradouras de tribos africanas no Jardin Zoologique d'Acclimatation, pelas revistas do Folies Bergère, pela exposição da Vênus Hotentote pelas capitais europeias, etc. (Silatsa 1981 ; Badou 2000 ; Bancel, Blanchard et Lemaire 2000)

Mas, ao lado da representação negativa do negro pelo branco, faz-se também sua representação positiva, principalmente nas artes mais aristocráticas e refinadas. Pioneira dessa representação positiva é a transformação da mulher negra em refinado objeto do desejo masculino, antecipando os tempos modernos, como acontece com a Vênus negra de Baudelaire, presente em nada menos que treze poemas das *Flores do Mal*, de 1835³. Vênus que também pontua em Mallarmé, em 1890, mas que só sairá do círculo restrito das elites para ganhar o espetáculo de massa em 1925, com Joséphine Baker, primeiro no

³ O biógrafo Henri Troyat, (1994 : 115), dirá da relação de Baudelaire com Jeanne Duval, a musa negra : “Com [ela], Baudelaire tem certeza de se singularizar em verdadeiro dândi a desafiar a opinião dos filisteus. E mais, desfrutar a alegria perversa de esfregar a pele clara contra esta pele africana. Acasalando-se fora de sua raça, livrar-se de todos os preconceitos caros à Aupick e assemelhados. Transgredir as leis da burguesia imbecil e mergulhar nas volúpias da negação”. Os poemas são « Parfum exotique », « La Chevelure », « Je t'adore... », « Sed non satiata », « Avec ses vêtements... », « Le Serpent qui danse », « Une Charogne », « De Profundis clamavi », « Le Vampire », « Remords posthume », « Le Chat », « Le Possédé », « Un Fantôme », « Je te donne ces vers... », « Les Bijoux », « Le Léthé », e « Chanson d'après-midi. ».

teatro dos Champs Elisées, e estrelando os filmes “Zou-Zou” e “Princesa Tan-Tan”, nos 1930.

Quadro 1: A vênus negra de Mallarmé - 1890

Uma negra que algum duende mau desperta
 Quer dar a uma criança triste acres sabores
 E criminosos sob a veste descoberta,
 A glutona se apresta a arditos labores:

A seu ventre compara alacre duas tetas
 E, bem alto, onde a mão não se pode trazer,
 Atira o choque obscuro das botinas pretas
 Assim corno uma língua inóbil ao prazer.

Contra aquela nudez tímida de gazela
 Que treme, sobre o dorso qual louco elefante
 Recostada ela espera e a si mesma zela,
 Rindo com dentes inocentes à infante.

E em suas pernas onde a vítima se aninha,
 Erguendo sob a crina a pele negra aberta,
 Insinua o céu torvo dessa boca experta,
 Pálida e rosa como uma concha marinha.

Fonte: Mallarmé (1974), tradução de Augusto de Campos.

Entretanto, o interesse da vanguarda artística europeia e americana pela estatuária africana e pela chamada arte primitiva em geral se fixa apenas na segunda década do século XX. Tal positividade parece advir, conforme a interpretação prevalecente, do mal-estar europeu com os limites de sua civilização, i.é, com o modo estreito como foi imaginada a sua diferença em relação à natureza e aos demais povos do mundo. Ela indica que os artistas europeus faziam já, com o negro, um outro tipo de projeção, aquele em que *o outro* espelha um lado seu, valorizado e reprimido: a espontaneidade das emoções e das formas desprovidas de rigidez.

Em 1914, Marius de Zayas e Alfred Stieglitz organizam na Galeria Stieglitz, em New York, a primeira exposição pública da estatuária africana, associado-a à arte moderna (*Statuary in wood by African Savages: the root of Modern Art*). Em 1916, Paul Guillaume, organiza em Paris a *Exposition d'art nègre* e, em seguida, uma outra,

reunindo a vanguarda parisiense e a “arte negra”: *Lyre et Palette (Kisling, Matisse, Modigliani, Ortiz de Zarate, Picasso, sculptures nègres)*.

Jean Cocteau, em 1917, escreve em *Soirées de Paris*: “A arte negra não é aparentada aos clarões enganadores da infância ou da loucura, mas aos estilos mais nobres da civilização humana” (Abramovic e Hergott 2000:38). O evolucionismo parece, portanto, sepulto.

Em 1919, o mesmo Paul Guillaume organiza uma *Fête Nègre* no Théâtre des Champs Élysées, em que “recitaram-se versos, tocou-se música, dançou-se ‘temas negros’ criados ‘a partir de lendas antigas’ por Cendrars” (Abramovic e Hergott 2000:42). Dois anos depois, Cendrars lança a sua *Anthologie Nègre*, pelas Éditions de la Sirène, em Paris e, em 1923, Léger encena o espetáculo *La création du monde*, cujo cenário é inspirado nas máscaras africanas. As exposições de “arte negra”, “arte africana” e “arte primitiva” tornaram-se rotineiras; seu valor artístico passou a ser inquestionável, até que finalmente, em 1934, tal reconhecimento se completa com a primeira exposição de arte africana (*African Negro Art*) num museu de arte contemporânea, o Museum of Modern Art, de New York.

Certamente já não havia racismo nesses meios refinados, ainda que o racismo permanecesse implícito, como aponta Archer-Shaw (2000: 94).

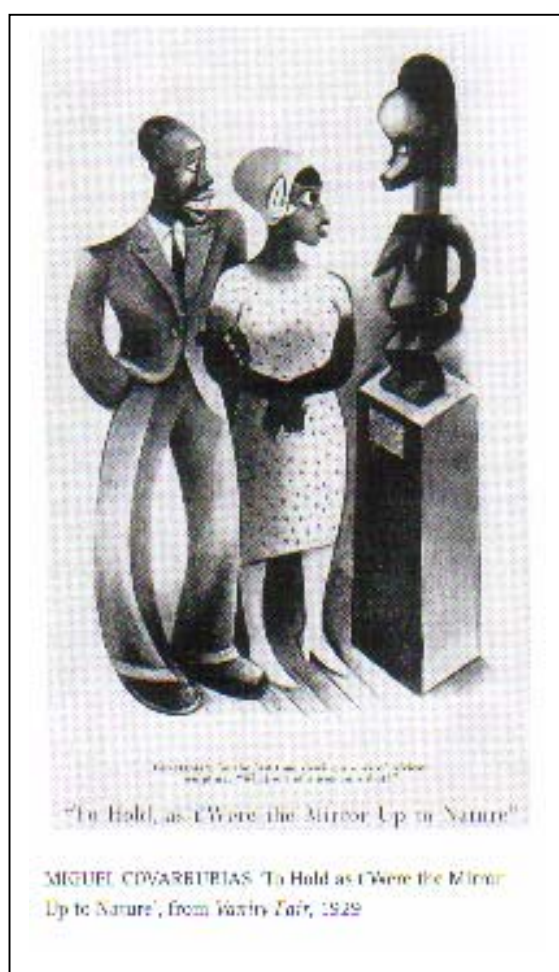
“ [A negrofilia] foi uma inversão que refletia a mudança de status dos negros em relação aos brancos, a qual sugeria que eles poderiam recuperar e revitalizar a cultura européia. Havia também uma preocupação particular com a autenticidade cultural negra. De modo turvo e ingênuo, achava-se que quanto mais próximo estivesse de sua origem Africana, maior o seu poder e sua força. Assim, no interior mesmo do pensamento branco liberal, os mitos racistas se perpetuavam”.

Mas, frise-se uma vez mais, até os anos 1920, a representação é de brancos sobre negros, ainda que no mundo do espetáculo comecem a despontar alguns negros livres e que, no mundo das artes, ocasionalmente seja integrado um mulato talentoso, como Alexandre Dumas (1802-1870) ou o nosso Machado de Assis (1839-1908).

Isso começa a mudar apenas quando os negros passam a ser incorporados em massa ao mundo do espetáculo, ou seja, às revistas do Folie Bergère, aos musicais da Broadway, aos salões de *charleston* e às casas de jazz do Harlem, Paris e Londres. É nesse período que se populariza a figura marcante, tão bem representada por Miguel Covarrubias, do

“novo negro”. De certo modo, o “novo negro” representado por Covarrubias é o negro comum, integrado agora à sociedade de classes americana, seja como trabalhador, seja como pequena classe média. No referido cartum de Covarrubias, um negro se espanta diante da figura feminina representada pela estatueta africana, do mesmo modo que se espantariam os brancos de sua classe diante de uma escultura de Picasso: “Que espécie de mulher é essa?”, pergunta ele a sua companheira.

Quadro 2 – Miguel Covarrubias – The New Negro



Fonte: (Archer-Shaw 2000).

A graça da charge, para os brancos, é que ambos são “cultura negra”, tanto a estatueta, quanto o “novo negro”.

Mas o “novo negro” é também, e principalmente, o intelectual negro americano, que se notabiliza no Harlem e inventa para si a Harlem Renaissance. São políticos, poetas, escritores, pintores e escritores, além de músicos, que, nos anos seguintes, transformarão Paris em santuário de tolerância racial, enquanto alimentam internamente a resistência à segregação.

Como já disse, o que constitui a civilização ocidental como oposta às demais, abrindo as portas para o racismo, é o repúdio à emoção e a negação do animal interior, ameaçador e tenebroso. Isso significou a animalização do Outro, como sugere Derrida (2002):

“[Adorno] reprova, sobretudo, a Kant, que ele tanto respeita de um outro ponto de vista, o fato deste não deixar lugar, no seu conceito de dignidade (*Würde*), e de autonomia do homem, a nenhuma compaixão (*Mitleid*), entre o homem e o animal. Nada mais odioso (*verhasster*) ao homem kantiano, diz Adorno, que a lembrança da semelhança ou da afinidade entre o homem e animal.”

A modernidade negra é também, de certo modo, a negação da filosofia kantiana, que buscava afastar o ser humano do reino animal e bárbaro, reconstruindo a humanidade européia por oposição a todas as demais sociedades humanas. Aceitar como modernos os negros, que eram considerados o primeiro degrau da escada da evolução, significou assim a revalorização das emoções, impregnada da filosofia de Nietzsche.

No mesmo diapasão, Phylis Rose irá dizer, com razão, que a aceitação acalorada de Joséphine Baker, na Paris dos 1925, não significou o fim da visão racista do negro como animal, mas significou que tal animal, longe de ameaçador, passou a ser visto como rítmico, musical e divertido. Leia-se a longa descrição, feita por ela, da entrada em cena de Joséphine Baker no *Théâtre des Champs Élysées*, em 1925:

“O público já tinha sido conquistado por tanta energia e alegria quando Baker entrou em cena – uma entrada de palhaço. Como uma criatura estranha, vinda de outro mundo, ela andava, ou melhor, bamboleava, os joelhos afastados e dobrados, o estômago retraído, o corpo contraído. Parecia mais um animal que um ser humano, um cruzamento curioso de canguru, ciclista e metralhadora. Vestia uma camisa rasgada e um *short* em farrapos. Sua boca estava fartamente pintada, caricaturando os lábios de negro. A cor de sua pele mais se assemelhava a da banana. Seus cabelos, além de cortados curtos, pareciam colados ao crânio com caviar. Subitamente, ela fez uma careta, ficou estrábica, encheu as bochechas de ar e passou a emitir ruídos impróprios em tonalidades altíssimas. Depois, afastou uma perna da outra, movendo braços e pernas como se estivessem desarticuladas. Tremia, fremia, ondulava como uma serpente. Não dava ares de acompanhar o

ritmo da música: esta é que parecia brotar de seu corpo. Para terminar, deixou a cena de quatro, as pernas rígidas, o traseiro mais alto que a cabeça, tal qual uma girafa desengonçada. Mas tão logo saía, voltava. Seus movimentos eram tão rápidos que ninguém tinha tempo de entender o que se passava. “É um homem ou uma mulher?”, as pessoas se perguntavam. É horrorosa ou bela? Negra ou branca? Ela era a própria ambiguidade, o bizarro. De tão extravagante, tinha algo de inatingível, mais próximo do ectoplasma que da dançarina. Revelava a todos possibilidades insuspeitadas. O animal que se abriga em todos nós já não era tenebroso, atormentado, feroz. Era naturalmente amável, cheio de vida, mais sexy do que sensual e, acima de tudo, divertido” (Rose 1990: 37-38).

Joséphine Baker é contemporânea de Alain Locke, Langston Hughes e DuBois, seja em termos cronológicos, seja em termos constitutivos do que virá a ser a “cultura negra” no Ocidente. Eles representam a vertente norte-americana dessa “cultura”, enquanto a vertente “africana” e “franco-antilhana” começaria a sua gestação, um pouco depois, na mesma Paris, através de jovens estudantes antilhanos, como Aimée Césaire e René Menil, ou senegaleses, como Léopold Sédhogo e Chiant Diop.

Na verdade, podemos, grosso modo, seguir três trilhas diferentes para essa modernidade: a norte-americana, cuja primeira contração foi o *New Negro Movement* (ou *Harlem Renaissance*); a franco-africana, que tem também início nos anos 1920, mas se consolida apenas nos 1940; e a latino-americana, que também se inicia nos 1920 e se cristaliza no pós-guerra.

É interessante deixar registrado os principais passos intelectuais e artísticos dessa modernidade negra.

O primeiro desses passos é a outorga do Prix Goncourt, em 1921, ao antilhano René Maran, com *Batouala*, primeiro romance “verdadeiramente negro”, nas palavras de Sédhogo (1964). No mesmo ano, estréia *Shuffle Along*, primeiro *all-black* musical da Broadway, escrito por Flournoy Miller e Aubrey Lyles, com músicas de Eubie Blake e Noble Sissle, estrelando Adelaide Hall, Florence Mills, Josephine Baker e Paul Robeson. Dois anos depois, em 1923, Jean Toomer publica *Cane*, primeiro romance do *New Negro*; em 1925, Joséphine Baker estréia em Paris em *La Revue nègre*, Théâtre des Champs Élysées e, em 1929, Claude McKay publica *Banjo*, em New York. Em 1931, aparece em Paris a revista bilingüe *Revue du Monde Noir – The Review of the Black World*, editada pelas irmãs martiniquenses Nardal, na qual colaboraram intelectuais negros ligados ao

Harlem Renaissance (Langston Hughes, Alan Locke, Countee Cullen, Claude McKay), além de franceses, africanos e antilhanos. No ano seguinte, 1932, um grupo de estudantes martiniquenses, entre eles René Mênil, publicam *Légitime défense*, que conhece apenas um número e, em 1935, Aimé Césaire funda a revista *L'Étudiant noir* (5 ou 6 números, dos quais não existem mais exemplares). Césaire escreve, entre 1936 e 1938, o *Cahier d'un retour au pays natal*, a pedra fundadora do movimento francês da negritude, cuja primeira versão aparece na revista *Volontés*, em 1939. Finalmente, em 1947, a revista da negritude, *Présence africaine*, é lançada em Paris, enquanto a primeira edição do *Cahier d'un retour au pays natal*, é publicada em Paris e New York.

No Brasil, em 1915, aparece o *Menelick*, primeiro jornal negro brasileiro, “órgão mensal, noticioso, literário e crítico, dedicado aos homens de cor”. Essa imprensa ganha força, principalmente em São Paulo, influenciada, nos anos seguintes, pelas emergentes ideologias políticas racialistas européias, assim como pela militância negra norte-americana, culminando com a criação da *Frente Negra Brasileira*, em 1931.

As várias modernidades negras

Os anos 1920 foram decisivos em termos de formação da modernidade negra na Europa e nas Américas. Três padrões são invariavelmente apontados pelos pesquisadores (Hoetink 1967 ; Harris 1964) das “relações raciais”: o padrão latino-americano das ex-colônias portuguesa e espanholas; o padrão norte-americano, das ex-colônias inglesas na América e no Caribe; e o padrão antilhano francês.

Nas Américas, em termos históricos e concretos, as identidades negras, nas ex-colônias espanholas e portuguesa, crescerão entrelaçadas às idéias de “mestiçagem”. Nas ex-colônias inglesas, tomarão a forma de subculturas negras em convergência com a vanguarda da cultura dominante, podendo, portanto, ser incorporadas à matriz da modernidade futura; tal movimento teve seu centro em New York, no interstício entre as duas guerras. No Caribe francês, a integração à nacionalidade francesa permitirá, por um lado, a integração completa de alguns mulatos, mas favorecerá, por outro, o desenvolvimento de identidades negras e *créoles* bastante específicas e conectadas às lutas de descolonização na África, tendo como centro Paris. Na África, apenas no 1940 e 1950 emergirão as nacionalidades pós-coloniais.

Mas, é preciso distinguir cada uma dessas formações em separado. O que se passa em cada nação européia, africana ou americana marca cada uma delas em particular e influencia o desenvolvimento histórico das demais. A temporalidade é diferente, assim como cada uma das imbricações culturais (Amselle 2001). Do mesmo modo, o que se passa na África durante a colonização e a descolonização é diferente em cada domínio colonial (francês, inglês ou português).

