



Organização

Cláudio Pereira e Livio Sansone

Projeto UNESCO no *Brasil*

TEXTOS CRÍTICOS

Projeto
UNESCO
no *Brasil*



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor
Naomar Monteiro de Almeida Filho

Vice-Reitor
Francisco Mesquita



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora
Flávia Goullart Mota Garcia Rosa

Conselho editorial
Angelo Szaniecki Perret Serpa
Carmen Fontes Teixeira
Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti
Fernando da Rocha Peres
Maria Vidal de Negreiros Camargo
Sérgio Coelho Borges Farias

Conselheiros suplentes
Bouzid Izerrougene
Cleise Furtado Mendes
José Fernandes Silva Andrade
Nancy Elizabeth Odonne
Olival Freire Júnior
Sílvia Lúcia Ferreira

Este livro é o resultado do Colóquio Internacional
'O Projeto UNESCO no Brasil 50 anos depois'.
Sua publicação tornou-se possível graças ao apoio
da CAPES – DOTAÇÃO 0552:05-04 de 2005.

Organização:
Fábrica de Idéias
Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos
Centro de Estudos Afro-Orientais
Departamento de Antropologia
Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e História
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Apoio:
Associação Brasileira de Antropologia / ABA
ANPOCS
UNESCO
CAPES
Fundação Ford
FAPESP

Cláudio Pereira e Livio Sansone
Organização

PROJETO UNESCO NO BRASIL

Textos Críticos

EDUFBA
Salvador, 2007

©2007, by Autores
Direitos para esta edição cedidos à EDUFBA.
Feito o depósito legal.

Projeto gráfico e capa
Alana Gonçalves de Carvalho

Editoração eletrônica
Genilson Lima Santos

Revisão de texto
Os Autores

Biblioteca Central Reitor Macêdo Costa

Projeto UNESCO no Brasil : textos críticos / Cláudio Luiz Pereira e Livio Sansone,
organização. - Salvador : EDUFBA, 2007.
462 p.

"Este livro é o resultado do Colóquio Internacional Projeto Unesco no Brasil
50 anos depois, realizado de 12 a 14 de janeiro de 2004, em Salvador-BA".
ISBN 978-85-232-0505-8

1. Unesco - História - Brasil - Congressos. 2. Ciências sociais - Brasil - Congressos.
3. Relações raciais - Brasil. 4. Pesquisa social - Brasil. I. Pereira, Cláudio Luiz. II.
Sansone, Livio. III. Universidade Federal da Bahia. IV. Colóquio Internacional Projeto
Unesco 50 anos depois (2004 : Salvador,BA).

CDD - 060

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

Sumário

Apresentação 7

A questão da memória e dos Arquivos vinculados ao Projeto UNESCO

Modernidade e racismo Costa Pinto e o projeto Unesco de relações raciais 11

Marcos Chor Maio

O Projeto UNESCO na Bahia 25

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães

Gilberto Freyre, René Ribeiro e o Projeto UNESCO 38

Roberto Motta

Uma homenagem aos artesãos: Charles Wagley e Thales de Azevedo

Thales de Azevedo e a etnologia indígena 63

Pedro Agostinho

Lembrança do Meu Pai, Charles Wagley 74

Isabel (Betty) Wagley Kottak

Recordações de um aprendizado antropológico 81

Josildeth Gomes Consorte

Grata lembrança de Marvin Harris 94

Waldir Freitas Oliveira

Redes, figuras chaves e contextos: o Projeto Columbia e o Projeto UNESCO

Tensões em um Projeto Civilizador Baiano 105

Edson Farias

Melville J. Herskovits e a institucionalização dos Estudos Afro-Americanos 149

Kevin A. Yelvington

Verger e o Projeto UNESCO 173

Angela Lühning

Carlo Castaldi: o reencontro de um *naufragado* com a Antropologia 185

Carlos Caroso

Contrapontos ao Projeto UNESCO: Guerreiro Ramos

O Primeiro Congresso do Negro Brasileiro e a UNESCO 207

Cláudio Luiz Pereira

A sociologia de Guerreiro Ramos 228

Lúcia Lippi Oliveira

A questão da memória e dos Arquivos vinculados ao Projeto UNESCO

Por um Centro de Documentação dos Estudos Afro-Baiano 243

Luis Nicolau Parés

UNESCO/ANHEMBI: um debate sobre a situação do negro no Brasil 251

Elide Rugai Bastos

Intelectuais em rede construindo as ciências sociais: o arquivo Arthur Ramos e o Projeto Unesco no Brasil 270

Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros

Entre o tronco e os atabaques 321

Myrian Sepúlveda dos Santos

A relevância do Projeto UNESCO e sua atualidade: uma volta ao campo

O legado baiano da Universidade Columbia 347

Conrad Phillip Kottak

Bahia, terra de preto doutor? Mobilidade social dos negros em Salvador 360

Angela Figueiredo

A Chapada Diamantina em três registros ou três tempos 373

Maria Rosário G. de Carvalho

Modernidade e Agência Afrodescendente: o “Negro no Rio de Janeiro” cinquenta anos depois 393

Osmundo de Araujo Pinho e Rosana Heringer

Desigualdades duráveis, relações raciais e modernidades no Recôncavo: o caso de S. Francisco do Conde 407

Livio Sansone

Revisitando Os Sertões: breves apontamentos sobre 50 anos de história sertaneja 436

Edwin Reesink

Apresentação

Já se passou meio século desde que uma famosa realização da UNESCO — em parecerias com diferentes institutos de investigação nacionais, na Bahia, no Rio de Janeiro, em São Paulo e Pernambuco — revolucionou a prática de pesquisa social, tanto quanto as representações científicas sobre as relações raciais no Brasil.

As pesquisas de comunidade, assim como os levantamentos de cunho mais quantitativo, por sua qualidade intrínseca e por sua relevância social e política, se tornaram paradigmáticas nas ciências sociais brasileiras e, durante alguns anos, ajudaram a colocar o Brasil no bojo das discussões internacionais sobre “raça” e “etnicidade”.

Aproveitando-se hoje, por um lado, do fato de que 50 anos parecem ser um período justo para medir mudanças, autênticas e típicas de uma época, nos comportamentos — como aquelas que dizem respeito às noções de cor e raça — e, por outro lado, sensíveis a uma nova abertura existente neste país no que diz respeito ao tema das relações raciais, tornou-se oportuno organizar um Colóquio Internacional para refletir sobre o impacto do Projeto UNESCO no panorama intelectual e nas ciências sociais no Brasil, assim como nos estudos das relações étnico-raciais no plano internacional.

Tratou-se, portanto, de um evento de caráter interdisciplinar, em História e Ciências Sociais cujos objetivos foram:

a) reconstruir a história do projeto UNESCO no Brasil. Particular atenção foi dada aos desdobramentos deste projeto na Bahia, sua organização e seu lugar institucional e político na academia e no Estado, bem como suas pesquisas de campo no interior e na cidade de Salvador;

b) repensar o modelo de pesquisa, nesse contexto observado e com o mesmo caráter minucioso, atualizando sua metodologia quando necessário, a fim de avaliar como poderia ser repetida tal pesquisa, e com o mesmo porte, na atualidade.

O intuito de uma nova pesquisa, aliás cuja proposta foi consolidada no intercurso do Colóquio, seria mensurar o que mudou no Brasil, especificamente no campo investigado, em termos de relações sociais e

raciais. Dentre estas mudanças observará-se-ia, assim, os efeitos da modernização, da industrialização, da democratização e, em época mais recente, da exposição à globalização.

O contexto institucional do nosso Colóquio foi, ademais, fortalecido pelo apoio formal que o projeto tem recebido da direção da ABA e da ANPOCS. Ambas associações já patrocinaram momentos de debate em torno das pesquisas da UNESCO, como, por exemplo, no contexto da bienal da ABANNE em São Luís (MA), no encontro do SBPC em Recife (PE) e no Encontro Anual da ANPOCS em Caxambu (MG). O Colóquio de Salvador, que