Na América Latina, tinha-se uma sociedade pós-colonial, dominada por uma minoria branca, bastante referida à Europa, e uma vasta população de mestiços, negros e indígenas, vivendo às margens dessa modernidade. Vistas como negras pelos europeus e vendo-se a si mesmas como brancas, tais nações viviam em permanente crise de auto-estima. De um modo geral, o projeto que vingou nesses países (Brasil, México, Venezuela, Colômbia, Peru, Bolívia, Paraguai, etc.) foi de recriação da nação, incorporando como “popular”, as subculturas étnicas e raciais. José Vasconcelos, no México, Fernando Ortiz, em Cuba, e Gilberto Freyre, no Brasil, representam bem tal projeto nacional de mestiçagem, superando a visão pessimista e racista do século XIX. Uma boa parte das classes médias e das elites intelectuais desses países já eram mestiças e viviam o que Guerreiro Ramos chamará, mais tarde, de “patologia social do branco brasileiro”. A modernidade negra, nesses países, será, pois, em grande parte confundida e subsumida à modernidade nacional.

Nos Estados Unidos, como se sabe, a modernidade nasceu embalada por guerras. Ainda no século XIX, após a guerra civil, a reação branca à emancipação dos escravos e posterior igualdade de direitos entre brancos e negros foi a instituição de rígida segregação racial, sob a doutrina “iguais, mas separados”. Contra essa doutrina, ou radicalizando-a, nutriram-se as principais lideranças políticas afro-americanas: Booker Washington, DuBois, Garvey, entre outros. Mais tarde, ao fim da Primeira Guerra, quando os negros voltaram do combate pela liberdade, na Europa, a reação branca veio sob a forma de uma das piores ondas de linchamentos da história americana.

Os negros reagem a essa onda sob várias formas. Fortalecem as suas instituições políticas, como o NAACP, fundado em 1909, e educacionais, como as universidades negras, ou lutando por ingresso nas universidades brancas. Organizam Congressos Pan-Africanistas, o primeiro deles reunido em Paris (1919) sob a coordenação de DuBois.

Fundam igrejas milenaristas e nacionalistas, com a que Marcus Garvey estabelece no Harlem, em 1920. O espírito de beligerância e resistência marca esta modernidade, tão bem expressa pelo poeta Claude McKay, em 1919:

If we must die, let it not be like hogs
Hunted and penned in an inglorious spot,
While round us bark the mad and hungry dogs,
Making their mock at our accursed lot.
If we must die, O let us nobly die,
So that our precious blood may not be shed
In vain; then even the monsters we defy
Shall be constrained to honor us through dead!
O kinsmen! we must meet the common foe!
Though far outnumbered let us show us brave,
And for their thousand blows deal one deathblow!
What though before us lies the open grave?
Like men we'll face the murderous, cowardly pack,
Pressed to the wall, dying, but fighting back!⁴

Sintomático que tanto Garvey, quanto McKay fossem jamaicanos, como a sinalizar que o mundo anglo-saxônico (fosse caribenho ou continental) seguia junto o mesmo caminho. O Harlem Renaissance não podia ser uma festa mestiça: ainda que respaldado por um incipiente mercado consumidor composto por “novos negros”, foi principalmente um negócio entre artistas negros e suas audiências brancas, até mesmo no mais popular de todos os templos do renascimento, o *Cotton Club*, no Harlem, onde Ethel Waters, Duke Ellington e Louis Armstrong se apresentavam. Não é de estranhar que o *New Negro Movement* tenha tomado rapidamente o rumo do exílio, da contracultura, do nacionalismo étnico ou da revolução política (Stovall 1996; Fabre 1999). Mas, a segregação social do negro significou também a busca de uma estética “propriamente negra”, ou seja, uma forma de integração superior, nem subordinada, nem imitativa, como se pode ver por uma carta-manifesto do pintor Aaron Douglas, endereçada ao poeta

⁴ “Se devemos morrer, que não seja como porcos/Acuados e abatidos num canto inglório,/Enquanto ladram e nos ameaçam os cães furiosos e famintos,/ Zombando de nosso destino amaldiçoado./ Se devemos morrer, que seja de modo glorioso,/ que nosso sangue precioso não seja derramado/ Em vão; para que mesmo os monstros que desafiamos/ Sejam obrigados a nos honrar através da morte!/ Irmãos! Devemos combater o inimigo comum!/ Ainda que sozinhos e isolados, sejamos bravos!/ E para os mil golpes recebidos, tenhamos um golpe mortal!/ Diante de nós jaz apenas o túmulo aberto!/ Como homens, vamos encarar o destino assassino e covarde, / Espremido à parede, morrendo, mas lutando.”

Langston Hughes, datada provavelmente de 1921 (Quadro 3). Tal estética será plenamente incorporada ao ocidente enquanto “cultura negra”.

Nas Antilhas francesas, ao contrário, se dará o choque entre as duas atitudes já descritas. De um lado, a influência norte-americana e o reconhecimento francês de uma cultura propriamente negra, de origem africana; de outro, a tradição republicana de não discriminação e de integração pacífica dos povos conquistados à cultura francesa, que remonta a Victor Schoelcher. A incorporação de mestiços à vida cultural e social francesa, como já vimos, data da metade do século XIX, o que retardou sensivelmente o surgimento de uma negritude francófona. Ao contrário, a cultura negra será exibida em Paris, até os 1940, como uma cultura de negros americanos e africanos.

Quadro 3: Carta de Aaron Douglas a Langston Hughes (1921?)

Seu problema Langston, meu problema; não, nosso problema é conceber, desenvolver, estabelecer uma outra arte. Não arte branca pintada de negra... Vamos livrar as mãos e mergulhá-las dentro, bem dentro, através do riso, da dor, do sofrimento, através da esperança, do desapontamento, nas profundezas da alma de nosso povo e trazer de lá a matéria crua, rústica, negligenciada. Então vamos cantar isso, dançar isso, escrever isso, pintar isso. Façamos o impossível. Criemos algo transcendentalmente material, misticamente objetivo. Telúrico, espiritualmente telúrico. Dinâmico.

Fonte: *Rhapsodies in Black – Music and Works from the Harlem Renaissance*, Los Angeles, Rhino Entertainment Co., 2000, p. 64)

Na Paris dos anos 1940, a *négritude* será, antes de tudo, um ato de aceitação de si, por parte dos negros, crioulos e mulatos, impulsionadas pelas ideologias literárias, científicas e filosóficas do momento: o surrealismo, a psicanálise, o marxismo, o existencialismo. É nesse sentido que deve ser lida a repetição histórica da humilhação, a rememoração da afronta, o mergulho na iniquidade e a descoberta da grandeza, expressos no *Cahier d'un retour au pays natal*, de Aimé Césaire. Por parte dos brancos, a *négritude* representou a aceitação da singular humanidade dos negros, reconstruída através da inovação artística, para além da representação teológica da maldição de Can ou da

rationale científica de diferença biológica irreduzível. Para uns e para outros, refinamento do espírito, no único plano em que ele é igual: na diferença. Reencontro anunciado na explosão modernista: pela pintura cubista, pela poesia surrealista, pelo jazz, pelo *show business* da Broadway e da Folies Bergère.

Mas, tal modernidade veio também envolta, de início, em prosa política pobre, na velha linguagem do romantismo de Leo Frobenius (1936). O eurocentrismo, ou seja, a construção do Ocidente enquanto civilização que se inicia na Grécia e é apropriada por Roma, transmuta-se em afrocentrismo, reconstrução histórica que retrocede as origens do Ocidente ao Egito e à Etiópia. A apologia do ritmo e da emoção, que seriam característicos dos negros, significa a esperança de regeneração para uma civilização que se acredita ameaçada pela racionalidade e pela limitação moral excessivas. Mas, não irá demorar para que tal discurso racialista seja aos poucos contaminado pela psicanálise de Freud, pelo socialismo de Marx e pelo existencialismo de Sartre.

No Brasil, a integração dos mulatos à vida nacional antecedeu a abolição da escravidão, tendo início ainda no século XIX. A modernidade dos 1920, portanto, não chegou embrulhada como nacionalismo negro, ainda que viesse envolta em certa xenofobia. Pode-se mesmo perguntar porque teve origem um movimento social negro no Brasil, no século XX, já que a integração parecia tão pouco conflituosa. A resposta deve listar vários fatores, entre eles, a permanência de fortes preconceitos étnicos e de cor, nutridos por diferenças culturais, mas, principalmente, de desigualdades de oportunidades de vida entre negros e brancos. Mas, talvez, o principal fator desencadeador da consciência de raça entre os negros brasileiros tenha sido simplesmente o sentimento étnico nutrido pelos imigrantes europeus do final do século XIX e começo do século XX e o recrudescimento do racismo europeu entre 1920 e 1939. Ou seja, a consciência de raça talvez tenha sido mais uma reação a esses sentimentos, que uma forma alternativa de nacionalismo. Não por acaso foi em São Paulo, onde a imigração estrangeira foi mais importante, que a consciência negra floresceu com maior vigor, tomando a forma xenófoba.

Aliás, a própria palavra “negro”, para significar pretos e mestiços de cor escura, passa a ser usada pelos ideólogos em substituição a “preto” ou “homens de cor” apenas em meados dos 1920. Mas, no Brasil, os negros se identificam como *brasileiros* e como

mestiços, não como africanos, porque querem se diferenciar dos estrangeiros, dos imigrantes recentes. Em grande parte esta atitude reflete o relativo isolamento internacional dos negros brasileiros. Mas tal isolamento teve motivações mais ideológicas que materiais, provocado menos por desconhecimento e mais por falta de interesses comuns. Os jornais negros brasileiros raramente reverberavam a ideologia e a arte negras dos Estados Unidos (o *New Negro Movement*). A descoberta da arte africana e primitiva, na Europa e nos Estados Unidos é noticiada superficialmente, apenas para mostrar aos leitores que o negro é valorizado e reconhecido, ou como argumento para negar a inferioridade do negro. Os poetas do *New Negro* passarão a ser conhecidos aqui apenas depois da guerra, junto com os poetas da *négritude*.

Nos anos 1920 e 1930, entre os negros brasileiros, o conhecimento do mundo americano é ainda superficial, trazido pela imprensa negra mais comercial. Du Bois e Garvey são citados apenas como responsáveis por visões diferentes de pan-africanismo, visto aqui como ideologia exótica, aceitável apenas para os negros americanos que, na visão deles, não podiam contar realmente com uma pátria americana. Mais importantes e valorizados pelos negros brasileiros serão os reis da Etiópia, Menelick II, que venceu os italianos, e o Rás Tafari, o futuro rei Salassié, que colocou seu país na Liga das Nações. Estes foram verdadeiros heróis.

Do mesmo modo, o diálogo com a vanguarda européia, no Brasil, será travado pela jovem elite intelectual do país (os modernistas), não pelos negros. A imprensa negra brasileira mantém diálogo apenas com a grande imprensa local e, como ela, noticia a violência do racismo americano como meio de valorizar a nossa tradição de tolerância e de convívio inter-racial. A assimilação à cultura nacional é o objetivo único da comunidade negra brasileira, como apontam os vários estudiosos da imprensa negra brasileira (Bastide 1983, Mitchell 1977, Ferrara 1981). A esse respeito, diz Ferrara (1981: 84), citando o jornal negro *O Getulino*:

“O ideal de identificação se acentua e se reforça, quando em 1924, final do primeiro período [da imprensa negra], vê-se na proposta de "fusão das raças", "a condição primordial da nacionalidade" e conclui: "Contrariar este ideal é falta de patriotismo; ferir e desmanchar esse anseio do país, é impedir a evolução formativa da nacionalidade, é crime, é perversidade, que só a ignorância em cousas da pátria, pode produzir" (*Getulino*, 1924- ano I , n. 32: 2/3) .”

Bastide (1983: 147) se refere à atividade intelectual (de etnogênese) dessa imprensa como produção de “de imagens d’Epinal, populares e fortemente coloridas, ingênuas e fortemente estandardizadas. Luiz Gama e Patrocínio, Henrique Dias e Cruz e Souza, os lutadores e os heróis, os santos e os artistas, as estrelas de cinema e os boxeadores invictos: é um desfile de todos os grandes homens de que se orgulha a raça e que recomeça todos os anos”. Ou seja, são os negros que conseguiram a integração, reconhecimento, admiração e consagração na sociedade brasileira ou americana.

A grande novidade, em 1931, com o surgimento da Frente Negra Brasileira, é que se consegue unir, pela primeira vez, as diversas organizações negras, ou pelo menos a maioria delas, em torno de uma organização comum, uma frente política. Certamente foi a idéia de “raça” que permitiu tal façanha. No entanto, a idéia de “raça” não vem do Harlem. Como disse, as idéias pan-africanistas de DuBois ou Garvey não encontravam aqui solo para medrar. A idéia de “raça”, ao contrário, vem do acotovelamento com os nacionalistas, os integralistas e com o racismo europeu. É desenvolvida segundo parâmetros inteiramente locais: “a raça brasileira”, por um lado, e a “raça ariana”, por outro.

Por isso a “cultura negra”, no Brasil, terá de esperar até os 1960 para firmar-se. Coube, ao contrário, ao povo negro-mestiço, assim como os intelectuais nacionalistas, produzir o que ficou conhecido como “cultura afro-brasileira”, para salientar justamente a sua originalidade nacional.

Modernidade tardia?

Impulsionada pela onda de ativismo político que marcou os anos 1980, a militância negra no Brasil tomou um rumo cada vez mais “racialista” e “africanista”, buscando redefinir como “negras”, i.e., “étnicas”, as práticas culturais que antes eram pensadas como “afro-brasileiras”, i.e., misturadas e mestiças. A argumentação utilizada muitas vezes por muitos militantes era a de que o povo negro brasileiro ganhava finalmente “consciência racial”. Ao contrário, muitos intelectuais, a pretexto de criticarem o “racialismo” dessa guinada, atribuíam-na à influência estrangeira, principalmente norte-americana. Ou seja, ficamos entre a teoria da consciência de raça e

a teoria do imperialismo cultural, ambas enraizadas no que antigamente se chamava de marxismo vulgar.

Contraponho-me a tal interpretação, que supõe uma noção “essencialista” e “substantivista” de cultura, argumentando que houve diferentes vias de modernidade negra, isto é, diferentes modos de inserção dos negros e de suas práticas culturais ao mundo moderno. A via brasileira foi apenas uma delas, construída em paralelo e em diálogo com as outras vias: a norte-americana e as caribenhas - anglo-saxônica, hispânica e francófona. A identidade negra brasileira foi, antes de tudo, uma construção política, de “frentes” e de ativismo antidiscriminatório, pouco reivindicando, até os anos 1970, a pertença a uma “cultura negra” ou “africana”.

Mas, se estamos certos em criticar a teoria da “tomada de consciência racial”, defendida por alguns militantes, como explicar que a partir dos 1970 os negros brasileiros venham dando essa guinada no sentido de se reconhecer pertencentes a uma diáspora africana, que se identifica por marcas culturais?

Algumas respostas a essa questão me parecem possíveis. A que me parece mais razoável é de que os problemas que conduziram à formação da identidade negra brasileira nos anos 1930, de modo paralelo à identidade nacional, tenham permanecido e, de certo modo, se aguçado. Esses fatores estão resumidos nas enormes desigualdades raciais, em termos de oportunidade de vida, entre brancos e negros. A diferença entre o processo de formação étnico-racial dos anos 1930 e dos anos 1970 – o primeiro voltado para o interior (reforço da nacionalidade brasileira) e o segundo voltado para o exterior (reforço das raízes africanas) - pode ser creditada, tanto às mudanças internacionais (maior circulação de idéias e, conseqüente maior proximidade entre os negros de todo o mundo; onipresença da cultura de massa, etc.), quanto internas (a crise da identidade nacional brasileira, trazida pela derrocada do sistema de “substituição de importações” do pós-guerra, e do seu relativo isolamento cultural).

Não acredito, portanto, na idéia de uma modernidade tardia, mas, ao contrário, penso que é necessário caracterizar a singularidade da modernidade na América Latina e no Brasil.

2 - Raça, Cultura e Identidade na Imprensa Negra de São Paulo e Rio de Janeiro, 1925-1950⁵

Falar de identidade negra envolve riscos, pois a expressão tanto revela quanto oculta. Revela, por exemplo, que de um modo geral aqueles que são considerados “negros”, “pretos”, “mulatos”, “pardos” etc. têm também um modo subjetivo de se autodenominar e partilhar com outros a diferença racial em relação aos grupos nacionalmente dominantes. Esconde, entretanto, que as formas de se identificar racialmente, assim como as estratégias de abrigar-se na nacionalidade brasileira, podem ser múltiplas.

Assim é que essas estratégias variam de acordo com a situação social dos indivíduos. Para o período que nos interessa, por exemplo, poderíamos dizer, grosso modo, que aqueles mais bem aquinhoados pela fortuna, por terem tido acesso à educação e experimentado uma socialização mais próxima das classes médias, enfatizaram a igualdade de direitos e a superação de diferenças raciais e culturais como principal meta a ser atingida pelo grupo; enquanto aqueles outros que se viram excluídos desses espaços mínimos de socialização (como o da educação formal) viram-se tentados a ter na valorização de sua própria “cultura” um dos poucos caminhos de integração.

Mas, como tais processos não são redutíveis apenas a escolhas e alternativas pessoais, é lícito supor que a formação social de cada área geográfica constranja de certo modo tais alternativas. Desse modo, podemos acrescentar que em São Paulo, em grande parte pela vontade política de seus dirigentes, formou-se mais cedo uma classe operária com identidade e cultura próprias, que suplantou numérica e politicamente as antigas classes de escravos, libertos e ingênuos, deslocando e marginalizando as suas expressões culturais. Na Bahia, ao contrário, a fraca industrialização, a força demográfica dos

⁵ A versão atual desse texto foi publicada em *Afro-Ásia*, e preparada durante estágio pós-doutoral no *Centre d'Études Africaines*, Paris, financiado pela CAPES, em fevereiro de 2003. Versões anteriores foram apresentadas e discutidas em três ocasiões: o seminário “Dominação, ocultamento e resistência: desvelamento das relações de raça, classe e gênero no Brasil”, organizado pelo *DCE-Livre da USP "Alexandre Vannucchi Leme"*, em 23 de setembro de 2002; palestra feita no *Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA*, em 1 de novembro de 2002 e a Oficina *Identidades em movimento: política e cotidiano no Brasil*, Berlim, *Ibero-Amerikanisches Institut Simon-Bolívar-Saal*, 4 e 5 de fevereiro de 2003.

descendentes de africanos, assim como a precariedade do sistema público de ensino, parecem ter servido para manter a opção de muitos negros pela preservação de sua tradição cultural como via de integração. Kim Bultler explora muito bem essa dicotomia entre um movimento social negro que, em São Paulo, mobiliza-se em torno da “raça” e um outro que, na Bahia, mobiliza a “cultura africana” (Butler 1998).

Neste capítulo, limito-me a explorar o caminho percorrido, em São Paulo e no Rio de Janeiro, pelos negros em busca da construção de suas identidades racial e cultural, sem tocar no modo como, em outros lugares, tais como na Bahia, deu-se tal percurso. Do mesmo modo, explorarei apenas o caminho traçado por “negros” escolarizados que faziam da expressão oral e escrita em português a sua arma de convencimento e liderança. Deixarei para outros a tarefa de explorar o modo como outros “negros”, com menor domínio da “cultura” brasileira, se expressavam e buscavam também se integrar em São Paulo ou em outros estados. Mesmo porque, como as diferentes vias de integração (a da identidade cultural e a da identidade racial, a das camadas médias e a das camadas populares) confluíram, contemporaneamente, para um mesmo leito, precisamos primeiro entender cada uma delas separadamente para compreender depois a sua confluência.

Ainda à guisa de introdução, algumas palavras sobre a metodologia de trabalho também se fazem necessárias. Para ser coerente com minha descrença em “raças” ou “culturas” abstratas, tomo essas palavras sem lhes emprestar qualquer significado prévio ou conceitual, mas buscando apenas os sentidos que lhes foram dados por um grupo social determinado a partir dos anos 1920 em São Paulo, e a partir de 1944 no Rio de Janeiro, grupo esse que passou a se autodenominar “negros” e “raça negra”. Ao não imputar conteúdos a esses termos que não sejam aqueles historicamente definidos pelos agentes sociais, quero evitar qualquer discussão sobre substâncias e essências apropriadas seja à “raça negra”, seja à “cultura negra”, seja à “identidade negra”, pois entendo que essa é uma tarefa política que não me cabe.

O texto baseia-se empiricamente sobre a leitura de uma coleção de jornais da chamada “imprensa negra paulista”, organizados no IEB, Instituto de Estudos Brasileiros da USP, por Michael Mitchel. Trata-se de um conjunto de sete jornais publicados entre 1916 e 1937 por associações, clubes e pessoas que são reivindicadas como pioneiras dos

movimentos negros brasileiros contemporâneos, ou seja, dos séculos XX e XXI. Além dessa coleção, utilizo o jornal *Quilombo*, publicado por Abdias do Nascimento no Rio de Janeiro entre 1948 e 1950.

O termo negro usado como marcador de identidade social

Não há dúvidas de que termos como “negro”, “preto”, “pardo”, “mulato”, “crioulo” foram cunhados originalmente pelos senhores, que se denominavam “brancos”, para designar aqueles que lhes eram subalternos.

Ensina-nos Manuela Carneiro da Cunha que, na primeira metade do século XIX, três dimensões intervinham para classificar internamente essa população [de libertos]: “a cor, a nacionalidade e a condição legal. A cor era *negra* ou *parda*: as gradações intermediárias, usadas eventualmente para descrever um indivíduo, não pareciam ser usadas para classificá-lo numa subclasse. Quanto à nacionalidade, era-se africano (com subdivisões étnicas não necessariamente usadas, mina, angola, etc.) ou crioulo, isto é, nascido no Brasil. Quanto à condição legal, enfim, era-se forro – isto é, liberto – ou ingênuo – isto é, nascido livre”. (Cunha 1985: 22)

João Reis (2000: 233; 2003: 23) registra, na primeira metade do século XIX, na Bahia, dois termos raciais principais: “preto”, que designa os africanos, e “crioulo”, que designa os negros nascidos no Brasil. Na segunda metade do século XIX, entretanto, na mesma província, a tendência é que o termo “preto” passe a abarcar igualmente a africanos e descendentes de africanos. “Negro” deixa então de designar a “cor” e passa, paulatinamente, a ter um significado racial e pejorativo.

Do mesmo modo, analisando a imprensa paulista do período abolicionista, Lilia Schwarcz (1987: 195-196) conclui que, em São Paulo, nos anos que antecederam a Abolição, cheios de fugas e revoltas de escravos, e de acirramento ideológico entre abolicionistas e escravistas, o termo “negro” ganhou uma conotação muito pejorativa, ao contrário de “preto” que adquire um significado mais neutro. A mesma autora reproduz texto do século passado em que a palavra “classe” é usada para referir-se a senhores e escravos (Schwarcz 1987: 186).

Hebe M. M. Castro⁶ parece concordar com Schwarcz, pois transcreve uma poesia satírica, publicada no jornal *O Monitor Campista* em 1888, a qual sugere que no pós-Abolição, “negro” estava ainda carregado de sentido ofensivo, referindo-se a “escravos”, enquanto “preto” era entendido como referência à cor e não à posição social:

[...] Fui ver *pretos* na cidade
 Que quisessem se alugar.
 Falei com esta humildade:
 – *Negros*, querem trabalhar?
 Olharam-me de soslaio.
 E um deles, feio, cambaio,
 Respondeu-me, arfando o peito:
 – *Negro*, não há mais, não:
 Nós tudo hoje é cidadão
 O branco que vá pro eito. (Castro 1995: 110)

Uso essas referências bibliográficas para deixar assente o seguinte: nos anos 1920 encontramos aqueles que são considerados pioneiros dos movimentos negros atuais referindo-se a si mesmos e construindo uma certa identidade social a partir de vocábulos, conceitos e idéias legados do passado. Chamam a si mesmos de “homens de cor” e “homens pretos”, e chamam seu coletivo de “classe”. A princípio, as palavras “raça” e “negro” são usadas por eles de maneira bastante distinta da que hoje é usada pelos ativistas negros.

O Menelick, jornal mais antigo da coleção, de 1916, rotula-se “orgam mensal, noticioso, literário e crítico, dedicado aos homens de cor”. Quando anuncia um concurso de beleza diz: “o concurso é, bem entendido, entre a ‘classe’” (1 de janeiro de 1916, p. 4), pondo aspas na palavra “classe”. *O Bandeirante* (1918) é “orgam mensal de defesa da classe dos homens de cor” (em editorial do mesmo ano, *Vencendo a encosta*, diz que “trabalha a bem dos interesses da classe dos homens pretos”) e, a partir de 1919, se torna “orgam de combate em prol do reerguimento geral da classe dos homens de cor”. *O Alfinete* (1918) é “dedicado aos homens de cor”. *A Liberdade* (1919) é, a princípio,

⁶ Devo essa referência a Surya Aaronovich Pombo de Barros. Ver sua monografia “Categorias raciais no Brasil do Século XIX”, apresentado como trabalho final do curso “Raça e Identidade Nacional: invenção e reinvenções do Brasil contemporâneo”, oferecido por mim em 2002 na Pós-graduação de Sociologia da USP.

“orgam dedicado à classe de cor, crítico, literário e noticioso”, e depois, em 1920, “orgam crítico, literário noticioso, dedicado à classe de cor”.⁷

Isso não significa que a expressão “raça negra” não seja utilizada por quem escreve nesses jornais, mas o fato é que a expressão tem o sentido biológico do século XIX, que não é reivindicado por esses grupos sociais, senão para marcar a inferioridade que lhes foi atribuída. Assim, por exemplo, encontramos no *Alfinete* (3 de setembro de 1918), as seguintes passagens:

“Nas leis psicológicas das evoluções dos povos, *o papel da raça negra*, embora seja inferior em alguns países como nos da África, é tão importante [...]. Luiz Gama, também de cor, trabalhou infatigavelmente *em defesa de sua classe* até o surgir, a 13 de maio de 1888, da aurora triunfal da nossa liberdade. Pois bem, desde esse dia, que devia abrir a senda para o primeiro passo de um futuro melhor, eis que *nossa raça* cai e desaparece insensivelmente no burburinho da civilização branca [...]. E no Brasil? Em tempos não remotos, existiram *homens de cor* verdadeiramente orgulhos de *sua classe*”. [itálicos meus]

A leitura desses trechos mostra claramente que “raça” é usada num sentido biológico, enquanto “classe” e “homens de cor” o são num sentido social. No entanto, aqui e ali, já aparece um significado de “raça” quase que sinônimo à “classe”, como nesse trecho tirado de *A Liberdade* (3 de agosto de 1919): “Que a data de 14 de julho corra paralela a de 13 de maio, data que *emancipou uma raça*, que, com o seu suor e o seu sangue, firmou o alicerce da grandeza e da riqueza dessa nossa Pátria imensa que se chama Brasil”. [itálicos meus]

Mas, o significado pejorativo e insultuoso do termo “negro”, assim como o significado peculiar com que a palavra “raça” é usualmente utilizada, ficam meridianamente estabelecidos no pequeno artigo que peço licença para citar na íntegra, publicado no *A Liberdade* de 28 de dezembro de 1919:

“Hypocrisia da cor
O leitor deve saber calcular o pesadelo que tem na palavra “despreso” é esta que acabrunha e persegue o infeliz *negro*, ou pessoa equivalente à classe; nós sabemos que a palavra *negro* é empregada como um pouco caso, ao passo que as pessoas educadas uzam da expressão “*morena*” o que admitto que seja pronunciada. O *preto* é despresado em todos os pontos de vista, mesmo em algumas sociedades

⁷ Toda as frases entre aspas são subtítulos dos jornais citados. Entre parênteses está o ano de sua fundação.

em que alguns escuros pensam ser claros; igualmente em muitos paizes, especialmente na terra da civilização, nos Estados Unidos; por que procurar ridicularizar o *preto*, quando elle também é uma criação de Deus? É um vivente como qualquer outro, si há alguns que procedem mal, isso há em todas as *cores*. Será provável que nesse mundo sem fim, só o *negro* é um ente desprezível, quase ao abandono dos seus próprios *iguais na raça*, como existe ou pretende existir em sociedades desta terra formado pelo conjunto dos *homens de cor*? Esquecem por ventura que todos morremos e teremos um só julgador e este não fará allusão á *cor*? Deixemos de *preconceitos de raças iguaes*, antes, procuremos chamar ao caminho da honra e do dever os transviados, para que possamos sahir desta utopia em que vivemos, mormente em um paiz rico e livre como o nosso, onde existe o preconceito é verdade, mas em sua maioria, na própria *raça dos azeviches*".
J.D. [itálicos meus]

Quero chamar a atenção para sete pontos da ideologia que costura esse pequeno trecho: primeiro, como já disse, o termo “negro” é considerado pejorativo e ofensivo, evitado nas relações interpessoais, não sendo reivindicado pelos “homens de cor”; segundo, a cor é reivindicada como o marcador objetivo, real, mas considerada pouco importante no julgamento do valor de alguém; terceiro, a “raça” é referida apenas para agrupar todos os descendentes de africanos, principalmente os mais claros, que são considerados os que manifestam maior preconceito; quarto, a expressão “preconceitos de raças iguais” e a palavra “utopia” e “hipocrisia” são usadas para se referir à situação brasileira. O seu sentido é revelador: a raça negra viveria na utopia, no preconceito de que as raças são iguais, sem atentar para sua desigualdade de situação material, cultural e social;⁸ quinto, os “transviados”, ou seja, os negros de moralidade duvidosa, são responsabilizados pelo estigma que pesa sobre a palavra “negro”, ainda que se considere incorreta tal generalização e que os “transviados” devam ser motivo da mobilização dos “iguais em raça”; sexto, a idéia de “raça”, portanto, é mobilizada para restabelecer igualdade entre, de um lado, os que ocasionalmente podem ser destratados como “negros” e são comumente referidos como “pretos” e “morenos” (esta vista como atenuando a diferença racial) e, do outro lado, os que se consideram hipocritamente brancos: a idéia de raça, portanto, não está sendo utilizada para mobilizar uma identidade social, mas para desfazê-la, para tornar iguais “brancos” e “de cor”, ambos descendentes

⁸ Esse mesmo sentido que a palavra “preconceito” tem no meio negro será comunicado, três décadas depois, a Roger Bastide e Florestan Fernandes. Ver Roger Bastide e Florestan Fernandes (1955: 123).

próximos ou longínquos da “raça”; sétimo, e finalmente, a palavra “cor” em “preconceito de cor” significa que o preconceito existe no seio da mesma raça (ou seja, dos que têm sangue africano): isto é, seriam precisamente os mais claros (que se consideram brancos) que discriminam e desprezam os mais escuros.

Esse último ponto fica mais explícito no trecho abaixo, publicado na mesma página do jornal referido anteriormente:

“O caso e a cousa é nada mais do que um preconceito [...] da cor. Ora, imaginem os leitores, entre elles os mulatos e mulatas, que fazem parte de uma sociedade ou grupo, um ou ambos os seus progenitores têm a pele da cor do azeviche; no auge do entusiasmo, um sócio mais branquinho, sem pensar no mal que possa advir, propõe que em tal festa só sejam admitidos mulatos e mulatas! Uma vez aprovada a proposta, tem esta de ser posta em execução. [...]

Matuto [o autor do artigo] foi sempre um dos que negaram os preconceitos nesse Brasil, e sou forçado a continuar a negá-lo, quanto a parte dos brancos, porque vemos a verdade, só temos um preconceito que é perigoso, e esse é imposto pelos próprios descendentes. Nos Estados Unidos da América do Norte a luta é do branco contra o preto, nos Estados Unidos do Brasil é do preto contra o preto!”

Não devemos nos esquecer, contudo, de que a constante acusação de preconceito, feita aos elementos mais claros da “raça”, é também uma estratégia discursiva, cujo objetivo é criar solidariedade e identidade entre todos os descendentes próximos ou longínquos de africanos, e que, portanto, implicitamente, a idéia de raça biológica está sendo mobilizada para tal objetivo. No entanto, essa estratégia fortalece, ao mesmo tempo, a representação dos brancos de que não existe preconceito no Brasil e que os problemas que os “negros” enfrentam são criados por eles mesmos, inclusive o preconceito.

Um novo sentido para “raça”, entretanto, começa a se generalizar a partir da década de 1920, junto com a autodenominação de “negros”. O que existia de negativo, inferior e insultuoso nessas palavras passa para o segundo plano para dar lugar à reivindicação de um sentido positivo e arregimentador. *A Liberdade*, um jornal muito atento ao movimento político dos negros americanos, foi talvez o primeiro a registrar a mudança que se operava. É provável, portanto, que a idéia de “raça histórica”, cunhada por Du Bois (1986), já começasse a exercer alguma influência sobre os brasileiros. Cito dois trechos desse jornal, em que “raça” já substitui o termo “classe”:

“Foi a 3 do corrente que completou mais um ano de existência o nosso distinto amigo e Redator-chefe, Gastão R. Silva. Bem quisera por estas colunas fazer a biografia da ilustre pessoa, cujos anos tão cheios de serviços prestados a *nossa raça*, quer nas sociedades assim como pelas colunas deste órgão [...]” (*A Liberdade*, São Paulo, 7 de março de 1920, p.1)

“A *nossa raça* precisa compreender que os bailes ali foram suspensos por sua causa: lembrem-se que lá existia um cartaz que dizia: Aqui não dança pretos! É bom evitar de frequentar esta casa, tão mal vista; deveis procurar outro lugar para divertirem-se, eu compreendo que, todo o homem que tem brio e vergonha passando por uma, outra não toma”. (*A Liberdade*, São Paulo, 9 de maio de 1920, p. 2)

Não sei o que se passa entre 1921 e 1923, pois não temos, na coleção, jornais publicados nesses anos, mas quando em 1924 aparecem o *Elite*, o *Clarim* e o *Auriverde*, os termos “negros” e “raça” já começam a designar o coletivo que antes fora designado preferencialmente por “homens de cor” e “classe”. Dou três exemplos, um de cada um desses jornais:

“Todos nós estamos convencidos de que mais *negros* no Brasil seria aumentar o infortúnio da *raça* infeliz.” (*Elite*, São Paulo, 20 janeiro de 1924, p. 1)

“Um dever urge, portanto: zelar pela *nossa raça*, em reuniões mais freqüentes, nas associações, além de se tratarem com seriedade dos interesses mais inadiáveis e palpantes. Relembremos, mais uma vez, que não temos união. Tratemos de conquistá-la. Assim, dentro em breve, seremos tão felizes como os *povos de outras raças*, que são respeitados e progressistas, mercê dos seus próprios esforços”. Moysés Cintra (*O Clarim*, São Paulo, 2 de março de 1924, p. 3)

“Toda a América, o Brasil inteiro pelo menos, daria uma força titânica *se todos os negros*, vindos da lama, saindo das plebes, surgindo das sociedades, descendo dos cenáculos, formassem num só conjunto, em torno de uma idéia só, numa resistência inconcebível poderiam plantar a árvore que amanhã, crescida, espalharia sombras na estrada tórrida aonde a legião vindoura da geração que surge encontraria um manancial de novas energias para seguir a jornada de fé em prol das causas nossas, mas muito nossas”. (*Auriverde*, São Paulo, 29 de abril de 1928, p. 1)

Termos como “classe” e “homens de cor” cairão paulatinamente em desuso para referir-se aos “negros”, seja na imprensa, seja nos movimentos que se designam como “negros”, mas “classe” sobreviverá até os nossos dias, com outro significado, para designar a ausência da idéia de “raça” no tratamento dado aos negros no Brasil. Mas, mesmo entre aqueles que nos anos 1920 começam a chamar-se de “negros”, a mudança é paulatina.

Em artigo intitulado “O verbo do preto”, José Correia Leite usa os termos “classe” e “raça” indistintamente, para referir-se à população negra (*O Clarim da Alvorada*, 1924, n.8, p.3). A palavra “negra”, no entanto, não é usada. Em outro artigo intitulado “A esmola” Leite fala da iminente criação em São Paulo de um partido político “exclusivamente de homens de cor” que se chamará Congresso da Mocidade dos Homens de Cor (*Clarim da Alvorada*, 1925, n. 16). No mesmo número 16, aparece a palavra “negro” e a expressão “raça negra” num artigo assinado por Booker T. Washington sobre os negros norte-americanos. No número 17, no último editorial do ano de 1925, aparece, estranhamente, a designação “preta” para um grupo que reúne do “preto retinto ao mulato claro, quase branco”. No artigo “Dominicaes”, assinado por Gervasio Moraes, aparece a referência aos negros brasileiros como “o elemento negro”, colado á idéia de raça: “A verdadeira liberdade do elemento negro começara a raiar no combate decisivo e leal, iluminando o analfabetismo, preparando uma geração nova para os novos embates que se hão de ferir nos recessos amplos da Democracia futura!”. Trata-se da primeira colaboração de Gervasio Moraes, que era diretor secretário do *Getulino*, de Campinas, junto com Lino Guedes.

Horácio Cunha, por outro lado, em seu artigo “Os homens pretos e a instrução”, usa “negro” para referir-se à raça e “preto” para referir-se aos indivíduos: “Que bella galeria de homens pretos que muito honram a raça negra e o Brasil!”

Raça e cultura

A evolução terminológica ocorrida no Brasil no modo de autodesignação dos negros é, em parte, caudatária da revolução identitária operada pelos negros em nível mundial que se estende do final do século XIX a meados do século XX. As bases ideológicas dessa revolução foram plantadas pela reapropriação e aproximação de dois

termos científicos: “raça”, conceito da biologia, resignificado para designar uma comunidade histórica e espiritual transnacional, e “cultura”, apropriado como um quase sinônimo do primeiro termo, para designar o conjunto de manifestações artísticas e materiais desse povo transnacional. “*Negroes*”, “*nègres*”, “negros”: foram essas as palavras escolhidas em inglês, francês e português, respectivamente, pela comunidade que se reivindicou parte deste povo, para designar a si mesma. No entanto, embora mundialmente “esse povo” trace suas raízes remontando à África, nem sempre, nas diversas nacionalidades adotadas, ele reivindicou uma cultura própria, negra ou africana. O caso extremo ocorre justamente no Brasil, onde só muito tardiamente os brasileiros negros, ou afro-brasileiros, reivindicaram-se produtores de uma “cultura negra”, de origem africana. Voltaremos a isso mais adiante. Por ora, é preciso dizer algumas palavras sobre o modo como “raça” e “cultura” são apropriados pelos intelectuais que se definem como negros.

O primeiro a teorizar sobre a “raça negra” dando-lhe um significado, não completamente biológico, próximo daquilo que será definido como “cultura” por Franz Boas, mas impregnado do pensamento romântico alemão, foi W. E. B. Du Bois, numa fala à *American Negro Academy*, de 1897, em que insistiu sobre a predominância dos traços espirituais e culturais sobre os traços físicos na definição das “raças” humanas. Diz Du Bois:

“Mas, enquanto diferenças raciais seguiram principalmente linhas físicas de raça, meras distinções físicas não podem definir ou explicar diferenças mais profundas, tais como a coesão e continuidade desses grupos. As diferenças mais profundas são espirituais, psíquicas, diferenças baseadas indubitavelmente no físico, mas que o transcendem infinitamente. As forças que unem as nações teutônicas são, pois, primeiro, sua identidade racial e o sangue comum; segundo, e mais importante, uma história comum, leis e religião comuns, hábitos similares de pensamento e uma luta consciente por certos ideais de vida.” (Du Bois 1986: 818)

O objetivo de Du Bois era advogar de modo preciso e claro uma evolução cultural autônoma e independente para os negros americanos. O que fica claro um pouco adiante na sua fala, quando diz:

“Por essa razão, a vanguarda do povo negro – os oito milhões de pessoas de sangue negro nos Estados Unidos da América – devem descobrir brevemente que se querem ocupar seu merecido lugar no carro do pan-negrismo, então seu destino não é a absorção pelos americanos brancos. Descobrir que, se na América está

para ser provado pela primeira vez no mundo moderno que os negros não são capazes apenas de desenvolver homens como Toussaint,⁹ o salvador, mas uma nação dotada de maravilhosas possibilidades de cultura, então seu destino não é uma imitação servil da cultura anglo-saxônica, mas uma robusta originalidade que deverá resolutamente seguir os ideais negros”. (Du Bois 1986: 818-819.)

A ambigüidade que existiria em todos os negros, a um só tempo parte da nação americana e da nação negra, negros e americanos, é desfeita por Du Bois nos seguintes termos:

“Somos americanos, não apenas por nascimento e cidadania, mas pelos nossos ideais políticos, nossa língua e nossa religião. Mais além disso não vai o nosso americanismo. A partir desse ponto, somos negros, membros de uma vasta raça histórica que desde a alvorada da criação tem adormecido, semi-desperta nas florestas escuras de sua África natal. Somos os primeiros frutos dessa nova nação, os arautos do preto de amanhã que está destinado a suavizar a brancura do presente teutônico. Somos o povo cujo sentido sutil da canção deu à América sua única música americana, seus únicos contos de fada americanos, seu único toque de compaixão e humor em meio à sua louca corrida plutocrática por dinheiro. Sendo o que somos, temos o dever de conservar nossos poderes físicos, nossos dotes intelectuais, nossos ideais espirituais – como uma raça devemos lutar através da organização racial, da solidariedade racial, da unidade racial, pela realização dessa humanidade mais ampla que livremente reconhece diferenças entre os homens, mas firmemente repudia as desigualdades em suas oportunidades de desenvolvimento”. (Du Bois 1986: 822)

A crença na existência de uma “cultura negra”, expressão da “alma negra”, é na verdade comum a americanos e europeus do final do século XIX e começo do século XX, crença que alimenta um sentimento profundo das diferenças entre brancos e negros, sentimento que será popularizado no mesmo período pela descoberta e valorização que os artistas cubistas e modernistas farão da “arte negra” e da “arte africana”. Nos Estados Unidos, no Caribe e na Europa a existência de uma “cultura negra” nunca foi seriamente posta em dúvida. Muito pelo contrário, ela serviu de justificativa para a luta em prol da emancipação política dos negros e alimentou o ideal nacionalista pan-africanista de muitos movimentos sociais.

⁹ Toussaint Louverture, líder da revolução escrava do Haiti em 1791.

Os negros brasileiros e a África

A posição dos “negros” brasileiros é muito diferente da dos norte-americanos, no que diz respeito ao modo de encarar a nacionalidade. Porque aqui, ao contrário de lá e mesmo do que acontecerá no mundo francófono, não haveria lugar para outro nacionalismo que não fosse o brasileiro, assim como não haveria lugar para outra cultura que não fosse a nacional. Os “homens de cor”, primeiro, os “negros”, em seguida, deixarão meridianamente claros a sua completa e integral adesão à pátria brasileira e seu afastamento cultural da África.

Mais que isso, a estratégia de integração nacional e de mobilidade social dos negros paulistanos, mesmo aqueles que passaram a se organizar politicamente em torno da “raça”, passava pela recusa dos valores culturais africanos, afro-brasileiros e populares e pela incorporação dos valores das elites brancas.

Para ilustrar o que eu estou dizendo, e antes de qualificar melhor meu argumento de modo a nele incluir o conceito de “afro-brasileiro”, que será popularizado nos anos 1930, nada melhor que começar com a citação do artigo “A África para os africanos”, publicado pelo *Getulino* em 1924, e recolhido por Miriam Ferrara:

“Que os negros norte-americanos digam lá em brados altissonantes que a África é para os africanos ainda vá. Que os negros norte americanos queiram immigrar para a região que serviu de berço aos seus avós, também tolera-se. É uma questão aliás justa, lá para eles, porquanto, como se sabe são repudiados da sociedade por um terrível e recíproco ódio de raça. Ora, podendo-se lavar os pés, na bacia que é lugar próprio, é asneira descer-se as ribeiras. Segundo doutrina de um ‘cara’ qualquer ‘yankee’ a América é para os americanos.

Nesta conta não entrou o negro, o chin, o nippon etc., ainda que nascidos ali. Deste, porém, o negro é o que mais é tido como indesejável. É naturalíssimo, portanto, que essa gente assim oficialmente repudiada trate de dar o fora da terra madrastra onde tiveram a felicidade de nascer. Que vá para a África, expulse, se puder, os donos daquela ‘pinóia’, banque o domador de feras, aprenda o idioma indígena, ou faça prevalecer o seu, vista uma tanga ou faça com que o preto indígena vista casaca e as pretinhas, também indígenas, usem pó de arroz e carmim, ou que as que vão metam-se em tangas... Tudo isso está muito bom, mas, que preto brasileiro pense em aderir a essa idéia, eu reputo o máximo de absurdo no mínimo de tolerância possível.

A África é para os africanos, meu nego. Foi para o teu bisavô cujos ossos, a esta hora à terra reverteram e em pó se tornaram. A África é para quem não teve o trabalho de cultivar e dar vitalidade a um imenso país como este. A África é para quem quiser, menos para nós, isto é, para os negros do Brasil que no Brasil

nasceram, criaram e multiplicaram. Nem por brincadeira, se pense que negro brasileiro faça alguma coisa que preste em África. /.../. O que faria em África essa minoria alfabetizada em meio a esse colosso de gente sem instrução? O que faria em África essa gente sem dinheiro? O que faria em África esse povo que passa a vida inteira a saracotear ao som de rouquenhãs sanfonas ou de desafinado *jazz-band*?/.../

Não seria melhor que tu fosses mais brasileiro, isto é, que tu fosses patriota em benefício desta terra bendita que te viu nascer, que te acolhe como mãe carinhosa, esta terra que é nossa /.../ é nossa já ouviu? Nossa porque fomos nós que a edificamos, nós que lhe demos tudo, até o sangue, para lhe garantir a integridade quando das invasões de estrangeiros.

O Brasil é para os brasileiros, que quer dizer é para os negros, já ouviu?/ ... / nós estamos em nossa casa”.¹⁰

O autor do artigo citado acima, sem nenhuma dúvida, está reagindo às influências que o pensamento de Marcus Garvey, pregador do retorno dos negros à África, começa a exercer, nos 1920, sobre alguns membros da comunidade negra brasileira. Sua agressividade mostra também que provavelmente as idéias de Garvey contagiavam perigosamente muitos, afastando-os do ideal nacionalista brasileiro. Mas não resta dúvida de que é esta última a via conscientemente escolhida pelos negros brasileiros. Para prová-lo, poderia repetir trechos e mais trechos retirados da imprensa negra. Mas a prova contundente, porque vem de um caso limite, que é a simpatia de muitos membros da Frente Negra Brasileira pela doutrina racial de Hitler, nos foi trazida há muito tempo por Roger Bastide, que recolheu o seguinte trecho publicado em *A Voz da Raça*:

“Que nos importa que Hitler não queira, na sua terra, o sangue negro! Isso mostra unicamente que a Alemanha Nova se orgulha da sua raça. Nós também, nós brasileiros, temos raça. Não queremos saber de arianos. Queremos o brasileiro negro e mestiço que nunca traiu nem trairá a Nação”.¹¹

Cultura afro-brasileira e cultura negra

Vimos que os negros brasileiros demoraram mais que os norte-americanos para se definirem “negros”. Tal defasagem aconteceu também com os negros do Caribe francês

¹⁰ Getulino, 1924, ano II, n. 64: 20/12, apud Ferrara (1986: 179-180).

¹¹ *A Voz da Raça*, I, 27, apud Bastide (1983:133).

ou espanhol e se deve provavelmente ao fato de que a política de integração levada a cabo pelas repúblicas francesa e brasileira, por exemplo, que produziu ideologias integracionistas do porte da de um Victor Schoelcher,¹² de um Joaquim Nabuco ou de um Gilberto Freyre, entre outros, foi uma via aceitável de integração para os “homens de cor” e para os “negros”. Como vimos, o movimento político dos negros se forma a partir de meados dos anos 1920 para reivindicar direitos e conseguir posições de poder na sociedade brasileira, mas um movimento cultural de identidade só irá se formar muito tempo depois.

Como sabemos, mesmo esse movimento político e a construção da identidade negra, que o pressupõe, encontraram fortes resistências por parte daqueles que, mesmo “pretos” ou “de cor”, avaliavam que o caminho da absorção na sociedade brasileira era razoavelmente desimpedido e mais fácil de trilhar que a via da construção, em separado, da identidade negra.

Ademais, no plano da cultura, o modernismo no Brasil, desde os anos 1920, seguiu em direção oposta ao que aconteceu com o *New Negro Movement* ou com a *Négritude*, ou seja, os artistas brasileiros, mesmo os “de cor”, incorporaram à expressão artística moderna e à cultura nacional os motivos negros como populares e mestiços, e propriamente brasileiros, justamente porque o movimento modernista, em suas diversas correntes regionais, se definiu como antropofagia ou sincretismo dos mais diversos aportes e influências.

No plano ideológico, por exemplo, o candomblé será definido, assim como tudo que poderia ter sido construído como “cultura negra” no Brasil, seja pelos antropólogos brancos, seja pelos antropólogos e intelectuais negros, como *afro-brasileiro*. Como diz Edison Carneiro, em *Os candomblés da Bahia*, num trecho reproduzido no jornal *Quilombo*: “O candomblé incorpora, funde e resume as várias religiões do negro africano e sobrevivências religiosas dos indígenas brasileiros, com muita coisa do catolicismo popular e do espiritismo”.(Carneiro 1950:3)

¹² O abolicionista Victor Schoelcher foi quem redigiu o decreto de 27 de abril de 1848, do Governo Provisório republicano francês, que extinguiu a escravidão nas colônias e possessões francesas.

O novo significado da “cultura negra” aparece apenas timidamente, sobretudo entre aqueles intelectuais mais próximos do mundo europeu, como o crítico literário Ironides Rodrigues quando, por exemplo, comenta Cruz e Souza:

“Viu este crítico inteligente [Carlos Dante de Moraes] que os profundos instintos musicais em Cruz e Souza, é o que há nele, de mais africano. Em muitos dos poemas do cantor de "Emparedado" há aquela sensualidade sádica muito própria do negro. Pode-se ouvir distintamente tantan, rascar de cordas, melodias graves, notas agudas, síncofes, pausas, ondulações como os cantos que a gente da senzala geme ao calor da lua”.¹³

Ou Abdias de Nascimento, quando apresenta seu jornal e diz:

“Nós saímos - vigorosa e altivamente - ao encontro de todos aqueles que acreditam, - com ingenuidade ou malícia -, que pretendemos criar um problema no país. A discriminação de cor e de raça no Brasil é uma questão de fato (Senador Hamilton Nogueira). Porém a luta de QUILOMBO não é especificamente contra os que negam os nossos direitos, não em especial para fazer lembrar ou conhecer ao próprio negro os seus direitos à vida e à cultura.

A cultura, com intuição e acentos africanos, a arte, poesia, pensamento, ficção, música, como expressão étnica do grupo brasileiro mais pigmentado, paulatinamente vai sendo relegada ao abandono, ridicularizada pelos líderes do "branqueamento", esquecendo-se esses "aristocratas" de que o pluralismo étnico, cultural, religioso e político dá vitalidade aos organismos nacionais, sendo o próprio sangue da democracia (Gilberto Freyre)”.¹⁴

Que a cultura é mestiça com “acentos africanos”, e não “negra”, fica explícito numa frase escrita dois anos depois pelo mesmo Abdias: “Em nosso país tudo tem a marca indisfarçável desse gostoso caldeamento de raças e o negro não tem nenhum interesse em perturbar a marcha natural dessa mestiçagem de sangue, cultura, religião, arte, civilização”.¹⁵

De modo ainda mais completo, apenas Gilberto Freyre (pasmem!!!) nos dá o exemplo mais próximo do que será reivindicado mais tarde, nos anos 1970, pelo movimento negro. Numa pequena nota, escrita especialmente para o *Quilombo* para comentar as apresentações de Katherine Dunhan no Brasil, sintomaticamente intitulada

¹³ *Quilombo*, nº 5 (1950), p. 4.

¹⁴ *Quilombo*, nº 1 (1948), p. 1.

¹⁵ *Quilombo*, nº 9 (1950), p. 5.

“A propósito da negritude”, como para marcar a grande influência que teve o movimento franco-africano entre nós, escreve Freyre:

“Conquistadores não devem ser considerados apenas os romanos, os hespanhóis, os portugueses, os holandeses, os franceses, os ingleses. Também os africanos. Grande parte do mundo moderno está colorida por sua presença. A presença de uma *cultura* que nunca desapareceu sob qualquer forma de pressão imperial. A presença do seu sangue que vem contribuindo pela mistura com outras *raças* para novas combinações de forma e de côr entre os homens. Novas expressões de beleza e de vigor humano.

A dança de Katherine Dunham e dos seus companheiros nos dá em sínteses admiráveis idéias da expressão e da profundidade dêste fato: o fato da presença do *africano* no mundo moderno como uma grande fôrça criadora”.¹⁶

Notem como Freyre usa o conceito de cultura de modo quase sinônimo ao de “raça”, à maneira de Du Bois, e como atribui a dança de uma negra americana, Katherine Dunham, à “presença do africano no mundo moderno”. Ou seja, a linguagem e as idéias que circulam no mundo estão na cabeça dos nossos intelectuais, brancos e negros. No entanto, se eles aceitam a idéia de que os norte-americanos e caribenhos fazem uma “cultura negra” e “africana”, rejeitam ainda peremptoriamente a idéia da existência de uma “cultura negra” no Brasil, definindo-a como “mestiça” ou, no máximo, afro-brasileira.¹⁷ Será preciso chegar aos anos 1960 para, na derrocada da democracia política brasileira, se passar também a reivindicar, não mais uma cultura afro-brasileira, mas, crescentemente, uma “cultura negra”, internacionalizada, que se constrói em diálogo íntimo com o que se passa nos Estados Unidos, no Caribe, na África e na Europa. É o que virá a ser o *Atlântico Negro*, de que nos fala Paul Gilroy (2000).

A cultura negra e o jornal *Quilombo*

O *Quilombo* (10 números, entre 1948 e 1950) é um jornal negro bastante diferente de seus antecessores por vários motivos. Primeiro, é um jornal que reúne, à maneira dos jornais negros americanos ou franceses da mesma época, intelectuais negros e brancos de

¹⁶ Gilberto Freyre, “A propósito de negritude”, *Quilombo*, nº 10 (1950), itálicos meus.

¹⁷ Diz Freyre em “A atitude brasileira”, *Quilombo*, nº 1 (1948), p. 7: “O comportamento dos brasileiros deve ser o de brasileiros, embora cada um possa e até deva conservar de sua cultura ou ‘raça’ materna valores que possam ser úteis, ao todo: à cultura mestiça, plural e complexa do Brasil. Inclusive os valores africanos.”

talento reconhecido. Segundo, porque abriga intelectuais das mais diversas procedências, mantendo vivo o diálogo intelectual com negros dos Estados Unidos, da França, do Caribe e da África. Terceiro, porque discute a música, o cinema, o teatro e a poesia feitos no Brasil por negros já inseridos no mercado artístico nacional, que tratam de temáticas que interessam aos negros. Ademais, publica e discute manifestações da então chamada ‘cultura afro-brasileira’, tais como o candomblé.

Uma das portas de entrada desse amplo e sólido arco de aliança entre brancos e negros na luta anti-racista é a coluna “Democracia Racial”, onde o *Quilombo* publica, geralmente com exclusividade, intelectuais brancos do porte de Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Roger Bastide, Murilo Mendes, para ficar nos brasileiros.

Quilombo cumpre, assim, muito mais que as funções tradicionais da imprensa negra, tais como as apontadas por Bastide (1983): criar uma esfera de reconhecimento e sociabilidade para a classe média negra e alimentar a reverência a ícones negros, principalmente os grandes homens da raça, tais como Cruz e Souza, José do Patrocínio, Luis Gama e outros. *Quilombo* inaugura uma real inserção da *intelligentsia* negra brasileira na vida nacional, “negra” não apenas na cor, mas, e principalmente, na identidade. Esse fato impensável e improvável tornou-se realidade pela doutrina da “democracia racial”, do qual o jornal se faz porta-voz. E aqui é preciso não confundir o significado que tinha o termo “democracia racial”, neste momento, com o que passou a tê-lo depois dos anos 1960. Como desenvolvi em capítulo anterior, nas décadas de 1940 e 1950 esta era a retórica de uma coalizão progressista e anti-racista, que estendera o significado mais restrito e conservador da “democracia étnica” de Gilberto Freyre, que glorificava o lugar do negro nas sociedades de colonização lusitana, para transformá-lo em palavra de ordem de uma inserção igualitária, em termos materiais, políticos e culturais.

Vale ainda a pena esclarecer uma outra confusão que pode se formar a partir da leitura deste meu argumento. Abdias, Guerreiro e os intelectuais do *Quilombo* não propugnavam por uma “cultura negra”, no sentido de um desenvolvimento cultural separado da “raça negra” no Brasil. Isto ficou claro no item anterior. No entanto, não teria sentido também dizer que seu ideal fosse apenas o de reconhecimento político, enquanto “negros”, mas sem nenhuma vinculação com as “raízes africanas” da cultura nacional. Ao

contrário, em suas peças e em seus artigos, o Teatro Experimental do Negro e o jornal *Quilombo*, respectivamente, procurarão trazer essas raízes e heranças culturais à luz do dia, bem como exporão as experiências de humilhação e preconceito, conferindo-lhes o significado que a psicanálise lhes dava, ou seja, de responsáveis pela estruturação da personalidade dos seres humanos maduros. Nesse sentido, o jornal exalava *négritude*. Na verdade, o jornal foi o responsável pela formação de uma negritude brasileira e nacionalista, como muito bem salientou Bastide (1961). Tratava-se ali também de um compromisso, da negociação de uma identidade racial e cultural que, embora se subjugasse à nacionalidade brasileira, mantinha-se singular.

À luz dos desenvolvimentos futuros, ou seja, falando em 1968 e olhando para trás, Abdias Nascimento (1968) dirá que *Quilombo* foi a primeira manifestação erudita de “cultura negra” no Brasil, o que é verdade do ponto de vista do futuro. Mas é também verdade que, naqueles idos de 1950, não era isso que estava sendo buscado conscientemente pelos intelectuais negros que mobilizaram os ideais de “democracia racial”. Naquele momento, eles acreditavam poder definitivamente vencer o conservadorismo das elites políticas e culturais do país para estabelecer, em definitivo, a redenção do povo negro.

Para finalizar, talvez valha a pena introduzir mais um ingrediente nessa discussão. Idéias que, entretanto, não posso desenvolver, mas apenas indicar. Refiro-me ao significado negativo que teve a “cultura negra” ou “cultura africana” no Brasil, até pelo menos o final dos anos 1960.

Depois da Independência, ainda na segunda década do século XIX, a nossa nacionalidade foi formada contrapondo-se os brasileiros, de um lado, aos portugueses, e, de outro, aos africanos. Uns, colonizadores; outros, escravos. Talvez o grande poder semântico pejorativo do termo “negro” advenha justamente da sua associação sinonímica com os “africanos”, “os escravos”, ou seja, com os estrangeiros à nação e à cultura que essa nação queria reivindicar para si.

A assunção do termo “negro” e do termo “raça negra” para a autodesignação daqueles que se consideravam definitivamente marcados pela ofensa desses termos, foi o primeiro passo no desmanche do modo como essa nacionalidade se formou. O segundo passo, o definitivo, foi a assunção de uma “cultura negra” que não poderia deixar de estar

intrinsecamente ligado a idéia de uma “raça negra”. Esta última só poderia vingar, entretanto, quando fosse ideologicamente factível no Brasil a formação da nacionalidade em modelos multiculturais, o que se dará apenas depois da ruptura de 1964, com a definitiva cisão do campo nacionalista.

Conclusões

O aparecimento na cena política brasileira de grupos que se fazem porta-vozes dos “negros” dá-se, portanto, em São Paulo, nos anos 1920 e 1930, no âmbito de um processo mais geral de formação étnica e racial em que os negros aparecem em competição com outros grupos étnicos, constituídos principalmente por imigrantes estrangeiros. O diagnóstico feito por esses grupos é que a posição social dos negros, marcada pelo preconceito e pela degradação de suas condições de vida, deve-se grandemente às suas origens africana e escrava responsáveis pelo seu despreparo moral, intelectual e cultural para integrar-se ao mundo moderno e industrial. Mobiliza-se, assim, a idéia de solidariedade racial com o objetivo de promover a educação moral e cultural da massa negra. Apesar da luta contra o “preconceito de cor” exibido pelos brancos ser central para a estratégia do movimento, não é o mesmo considerado fator decisivo para explicar a condição de inferioridade social dos negros, sendo a desunião da “raça”, os vícios morais e os costumes e hábitos incivilizados os fatores vistos como mais urgentes a serem combatidos.

No segundo pós-guerra do século XX, no final dos 1940, os objetivos do movimento são ligeiramente modificados, ganhando mais espaço o reconhecimento positivo das origens culturais próprias aos negros, principalmente africanas, transmutadas discursivamente em cultura afro-brasileira. Os “africanismos”, entretanto, ou seja, aqueles traços que são considerados sobrevivências mais ou menos intocadas de elementos culturais africanos, continuam sendo rejeitados pelas lideranças negras paulistas, enquanto “exotismos” e superstições próprias às camadas incultas da sociedade brasileira. A ênfase maior do diagnóstico sobre a situação da “massa negra” é posta seja na mentalidade pré-lógica dos negros, seja no seu complexo de inferioridade, seja na internalização da cultura e dos valores dos colonizadores (algo que afeta a todos os brasileiros, brancos, claros e escuros, segundo Guerreiro Ramos). Essas idéias chegam

aos intelectuais negros das mais diversas fontes estrangeiras, como Lévy-Bruhl, Maurice Delafosse, Leo Frobenius, Aimé Césaire, Léopold Segnhor e Cheikh Anta Diop; para não falar da influência difusa do marxismo, do existencialismo francês e da psicanálise freudiana, ou da influência direta de autores brasileiros da geração do pós-guerra, tais como Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Junior.

Se a geração de intelectuais negros brasileiros do pós-guerra estabeleceu os laços de intercâmbio cultural com os Estados Unidos, Caribe, Europa e África, seu nacionalismo a impediu, entretanto, de desenvolver paralelamente uma identidade racial mais próxima da “cultura negra” e do pan-africanismo então em voga. Ao contrário, a aderência ao ideal da democracia racial e ao sincretismo cultural afro-brasileiro retardará, até meado dos anos 1960, a confluência entre as duas grandes tradições negras no Brasil: a mobilização política por direitos civis e sociais, que se desenvolve principalmente em São Paulo e no Rio de Janeiro, e o cultivo das origens africanas, tão forte na Bahia e em outros estados do Nordeste.

3 - Intelectuais negros e a idéia de democracia racial (1888-1964)¹⁸

Nesse capítulo, vou tratar brevemente de duas questões - os diversos modos de integração dos “negros” à sociedade brasileira; a maneira também diversa como se formou a idéia de nação brasileira; e finalmente o papel ativo dos intelectuais “negros” na formação do que entendemos por “democracia racial”¹⁹.

O meu argumento, que procura relacionar esses dois itens, é de que a noção de “democracia racial” incorporou idéias elementares dispersas, mas endossadas, ao longo da história brasileira, por negros que utilizaram vias diversas de ascensão social e que nutriram diferentes idéias de nação. Ou seja, ainda que intelectuais “brancos”, como Joaquim Nabuco, Gilberto Freyre ou Arthur Ramos tenham sido proeminentes elaboradores da doutrina que ficou conhecida como *democracia racial*, foram os intelectuais “negros” que, aceitando-a, rearticularam-na a seu modo, tornando-se responsáveis pela sua enorme abrangência e capilaridade. Do mesmo modo, fossem eles “embranquecidos” ou não, pensassem o povo brasileiro como “mestiço” ou não, essa ideologia foi durante muito tempo, para esses intelectuais, um importante instrumento de mobilização política dos negros.

Diferentes modos de integração social

Há um consenso, na literatura sobre relações raciais no Brasil, de que a integração dos descendentes de africanos à sociedade brasileira deu-se principalmente pela via do “embranquecimento” ou pelo que Carl Degler (1991) chamou de “válvula de escape do mulato”.

“Embranquecimento” pode ser entendido como o processo pelo qual indivíduos negros, principalmente intelectuais, eram sistematicamente assimilados e absorvidos às elites nacionais brasileiras. Florestan Fernandes, por exemplo, nos diz que:

¹⁸ Esse texto apóia-se em palestra com o mesmo título feita no Centre for Brazilian Studies, University of Oxford, em 28 de outubro de 2003.

¹⁹ Para efeito de simplificação nomeamos, no texto, os afro-descendentes pelo modo como eram comumente chamados, ou seja, “pretos”, “negros” ou “mulatos”; do mesmo modo, um intelectual será considerado “branco” quando era assim tratado em seu tempo. A palavra “intelectuais”, por seu turno, será usada no sentido de liderança moral, cultural e política, à maneira de Gramsci.

"A filosofia política da solução da questão negra baseou-se sobre o velho padrão da absorção gradual dos indivíduos negros através da seleção e assimilação daqueles que escolhessem se identificar a si mesmos com os círculos dominantes da raça dominante e manifestar completa lealdade aos seus interesses e valores sociais." (Fernandes, 1969:137)

Mais recentemente, Leo Spitzer (1989:102), analisando a saga da família

Rebouças, resumiu o processo de embranquecimento dos negros do seguinte modo:

"Isso significou uma escalada, da extrema pobreza e subordinação baseada no preconceito de cor e na origem escrava, em direção ao domínio de classe e cultura das elites brasileiras predominantemente brancas. Foi geralmente empreendido com intenso esforço pessoal, inteligência e o aproveitamento judicioso das oportunidades para o progresso social e econômico. Tais oportunidades derivavam do fato de que a aceitação social no mundo branco dominante era mais fácil para mulatos e 'pessoas de cor' mais claras do que era para os negros. [...] Ademais, era característica da ascensão a conformidade com os valores culturais e os padrões econômicos definidos pelo grupo dominante e pela rejeição de práticas e atitudes consideradas por estes como 'inferiores', 'atrasadas' e 'atavísticas'."

O mesmo modelo utilizado por Spitzer para a família Rebouças poderia ser aplicado para muitos outros intelectuais brasileiros que eram considerados pelos seus pares e pela opinião pública como "negros" ou mulatos, como foi o caso, para ficar apenas em alguns, de Alejadinho (1730-1814), Luis Gama (1830-1882), José do Patrocínio (1854-1905); Cruz e Souza (1862-1898); Manuel Querino (1851-1923), Lima Barreto (1881-1927) e Mário de Andrade (1893-1945).

O que se chama de embranquecimento, entretanto, não nos deve fechar os olhos para o fato de que a assimilação à cultura luso-brasileira nunca significou uma simples e pura reprodução da estética e da moral política européias, apartadas do meio mulato, ou seja, uma espécie de esquizofrenia racial; ao contrário, esses artistas e intelectuais tidos como "embranquecidos" foram responsáveis pela introdução na cultura brasileira de valores estéticos e de idéias híbridas e mestiças, modificando a vida cultural nacional em direção a um estado em que eles e os meios de onde provieram pudessem se sentir mais confortáveis. De fato, uma estratégia de completo embranquecimento, ou seja, de completa alienação do meio originário, jamais poderia ser bem sucedida, como nos mostra, aliás muito bem, Spitzer na sua análise da mobilidade social dos Rebouças. Se foi comum a absorção de pretos e mulatos em famílias e meios sociais brancos e ricos, foi

também registrada, nas artes e nos escritos políticos que marcaram o longo caminho da construção da negritude no Brasil, a dolorida experiência de ser negro ou mulato no mundo dos brancos. Senão vejamos.

Começemos por um dos fundamentos de tal negritude, expresso no poema “O Emparedado”, de Cruz e Souza (1943):

“Não! Não! Não! Não transporás os pórticos milenários da vasta edificação do mundo, porque atrás de ti e adiante de ti não sei quantas gerações foram acumulando, pedra sobre pedra, pedra sobre pedra, que para aí estás agora o verdadeiro emparedado de uma raça. Se caminhares para a direita baterás e esbarrarás, ansioso, aflito, numa parede horrendamente incomensurável de Egoísmos e Preconceitos! Se caminhares para a esquerda, outra parede, de Ciências e Críticas, mais alta do que a primeira, te mergulhará profundamente no espanto!”

Não é esse mesmo tema do emparedamento psicológico dos negros pela ciência e pelos preconceitos que irá reaparecer mais tarde, nos anos 1930, na queixa contra o preconceito de cor feita pela imprensa negra de São Paulo? Ou expressa na revolta de Mário de Andrade (1938) contra a superstição que acompanha a cor negra desde a antiguidade: “Na realidade mais inicial: se o branco renega o negro e o insulta, é por simples e primária superstição”?

Da artificialidade desse emparedamento se deu conta muito cedo o intelectual negro e a ele reagiu, denunciando o caráter postiço dos brancos. Cito apenas três exemplos: primeiro, o de Luis Gama (1989), que diz do seu pai:

“Meu pai, não ousou afirmar que fosse branco, porque tais afirmativas, neste país, constituem grave perigo perante a verdade, no que concerne à melindrosa presunção das cores humanas: era fidalgo; e pertencia a uma das principais famílias da Bahia, de origem portuguesa.”

Segundo, o do próprio Mário, que diz mais adiante no artigo já citado: “[o que pode consolar o negro] É ver que o branco, o possível branco, o despreza ou insulta exclusivamente por superstição.”; terceiro e último, o belíssimo ensaio-libelo de Guerreiro Ramos (1995: 222), justamente intitulado “a patologia social do ‘branco’ brasileiro”:

“Esta patologia consiste em que, no Brasil, principalmente naquelas regiões [Norte e Nordeste], as pessoas de pigmentação mais clara tendem a manifestar, em sua auto-avaliação estética, um protesto contra si próprias, contra a sua condição étnica objetiva. E é este desequilíbrio na auto-estimação, verdadeiramente coletivo no Brasil, que considero patológico. Na verdade, afeta a

brasileiros escuros e claros, mas, para obter alguns resultados terapêuticos, considere, aqui, especialmente, os brasileiros claros.”

Guerreiro complementa a explicação de Mário, mas espicha-lhe o sentido em direção a uma política anti-colonialista, ao enxergar a desvalorização estética do negro como produto, não apenas de uma superstição milenar, mas da inculcação de valores coloniais.

Outro elemento central ao modo de se auto-representar como negro na sociedade brasileira é a reivindicação da nação como produto do trabalho negro. A equação entre trabalhadores e negritude traz embutida uma crítica severa aos colonizadores portugueses e um elogio explícito aos africanos enquanto colonizadores. Talvez o modo mais acabado dessa crítica se encontre em Manuel Querino:

“A idéia de riqueza fácil banira da mente do aventureiro faminto o amor do trabalho, que era considerado uma função degradante. Por mais respeitável que fosse a ocupação era ela desprezada pelos reinós de pretensões afidalgadas. Esta circunstância, porém, favoreceu aos homens de cor nas aplicações mecânicas, e mesmo algumas liberais, cuja aprendizagem valia como um castigo infligido aos humildes, como se fora ocupação infamante. Só a estes era dado trabalhar.”
(Querino 1980:148)

“Foi o trabalho do negro que aqui sustentou por séculos e sem desfalecimento, a nobreza e a prosperidade do Brasil: foi com o produto do seu trabalho que tivemos as instituições científicas, letras, artes, comércio, indústria, etc., competindo-lhe, portanto, um lugar de destaque, como fator da civilização brasileira.” (Querino 1980:156)

Mas, a idéia do negro como “parte integrante do povo brasileiro” (1999:23) e do Brasil como “uma pátria que ela [a raça negra] pode, com muito mais direito, chamar sua” (Nabuco 1999: 24) vem certamente de antes de 1918, datando da campanha abolicionista. De fato, o intelectual negro brasileiro forjou e vulgarizou, desde a campanha abolicionista, uma visão positiva da contribuição dos africanos para a construção nacional e para a constituição moral do nosso povo. Tal visão conviveu por várias décadas com uma atitude integracionista politicamente passiva, com a qual os mulatos e negros procuravam demonstrar que a cor era a única diferença entre eles e a elite branca, sem qualquer implicação moral ou cultural.

Mas, a partir da terceira década do século XX, um outro modo de integração passou a ganhar importância, no qual a atitude passiva foi abandonada em favor da

mobilização política e do cultivo da identidade racial. Esse novo modelo, cujo desenvolvimento pode ser acompanhados no capítulo anterior, se consolida em 1931 com a criação da *Frente Negra Brasileira*²⁰, movimento social que se transforma em partido político, para ser extinto em 1937, com o Estado Novo. É bastante provável, como apontam os estudiosos, que dois fatores tenham confluído para a sua emergência: por um lado, um processo de etno-identificação crescente que acompanhou a segunda leva de colonização européia do Brasil no pós-Abolição, depois da chegada maciça de italianos, espanhóis, portugueses, alemães, japoneses, sírios-libaneses e outros europeus, principalmente no Sul e Sudeste do país; e, por outro lado, o processo de politização das diferenças raciais por que passou o mundo ocidental no entre-guerras e que, no Brasil, teve no integralismo a sua maior expressão.

No entanto, ainda que a sua origem possa ser atribuída aos fatores mencionados acima, a verdade é que esse novo modo racial de se identificar como brasileiro sobreviveu à derrota do fascismo europeu e se firmou como importante forma de integração do negro na sociedade brasileira, gerando movimentos sociais, dos quais o *Teatro Experimental do Negro*, no Rio de Janeiro (1944-1964), e o *Movimento Negro Unificado* (a partir de 1978) são apenas dois exemplos conspícuos, mas não isolados²¹.

O que distingue esse modelo do anterior são duas coisas: primeiro, a busca de diálogo e solidariedade coletiva, nacional ou internacionalmente, através do pan-africanismo e do afrocentrismo francês e norte-americano; segundo, o fato de que politizam-se a cultura, os interesses materiais e a identidade racial, transformados em elementos a um só tempo de contestação, de integração e de mobilidade sociais. Leo Spitzer (1989:181) explica tal modelo, de um ponto de vista sócio-psicológico, do seguinte modo:

“Desafios diretos à situação marginal, entretanto, estavam presentes num conjunto de respostas de pessoas que mudavam o foco de suas preocupações de soluções individuais em direção a esforços coletivos – do indivíduo para o grupo – e que tentavam transformar seus vínculos somáticos e culturais com as massas subordinadas em instrumento dinâmico de mudança. Tais respostas eram caracteristicamente dadas por pessoas que passavam a ver as barreiras de exclusão

²⁰ Ver sobre a Frente Negra Brasileira: Fernandes (1965), Pinto (1993) e Barbosa (1998).

²¹ Entre outras organizações, muito atuante no período foi também a *União dos Homens de Cor* (Silva 2003).

que encontravam como impermeáveis e insuperáveis. Percebendo-se a si mesmos como permanentemente bloqueados, estes indivíduos reconsideravam a ideologia assimilacionista que os induzia a se identificar em termos de classe, ou seja, com os ‘vitoriosos’ como eles, e com as pessoas do seu nível educacional, social e econômico. Tendo sido definidos “de fora” como “os outros”, internalizaram a identidade que lhes era imputada, mas rejeitaram a orientação que falhou em lhes garantir aceitação e reconhecimento nos círculos dominantes.”

Alguns autores, todavia, viram-no sob outro prisma. Franklin Frazier (1942) e Charles Wagley (1952), por exemplo, tenderam a considerar a integração dos negros pela via do conflito uma variante regional, presente apenas no sul do país, onde uma combinação de fatores demográficos e econômicos inibiria a operação do modo tradicionalmente brasileiro de mestiçagem e amalgamação. Reverberavam, assim, as idéias genialmente desenvolvidas por Gilberto Freyre (1940) e mais tarde politizadas por Arthur Ramos (1943), sobre o caráter racialmente democrático da tradicional cultura luso-brasileira. Segundo esse ponto de vista, a arregimentação racial seria produto, tanto da presença minoritária de negros naquela região, quanto da influência estrangeira, e ganharia corpo, seja através de valores aqui expressos pelos novos imigrantes europeus, seja pela inserção internacional do país e a subsequente propagação, via elites, de novos valores e atitudes.

Creio, ao contrário, que seria prudente não perder de vista que tal desenvolvimento se deveu, antes de tudo, às aspirações de novas camadas médias negras por inclusão política e social mais rápida e abrangente, o que, por si, já inviabilizaria o embranquecimento, modelo mais personalizado e seletivo. Em resumo, acho que também este processo deve ser tratado sob a rubrica do que os sociólogos já chamaram de *modernização*, ou seja, como subproduto da diversificação e do aumento da complexidade da estrutura e organização sociais, que ocorreu, de fato, mais cedo no sudeste que no nordeste do Brasil, mas que não foi, de modo algum, nem cá nem lá, imitativo, superficial ou episódico.

Esse entendimento pode também lançar nova luz sobre porquê o modelo competitivo de integração social dos negros se desenvolve, no Brasil, de modo mais lento e relativamente atrasado, se tomamos como referência o que se passou nos Estados Unidos - onde se estabeleceu desde o começo do século XX -, e na França d’além-mar - onde, desde a Abolição da escravidão nas Antilhas, deu-se um processo de

arregimentação de elites negras, conscientes de sua heterogeneidade racial, no quadro ambivalente da unidade do império colonial e da cultura franceses. Sugiro que, a par dos elementos constitucionais a que se referia Nabuco (1999:23), e que Gilberto Freyre sintetizou no conceito de *mestiçagem*, a relativa estagnação econômica e social brasileira, entre a Abolição e os anos 1930, permitiu que o modelo de integração racial pelo *transformismo* das elites negras (embranquecimento) se firmasse como hegemônico e restringisse a mobilização coletiva e a arregimentação política como meios de inclusão social. Esta hipótese de trabalho, aliás, se encontra implícita em alguns dos estudos da chamada “escola paulista” (Bastide 1974; Fernandes 1965).

Assim, apenas genealogicamente esses dois modelos podem ser vistos como localizados em regiões e se sucedendo no tempo. Uma vez estabelecidos, eles tendem a se generalizar no espaço político nacional e a se fixar, do ponto de vista de um indivíduo considerado isoladamente, como vias ou escolhas alternativas de mobilidade social, sendo o primeiro de cunho marcadamente individualista e o segundo de cunho eminentemente coletivista.

Há, entretanto, um terceiro modelo, o qual une integração social, disputa política e heterogeneidade cultural e racial, que se tornou mais visível e nacionalmente aceito a partir dos anos 1970. Refiro-me a um processo que não atinge grandes intelectuais negros, aqueles que fazem cultura no sentido universalista do termo, mas pequenos intelectuais, propriamente orgânicos como diria Gramsci. Excluídos dos círculos da educação superior e das belas artes, mas tendo internalizado valores modernos, eles procuram transformar a sua cultura de origem (no sentido relativista que lhe dá a Antropologia) em *cultura negra*, ou *africana*, e a sua diferença coletiva em diversidade cultural.

Seria um erro, entretanto, achar que tal processo não estivesse presente no Brasil desde a Abolição, ou mesmo antes dela, tendo aparecido apenas recentemente. Esse caminho, que foi a um só tempo de criação de alteridade cultural e de mobilidade e integração sociais, desenvolveu-se, sabemos hoje (Reis 1999), em íntima relação, de negociação e conflito, com as elites dirigentes²². Por exemplo, o desenvolvimento da

²² Escreve Reis (1999: 34): “Os candomblés, desde cedo, procuraram atrair adeptos e clientes de grupos não-africanos, entre outras razões para formar um cinturão protetor, uma maior penetração e alguma

religião dos orixás, na Bahia e em outras partes do Brasil, deu-se num contexto que envolveu não apenas repressão e resistência, mas também respaldo e cumplicidade de autoridades políticas e intelectuais.

Enquanto modelo, o processo assemelha-se àquele do embranquecimento pelo fato de que os aliados históricos desses negros, na sua busca de distinção cultural e de reconhecimento social, foram também os brancos (autoridades estatais e intelectuais). Mas se distingue dele e se aproxima do modelo da arregimentação política por enfatizar a distinção cultural ou racial.

Sendo concomitantes no tempo, os três modelos apresentados acima podem ser considerados como alternativos e, logo, passíveis de escolhas individuais. Mas, há que se levar em conta que configurações sociais (de classe) e geográficas (regionais), e não apenas familiares e psicológicas, limitam e restringem tais escolhas.

Assim, é verdade que, em São Paulo, em grande parte devido à vontade de suas lideranças políticas, desenvolveu-se cedo uma classe operária com cultura e identidade próprias que suplantou numericamente a antiga classe de escravos, homens-livres e ingênuos, deslocando e marginalizando expressões do que poderia vir a ser uma *cultura negra*. Na Bahia, ao contrário, a industrialização mais lenta e o peso demográfico dos descendentes de africanos, combinados com a precariedade do sistema de educação pública, parecem ter contribuído para que muitos pretos e mulatos optassem por preservar suas origens culturais e utilizá-las como meio de inclusão na sociedade dos brancos (Butler 1998).

Mas, a integração dos negros à nação brasileira não foi um processo simples apenas porque houve vários modos de fazê-lo. Essa nação foi também imaginada de várias maneiras e, ademais, a identidade nacional foi uma resposta a perguntas diferentes; para uns, tratava-se de saber quem era o povo brasileiro; para outros, o que era o Brasil.

Por isso, para concluir meu argumento, apresento a seguir, sem, entretanto, desenvolvê-la, uma taxonomia de respostas que inspiraram e ainda inspiram possíveis matrizes para ideologias nacionais.

legitimidade no seio da sociedade local. Os deuses africanos com frequência guiaram seus devotos à revolta, mas fizeram suas carreiras em terra de branco principalmente ajudando-os a sobreviver -- e melhor viver -- no cotidiano.”

A primeira resposta à pergunta “o que é Brasil?” é curta e peremptória: o Brasil é um país branco. O trecho que reproduzo abaixo de um importante intelectual paulista dos 1940 é um excelente exemplo dessa matriz:

“Uma coisa porém existe e existirá com absoluta nitidez: a deliberação marcada pelo consenso unânime dos brasileiros lúcidos: o Brasil quer ser um país branco e não um país negro. Não vem aqui agora o estudo ou a pesquisa destinada a saber se o negro é intelectual ou moralmente inferior ao branco, ou ao índio, se o branco ou o índio são menos primitivos ou mais adiantados do que o negro. O que prevalece é a decisão brasileira de ser um país branco e mais nada. E este propósito, sólido, inabalável, existe, é a realidade. Ora, assim sendo, há duas maneiras, para os países brancos, que receberam um contingente grande de negros, de conservarem-se brancos. Ou têm que adotar o método cruel e desumano, sociologicamente mais perigoso, da segregação completa dos negros, meio escolhido pelos Estados Unidos ou o método, embora mais lento, preferido pelos latinos, em geral, mais humano, mais inteligente, embora moralmente mais perigoso durante o período de transição, isto é, a fase mais ou menos prolongada, da eliminação do elemento negro pela miscigenação.”
(Duarte 1947: 6)

Esse Brasil branco é também o Brasil da grande imigração do pós-Abolição, que teve em São Paulo o seu epicentro. Não é por acaso que ainda nos dias de hoje essa ideologia se exprima de maneira mais livre e clara por ocasião do aniversário da cidade de São Paulo:

“Tudo por aqui foi construído pelo espírito empreendedor da iniciativa privada. Há quem atribua toda a pujança paulista ao café. Isso é verdade, mas apenas em parte. Plantar café todos os Estados podiam. Mas foi só em São Paulo que o café gerou riquezas. Por quê? Porque aqui havia imigração e isso, na verdade, explica tudo. O café era uma cultura nômade por natureza. Em poucos anos esgotava a fertilidade das terras e as plantações se deslocavam em busca de solos virgens. Em São Paulo não. O café, por aqui, se fixou, graças aos conhecimentos de agricultura que os imigrantes trouxeram consigo.” (Neto 2003)

Já para os militantes do MNU dos anos 1980, que se perguntaram também “o que é o Brasil?”, a resposta mais corrente foi a de um país multirracial, dominado por uma minoria branca, que explorava a maioria negra, a exemplo do que se passava na África austral:

“Excetuando os índios, progressivamente exterminados, o africano escravo foi o primeiro e o único trabalhador do novo país. E durante 3 séculos e meio ergueu as estruturas econômicas deste gigante chamado Brasil. Nas plantações de cana-de-açúcar, nos algodoais, na mineração de ouro, diamante e prata, nos cafezais, bem

como em todos os demais elementos formadores da economia nacional, nutriram do suor e do sangue martirizado do negro escravo. O negro escravo será o próprio corpo e alma deste país. Mas a despeito dessa realidade histórica inegável e incontraditável, os africanos e seus descendentes nunca foram e não são tratados como iguais pelos segmentos minoritários brancos que completam o quadro democrático nacional. Esta minoria de ascendência européia tem mantido a exclusividade do poder, do bem estar, e da renda nacional” (MNU 1988:53)

Mas, quando se pergunta “quem é o povo brasileiro?” mudam também as respostas, independentemente da classe social de quem responde. O Brasil é “mestiço” tanto para Gilberto Freyre, muitas vezes tomado como intelectual orgânico da oligarquia proprietária (Genovese 1988); quanto para Manuel Querino, cuja cor, origem e militância nos meios operários da Bahia são conhecidos; ou para um intelectual comunista de classe-média como Jorge Amado. Para ficarmos em Manuel Querino (1980:156):

“Do convívio e colaboração das raças na feitura deste País, procede esse elemento mestiço de todos os matizes, donde essa plêiade ilustre de homens de talento que, no geral, representaram o que há de mais seleta nas afirmações do saber, verdadeiras glórias da nação.”

Enquanto que para intelectuais negros dos anos 1950, como Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento, ou para um autor contemporâneo como Joel Rufino, o povo brasileiro é negro:

“Explico-me: desde que se define o negro como um ingrediente normal da população do país, como povo brasileiro, carece de significação falar de problema do negro puramente econômico, destacado do problema geral das classes desfavorecidas ou do pauperismo. O negro é povo, no Brasil. Não é um componente estranho de nossa demografia. Ao contrário, é a sua mais importante matriz demográfica. E este fato tem de ser erigido à categoria de valor, como o exige a nossa dignidade e o nosso orgulho de povo independente. O negro no Brasil não é anedota, é um parâmetro da realidade nacional. A condição do negro no Brasil só é sociologicamente problemática em decorrência da alienação estética do próprio negro e da hipercorreção estética do branco brasileiro, ávido de identificação com o europeu.” (Ramos 1995:200)

Em resumo, a integração racial dos negros brasileiros deu-se também em diferentes contextos discursivos, que privilegiaram formas diversas de imaginar a nação brasileira - a nação branca, a nação multirracial, a nação mestiça e a nação negra. Com exceção da primeira dessas formas, repudiada por quase todos, não se pode dizer que os intelectuais negros preferiram especificamente qualquer uma das demais.

Os negros e a democracia racial

No capítulo anterior, ficou muito clara a adesão dos intelectuais e militantes negros dos 1940 e 1950 à ideologia que ficou conhecida como *democracia racial*. Tal ideologia, tal como analisada pioneiramente por Maria Viotti DaCosta (1988: 234-246) e depois por vários antropólogos brasileiros, é entendida como um elemento superestrutural da sociedade brasileira, cujas origens remontam à Colônia e ao Império. A tal interpretação, procurei em livro de 2002 (Guimarães 2002) contrapor uma outra que localizava historicamente a ideologia da *democracia racial* nos tempos contemporâneos, mais precisamente nos anos 1940, reservando a designação de *paraíso racial* à constelação simbólica analisada por Viotti DaCosta. Como a datação por mim realizada caducou diante do avanço da pesquisa desde 2002, retomo, nos parágrafos seguintes, a tarefa de retocar meu argumento a partir dos novos fatos, sem no entanto repetir ou alterar substancialmente o que já escrevi. Vamos a isso.

A história moderna do que ficou conhecido como a “democracia racial” brasileira começa nos anos trinta do século XX, mais precisamente em 1937, quando Gilberto Freyre profere em Lisboa a conferência “Aspectos da influencia da mestiçagem sobre relações sociais e de cultura entre portugueses e luso-descendentes”²³. Nessa conferência, Gilberto fala da “democracia social” como o legado mais original e significativo da civilização luso-brasileira à humanidade.

“Há, diante desse problema de importância cada vez maior para os povos modernos – o da mestiçagem, o das relações de europeus com pretos, pardos, amarelos – uma atitude distintamente, tipicamente, caracteristicamente portuguesa, ou melhor luso-brasileira, luso-asiática, luso-africana, que nos torna uma unidade psicológica e de cultura fundada sobre um dos acontecimentos, talvez se possa dizer, sobre uma das soluções humanas de ordem biológica e ao mesmo tempo social, mais significativas do nosso tempo: a democracia social através da mistura de raças” (Freyre 1938: 14)

²³ Lida em julho de 1937, em Lisboa, por Manuel Murias, essa conferência foi publicada pela primeira vez em *Conferencias na Europa*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde, 1938, e republicadas depois, em 1940, pela José Olympio Editora sob o título *O Mundo que o Português Criou*.

Impregnado pelas idéias do excepcionalismo ibérico (Bastos: 2003), que bebera nas páginas de Unamuno e de Ortega e Grasset, Gilberto contrapõe a democracia social luso-brasileira à simples democracia política dos ingleses, para ressaltar-lhe as virtudes.

“Por esse seu dinamismo cultural - que não fecha a cultura européia a outras influencias; pela valorização no homem, o mais possível, de qualidades autênticas, independentes de cor, de posição, de sucesso econômico ; pela igualdade - tanto quanto possível - de oportunidades sociais e de cultura para os homens de origens diversas, as áreas de formação portuguesa - formação por meio da mestiçagem - constituem hoje uma antecipação ou, mais do que isso, uma aproximação, daquela democracia social de que se acham distantes os povos atualmente mais avançados na prática da tantas vezes ineficiente, injusta e anti-humana democracia política, simplesmente política.” (Freyre 1938: 18)

Mas, a expressão “democracia racial” aparece pela primeira vez um pouco antes do fim da Segunda Guerra. Artur Ramos (1943), em *Guerra e Relações de Raça*, narra-nos assim a sua intervenção numa conferência nos Estados Unidos, em 1941:

“Tomei parte na discussão, declarando que não sabíamos o que era realmente um ambiente democrático, porque ao falarmos de democracia temos que separar vários conceitos, como, por exemplo, democracia política, democracia social, *democracia racial*, democracia religiosa, etc. Pedi a Lewin para definir para mim o seu conceito de democracia, por não saber o que realmente era.” (Ramos 1943 apud Campos 2002: 165)²⁴

A estadia de Arthur Ramos nos Estados Unidos, entre agosto de 1940 e setembro de 1941, fez mais do que torná-lo o mais importante antropólogo brasileiro; transformou-o num dos líderes internacionais da luta anti-racista e pró-democrática, cuja coalizão se formava a partir dos Estados Unidos. Stocking Jr. (2002) nos mostra como toda a antropologia americana, não apenas os boasianos, volta-se para o esforço de guerra em 1941.

Enquanto Melville Herskovits tende a isolar-se politicamente ainda mais porque também o seu culturalismo, ao ressaltar as raízes africanas da cultura negra no novo mundo, deixa de ser politicamente atraente para as lideranças negras americanas, mais

²⁴ Campos, em sua dissertação de mestrado, recupera a importância histórica de Arthur Ramos na disseminação internacional da idéia de Brasil como uma “democracia racial”, do brasileiro como um “povo mestiço” e da cultura brasileira como “sincrética”. Campos, entretanto, não entende o caráter histórico e datado, da expressão “democracia racial”, preferindo utilizá-la como um mito fundador, de origem indeterminada, à maneira levistraussiana.

voltadas para a integração dos negros na sociedade americana. O contrário se passa com Ramos, que segue a trilha da “antropologia aplicada” dos discípulos de Boas, como Benedict e Mead (Stocking Jr. 2002; Jackson 1986), Herskovits se recusará a imiscuir-se em assuntos puramente políticos, atitude, aliás, que sempre o caracterizara (Herskovits 1936).

Sintomático do afastamento de Ramos dos estudos dos “africanismos” é que o seu esforço para incluir a antropologia brasileira no mundo democrático do pós-guerra, contará, em 1949, com o auxílio de um crítico feroz da posição “culturalista” de Herskovits, Franklin Frazier, que o ajudará na definição da política a ser adotado pelo Departamento de Ciências Sociais da UNESCO com respeito ao racismo (Maio 1997).

Ramos voltava a separar analiticamente, como o fizera Freyre em 1937, os diversos significados de democracia, em busca de um lugar para o Brasil no mundo moderno. Lugar este que, nos anos 1940, começa a ser reconhecido pela “comunidade científica” internacional.

No Brasil, depois de seu retorno, o catedrático da Universidade do Brasil publicará, até o final da guerra, uma série de artigos políticos, que engajam a Antropologia na luta contra o racismo e na reconstrução democrática do pós-guerra²⁵. Será essa militância que levará, posteriormente, Ramos à direção do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO.

Tal militância, nos Estados Unidos, começa com a Onwentsia Conference, em abril de 1941, quando Dr. Ramos é convidado por uma organização chamada *World Citizens Association* para participar de uma reunião de expertos em relações internacionais, em Lake Forest, Illinois, não muito distante de Evanston. Suas intervenções nessa conferência, estão publicadas em inglês (*World Citizens Association* 1941) e em português (Ramos 1943).

Inspirando-se fartamente nas idéias que Gilberto Freyre (1938) expressara nas suas conferências da Europa (em Lisboa e Londres) sobre a “democracia social” brasileira e a matriz cultural lusitana, transformando a mestiçagem em um mecanismo de integração e mobilidade social dos povos colonizados, Dr. Ramos passará a ser o

²⁵ Ver Ramos (1945), pp. 36 e 37.

principal intelectual brasileiro a divulgar o Brasil como uma “democracia racial” e um “laboratório de civilização”²⁶.

Como Freyre já fizera em suas conferências (Freyre 1940), Ramos (1943: 142) salienta a formação cultural e da personalidade brasileiras, em detrimento das formas políticas, para definir a “democracia”:

“Assim, na questão do ambiente, é preferível acentuar a influência de várias culturas e meios ambientes em termos de personalidade do que em termos de ambiente político ...”

Do mesmo modo, remonta, como o seu rival pernambucano, tal cultura aos colonizadores portugueses:

“... Desejo acentuar o tratamento das raças no Brasil como um dos mais interessantes exemplos de continuação do velho sistema colonizador dos portugueses, que se misturaram com os povos com quem entraram em contacto, no plano físico como no plano cultural.”

E também retoma o mote da “democracia” para divulgar a cultura brasileira, no que pese estarmos, naquele momento, sob o jugo de uma ditadura simpatizante do fascismo. Mas as semelhanças não terminam aí. Assim como Freyre, Arthur Ramos pretende transformar a miscigenação cultural e biológica, que caracterizaria o Brasil, em marco fundador do mundo pós-racista que se avizinha:

“... Temos hoje, não somente uma cultura européia, não apenas uma cultura africana, mas todas elas em uma nova combinação, que é, penso eu, uma nova cultura do Novo Mundo. Não temos que acentuar ou tentar impor a cultura européia no mundo, mas verificar quais são as novas combinações de cultura de várias fontes, que se encontram no mundo.” (Ramos 1943:142,143).

Arthur Ramos tinha as mesmas idéias que Freyre sobre a democracia brasileira e, assim como este, tinha contatos estreitos com os líderes negros no Rio e em São Paulo e era grande o seu prestígio no meio negro. Seu pensamento influenciou muitos militantes

²⁶ Ver Campos (2002) sobre a “democracia racial” em Ramos. Considerar o Brasil um “laboratório” privilegiado para os estudos de africanismos ou de relações raciais é idéia já expressa em 1935 por Gilberto Freyre em carta a Herskovits, de 11 de dezembro. “Both of us [Freyre e Dr. Kehr, um amigo comum que morava no Rio de Janeiro] think that your next trip ought to be Brazil – a splendid laboratory for your work.” (Box 7, Folder 40). A idéia do Novo Mundo como laboratório de estudos de africanismos é expressa por Herskovits já em 1930, como observa justamente Frances Herskovits (1966). Sobre a expressão “laboratório de civilização” ver Bilden (1929).

até os 1950, quando uma nova geração de intelectuais negros, liderada por Guerreiro Ramos, romperá com as idéias do mestre, assim como, nas ciências sociais, uma nova geração se encarregará de sepultar os estudos culturalistas (Corrêa 1998).

A expressão “democracia racial” cunhada por Ramos, sinônima da “democracia étnica” de Freyre, sobreviverá, entretanto, como reivindicação negra até pelo menos 1964, e, até mesmo na grande reviravolta política de 1968, Abdias do Nascimento (1968: 43) ainda se lembrará do cientista alagoano com admiração:

“Ainda nesta mesma sessão de encerramento [da Conferência Nacional do Negro, em 1949], pronunciaria talvez, uma de suas últimas palestras públicas, o Professor Arthur Ramos, antes de seguir para assumir em Paris o cargo de Diretor do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, onde faleceu. Foi uma aula notável o seu discurso de encerramento.”

Basta lembrar, por exemplo, que o jornal *Quilombo*, dirigido por Abdias do Nascimento, entre 1948 e 1950, tem uma coluna intitulada justamente “Democracia Racial”, em que assinam artigos intelectuais brasileiros e estrangeiros, aliados à luta anti-racista de então: Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Roger Bastide, Murilo Mendes, Estanislau Fischlowitz, Ralph Bunche.

Tal demonstração de reconhecimento público, certamente, não se deve à adesão de Ramos ao ideário das organizações políticas negras, como parece sugerir um outro trecho de Abdias, este publicado no *Quilombo* (Nascimento 1950:1)

“Há muito tempo Arthur Ramos, o mestre cujo recente desaparecimento abriu um desses claros impenchíveis em nossa cultura, já falava da responsabilidade que cabia aos líderes negros na adoção de medidas que objetivassem a melhoria das condições de vida da população de cor. O negro passaria da condição de matéria-prima de estudiosos para a de modelador da sua própria conduta, do seu próprio destino.”

De fato, Ramos parece ter sido tão crítico quanto Freyre²⁷, e ter-se sentido tão incomodado quanto este, com o modernismo negro que se esboçava no Teatro Experimental do Negro, flertando, mas não totalmente imerso nos ideais raciais e

²⁷ “Atualmente, alguns grupos de negros no Rio e em São Paulo procuram organizar-se em associações específicas a favor de seus direitos econômicos e sociais, na mesma linha dos grupos negros dos Estados Unidos. Há um certo artificialismo nestes empreendimentos – embora as causas econômicas de competição estejam presentes em São Paulo – e eles estão de certa forma criando e precipitando uma barreira de cor (‘color line’)” (Ramos [1951] In: Smith and Marchant 1972: 146 apud Corrêa 1998:286 [tradução de Corrêa]).

culturais do modernismo brasileiro. Talvez, quem sabe, as palavras de Abdias revelem mais um traço da personalidade de Arthur Ramos: a simpatia no trato pessoal, que tanto impressionou Herskovits durante a breve convivência de ambos em Evanston.

A guisa de conclusão

Vista em perspectiva histórica, a agenda política dos negros brasileiros nasce da luta contra as barreiras legais à promoção e à mobilidade social de pessoas de cor, desmanchadas ainda no período colonial, para chegar, nos anos 1980, à reivindicação de igualdade de direitos sociais, ou seja, de acesso do povo brasileiro, negro, aos direitos da cidadania.

No abolicionismo, procurou-se extinguir quaisquer barreiras à igualdade formal de todos perante a lei, o que deveria permitir a ascensão social de pretos e mulatos, individualmente; enquanto que nos anos 1930, o combate ao preconceito de cor, exercido de modo informal, mas reiterado e difuso em todo o tecido social, transformou-se em bandeira de luta da *Frente Negra Brasileira*, que enxergava a origem dessas discriminações e preconceitos no estado de despreparo moral da massa negra.

A partir dos 1940, começa a ganhar corpo uma potente ideologia nacional que reúne os principais elementos dessa agenda histórica de lutas: *a democracia racial*. Como alinhiei em outro texto (Guimarães 2003), ainda que tal ideologia tenha sido desenvolvida por intelectuais brancos como Gilberto Freyre (1940) e Arthur Ramos (1943), ela ganhou rapidamente a adesão dos principais intelectuais negros mobilizados na luta anti-racista, como aqueles ligados ao jornal *Quilombo*. Mais que isto, como vimos na citação acima de Guerreiro Ramos, tais intelectuais modificaram o sentido freyreano da democracia racial – o de uma matriz cultural híbrida em que a mestiçagem, tanto biológica, quanto cultural, diluía quase que naturalmente as diferenças sociais, políticas e culturais atreladas às raças humanas – para transformá-lo no ideal de igualdade política e cultural entre pessoas de cores e origens diversas, numa sociedade ainda dominada por valores estéticos inculcados pelo colonialismo português.

Nos anos 1950, Guerreiro Ramos funda uma nova ontologia política para o negro no Brasil, ao dizer que o povo brasileiro não é apenas mestiço, mas negro, não no sentido de uma raça, mas de um *lugar*, como aponta corretamente Joel Rufino (1995: 28):

“Para Guerreiro Ramos, pois, negro não é uma raça, nem exatamente uma condição fenotípica, mas um topo lógico, instituído simultaneamente pela cor, pela cultura popular nacional, pela consciência da negritude como valor e pela estética social negra. Um indivíduo preto de qualquer classe, como também um mulato intelectual ou um branco nacionalista (por exemplo) podem ocupar esse lugar e dele, finalmente, visualizar o verdadeiro Brasil.”

Esse importante deslocamento de sentido é tributário, como espero ter sugerido, de uma longa tradição do pensamento social brasileiro negro, que tem como principais características: denunciar o isolamento moral e social dos negros, induzido pela estética e pela ciência européias; tratar os africanos como colonizadores do Brasil; entender o país como produto do trabalho negro; ver a classe trabalhadora brasileira como originária dos escravos africanos, dos artesãos e artistas negros e mestiços; entender a cultura e os costumes dos africanos como base de nossa cultura popular.

Tal matriz de pensamento é grandemente independente, como também espero ter sugerido, seja dos diferentes modos de integração dos negros, principalmente intelectuais, às elites sociais brasileiras, seja aos diferentes modos de pensar a nação brasileira - como mestiça, como negra ou multirracial.

A partir da segunda metade dos anos 1960, com o golpe de estado e a repressão política, toda a mobilização negra passou a se fazer a partir da denúncia da “democracia racial” enquanto um mito, ou seja, enquanto refúgio discursivo das classes dirigentes e ideologia de dominação (Fernandes 1965). Mas tão forte e socialmente difundida era a idéia de democracia racial que mesmo o Movimento Negro Unificado, nos anos 1980, declarava ainda lutar por “uma autêntica democracia racial” (MNU 1988).

Foi essa guinada à esquerda que possibilitou que o negro passasse a ser pensado pelo MNU dos anos 1980 como povo oprimido e que a *autêntica democracia racial* fosse também uma luta contra a exploração capitalista. Tal maneira de compreender a opressão negra pode, então, ser incorporada tanto a ideologias políticas anti-capitalistas (comunistas ou socialistas), quanto a ideologias liberais ou democráticas, que privilegiam apenas a luta pelos direitos civis. Em ambas, o negro é um lugar – o lugar do povo – que se opõe às elites, ou às classes dominantes - os brancos. E aqui aparece, de modo sub-reptício, a antiga oposição entre os que pensam o Brasil como branco e os que o pensam como negro ou mestiço.

Bibliografia

- Abramovic, N. et Hergott, F. 2000. La création du monde. Fernand Léger et l'art africain dans les collections Barbier-Mueller, Genève, AdamBitro.
- Amselle, J.-L. 2001. Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures, Paris, Flammarion.
- Andrade, Mário. 1938. "A superstição da cor", *Boletim Luso-Africano*. Rio de Janeiro, dezembro de 1938
- Andrade, Mário. 1938. "A superstição da cor", *Boletim Luso-Africano*. Rio de Janeiro, dezembro de 1938
- Archer-Straw, Petrine. 2000. Negrophilia. Avant-Garde Paris and Black Culture in the 1920s, London, Thames & Hudson.
- Azevedo, Thales de. 1953. Les Élités de Couleur dans une Ville Brésilienne, Paris, UNESCO.
- Badou, Gérard. 2000. « Sur les traces de la Vénus Hottentote », Paris, *Gradhiva*, Jean-michel place, n. 27, pp. 83-88.
- Bancel, Nicolas; Blanchard, Pascal et Lemaire, Sandrine. 2000. « Ces zoos humains de la République coloniale », *Le Monde diplomatique*, Août, 2000, pp. 16-17.
- Barbosa, Márcio (org.) 1998. *Frente Negra Brasileira: depoimentos*, São Paulo, Quilombhoje.
- Barros, Luitgardes. 2000. *Arthur Ramos e as dinâmicas sociais de seu tempo*, Maceió, Ed. Universidade Federal de Alagoas.
- Bastide, Roger e Fernandes, Florestan. 1955. *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo*, São Paulo, UNESCO-ANHEMBI.
- Bastide, Roger. 1974. "The Present Status of Afro-American Research in Latin America." *Daedulus* #103: 111-123.
- Bastide, Roger. 1983. "A imprensa negra do Estado de São Paulo", *Estudos Afro-brasileiros*, São Paulo.
- Bastos, Elide Rugai. 2003. *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico: entre Dom Quixote e Alonso el Bueno*. São Paulo, Anpocs e Editora Sumaré.
- Bilden, Rüdiger. 1929. "Brazil, a Laboratory of Civilization," *The Nation* 128, pp. 71-74.
- Butler, Kim. 1998. *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilian in Post-Abolition São Paulo and Salvador*, New Brunswick, Nova Jersey e Londres, Rutgers University Press.
- Campos, Maria José. 2002. *Arthur Ramos: Luz e Sombra na Antropologia Brasileira. Uma versão da democracia racial no Brasil nas décadas de 1930 e 1940*. Dissertação de mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, São Paulo, FFLCC-USP.
- Cardoso, Fernando Henrique e Ianni, Octavio. 1960. *Cor e Mobilidade Social em Florianópolis, aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil Meridional*, São Paulo, Cia Editora Nacional.
- Carneiro, Edison. 1950. "Os candomblés da Bahia" in *Quilombo*, nº 10 (junho/julho de 1950, p. 3).
- Castro, Hebe M. Mattos. 1995. "A cor inexistente: relações raciais e trabalho rural no Rio de Janeiro pós-escravidão", *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 28, pp. 101-128.
- Cendrars, Blaise. 1921. *Anthologie Nègre*, éditions de la Sirène, Paris.

- Césaire, Aimé. 1983. *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine (texto definitivo, prefácio de André Breton)
- Coelho, Ruy. 1955. *The black Carib of Honduras, a study in acculturation*. Ph.D. - Northwestern University.
- Corrêa, Mariza. 2003. *Antropólogas e Antropologia*, Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- Corrêa, Mariza. 1998. *As Ilusões da Liberdade*, Bragança Paulista, EDUSF.
- Costa Pinto, Luiz de Aguiar. 1953. *O Negro no Rio de Janeiro: Relações de Raças numa sociedade em mudança*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Cruz e Souza, João de. 1943. "O Emparedado", *Obras*, São Paulo, Ed. Cultura.
- Cunha, Manuela Carneiro da. 1985. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo: Brasiliense.
- Débois, J-B., Lelieur, A-C., Bachelot, R. et Peyrière, M-C. 1992. *Négripub. L'image des Noirs dans la publicité*, Paris, Somogy,
- Degler, Carl N. 1991. *Neither Black nor White*, Madison, Univ. of Wisconsin Press.
- Derrida, Jacques. 2002. *Le Monde diplomatique*, Janvier, 2002: 27.
- Du Bois, W.E.B. 1986. "The Conservation of Races", in *Writings*, New York, The Library of America. Este artigo foi publicado originalmente pela American Negro Academy em *Occasional Papers*, nº 2, (1897).
- Duarte, Paulo. 1947. "Negros do Brasil", *O Estado de São Paulo*, 16 de abril de 1947, p. 5 e 17 de abril de 1947, p. 6.
- Eduardo, Octavio da Costa. 1948. *The Negro in northern Brazil, a study in acculturation*. New York, J. J. Augustin, Monographs of the American Ethnological Society, 15
- Elias, Nobert. 1985. *La société de cour*, Paris, Flammarion.
- Explorations in the City of Light : African-American Artists in Paris 1945-1965, The Studio Museum in Harlem, New York, 1996.
- Fabre, Michel. 1999. *La rive noire. Les écrivains noirs américains à Paris, 1830-1995*, Marseille, André Dimanche éditeur.
- Fernandes, Florestan. 1965. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, Cia Editora Nacional, São Paulo, 2 vols.
- Fernandes, Florestan. 1969. *Negro in Brazilian society*. Translated by Jacqueline D. Skiles, A. Brunel, and Arthur Rothwell. Edited by Phyllis B. Eveleth. New York, Columbia University Press, 1969.
- Fernandes, Florestan; Eduardo, Octavio; Baldus, Herbert. 1950. "Arthur Ramos 1903-1949", *Revista do Museu Paulista*, N.S., vol. IV, pp. 439-459.
- Ferrara, Miriam Nicolau, *A imprensa negra paulista (1915-1963)*. FFLCH/USP. São Paulo, 1986.
- Frazier, Franklin. 1942. "Some Aspects for Race Relations in Brazil", *Phylon-Review of Race and Culture*, III, 3.
- Freyre, Gilberto, 1938. *Conferências na Europa*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde.
- Freyre, Gilberto. 1940. *O mundo que o Português criou*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora.
- Frobenius, Leo. 1936. *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, Gallimard.
- Gama, Luis. 1989. "Carta de Luis Gama a Lúcio de Mendonça", *Novos Estudos*, n. 25, São Paulo, CEBRAP, outubro de 1989.

- Genevose, Eugene D. 1969. *The World the slaveholders made*, Wesleyan University Press.
- Gilroy, Paul. 2000. *Atlântico Negro*, São Paulo, Editora 34.
- Guimarães, Antonio S. A. 2002. *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo, Editora 34.
- Harris, Marvin. 1952. "Les Relations Raciales à Minas Velha Communauté Rurale de la Région Montagneuse du Brésil Central" in C. Wagley, *Races et Classes dans le Brésil Rural*, Paris, UNESCO.
- Harris, Marvin. 1956. "Race and Class", *Town and Country in Brazil*, New York, Columbia University Press.
- Herskovits, Frances. 1966. "Introduction" In: *The New World Negro. Selected Papers in AfroAmerican Studies*, Bloomington and London, Indiana University Press.
- Herskovits, Melville. 1930. "The Negro in the New World: The Statement of a Problem". *American Anthropologist*, XXXI, n. 1, pp. 145-55; republicado In Herskovits, *The New World Negro. Selected Papers in AfroAmerican Studies*, Bloomington and London, Indiana University Press, 1966.
- Herskovits, Melville. 1936. "Applied Anthropology and the American Anthropologist", *Science*, 83, pp. 215-222.
- Herskovits, Melville. 1936. "Applied Anthropology and the American Anthropologist", *Science*, 83, pp. 215-222.
- Herskovits, Melville. 1941. *The myth of the Negro past*, New York, London, Harper & Brothers.
- Hoetink, H. 1967. *Caribbean Race Relations. A Study of Two Variants*. London, Oxford University Press.
- Hutchinson, H.W. 1952. "Les Relations Raciales dans une Communauté Rurale du Reconcavo (État de Bahia)" in C. Wagley, *Races et Classes dans le Brésil Rurale*, Paris UNESCO.
- Hutchinson, Harry W. 1957. *Village and Plantation Life in Northeastern Brazil*, Seattle, University of Washington Press.
- Jackson, Walter. 1986. "Melville Herskovits and the search for Afro-American culture" in Stocking Jr., George W. (Editor) *Malinowski, Rivers, Benedict, and others: essays on culture and personality*. Jr. Madison, University of Wisconsin Press, pp. 72-94
- Leite, José Correia. 1992 *...E disse o velho militante José Correia Leite*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura.
- Maio, Marcos Chor. 1997. A História do Projeto Unesco. Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil, Rio de Janeiro, IUPERJ, tese doutorado .
- Mallarmé, Stéphane. 1974. São Paulo, Perspectiva.
- McKay, Claude. 1929. *Banjo*, New York.
- Mitchel, Michael. 1977. Racial Consciousness and the Political Attitudes and Behavior of Blacks in São Paulo, Brazil, PhD Dissertation, University of Michigan.
- Movimento Negro Unificado. 1988. *1978-1988, 10 anos de luta contra o racismo*, Ed. Confraria do Livro, Salvador.
- Nabuco, Joaquim. 1999. *O Abolicionismo*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Nascimento, Abdias do. 1950. "O 1º. Congresso do Negro Brasileiro", *Quilombo*, Rio de Janeiro, Ano II, N. 5, p.1. (edição facsimilar, São Paulo, Editora 34, 2003)

- Nascimento, Abdias do. 1968. *O Negro revoltado*, Congresso do Negro Brasileiro (1st: 1950: Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, Ed. GRD.
- Needell, Jeffrey D. 1995. "Identity, Race, Gender, and Modernity in the Origins of Gilberto Freyre's Oeuvre", *American Historical Review*, volume 100, no. 1, February 1995., pp. 51-77.
- Neto, João Mellão. 2003. "Eu me orgulho de ser paulista", *O Estado de São Paulo*, 24 de janeiro de 2003.
- Nogueira, Oracy. [1955] 1998. *Preconceito de Marca. As relações raciais em Itapetininga*, São Paulo, Edusp.
- Park, Robert. 1971. "Introdução à 1ª. Edição americana", Donald Pierson, *Branços e Pretos na Bahia*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1971, pp. 79-86.
- Pierson, Donald. 1942. *Negroes in Brazil: a study of race contact in Bahia*. Chicago, University of Chicago Press. (em português: *Branços e pretos na Bahia*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1971).
- Pinto, Regina Pahim. 1993. *O movimento negro em São Paulo: luta e identidade*. FFLCH/USP. São Paulo.
- Querino, Manuel Raimundo. 1980. "O colono preto como fator da civilização brasileira", *Afro-Ásia*, n. 13, pp. 143-158.
- Ramos, Alberto Guerreiro. 1995. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ
- Ramos, Arthur. 1937. *As culturas negras no novo mundo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Ramos, Arthur. 1943. *Guerra e relações de raça*, Rio de Janeiro, Gráfica Perfecta.
- Ramos, Arthur. 1971. "Introdução à 1ª. Edição brasileira", Donald Pierson, *Branços e Pretos na Bahia*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1971, pp. 67-70
- Ramos, Arthur. 1934. *O negro brasileiro: ethnographia religiosa e psychanalyse*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Ramos, Arthur. 1939. *The Negro in Brazil*, Washington, The Associated Press, Inc.
- Ramos, Arthur. 1945. *Curriculum Vitae*. Rio de Janeiro.
- Ramos, Arthur. 1951. "The Negro in Brazil" In: T. Lynn Smith and Alexander Marchant, *Brazil, portrait of half a continent*, New York, Dryden Press, pp.
- Reis, João José. 1999. *Memorial para concurso de Professor Titular do Departamento de História da Universidade Federal da Bahia*, Salvador.
- Reis, João José. 2000. "De olho no canto: trabalho de rua na Bahia na véspera da Abolição", *Afro-Ásia*, n° 24, pp. 199-242.
- Reis, João José. 2003. *Rebelião Escrava no Brasil: o levante dos malês na Bahia em 1835*, Companhia das Letras, São Paulo.
- René Maran. 1921. *Batouala*, Paris.
- Ribeiro, René. 1949. *The AfroBrazilian cult-groups of Recife - a study in social adjustment*. Evanston, Ill., 131 leaves. 28cm. Thesis (M.A.)- Northwestern Univ.
- Rose, Phyllis. 1990. *Joséphine Baker : une américaine à Paris*, Paris, Fayard.
- Rufino, Joel. 1995. "O negro como lugar", In: Guerreiro Ramos, Alberto. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, pp. 19-30.
- Schwarcz, Lília. 1987. *Retrato em Branco e Negro*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Senghor, Léopold S. 1964. *Liberté I: Negritude et humanisme*, Paris, Seuil.
- Silatsa, Nicolas. 1981. *Parinoir*, Épinay-sur-Seine, s/ed.

- Silva, Josenilda. 2003. "A União dos Homens de Cor: aspectos do movimento negro dos anos 40 e 50", *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, n. 2, pp. 215-236.
- Simpson, George E. 1973. *Melville J. Herskovits*, New York and London, Columbia University Press.
- Spitzer, Leo. 1989. *Lives in between: assimilation and marginality in Austria, Brazil, West Africa, 1780-1945*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Stocking Jr., George W. (Editor). 2002. "Introduction", *American Anthropology, 1921-1945: Papers from the American Anthropologist*, Lincoln and London, University of Nebraska Press.
- Stocking, George W. (Editor). 1986. *Malinowski, Rivers, Benedict, and others: essays on culture and personality*. Jr. Madison, Wis. : University of Wisconsin Press
- Stovall, Tyler. *Paris Noir. African Americans in the City of Light*, New York, Mariner Books, 1996.
- Toomer, Jean. 1923. *Cane*, New York.
- Troyat, Henri. 1994. *Baudelaire*, Paris, Flammarion.
- Wagley, Charles. 1952. *Race et classe dans le Brésil rural*, Paris, UNESCO.
- Williams Jr., Vernon J. 1996. *Rethinking Race. Franz Boas and His Contemporaries*, Lexington, The University Press of Kentucky.
- World Citizens Association. 1941. *The World's Destiny and the United States*. A Conference of Experts in International Relations, WCA, Chicago, Ill.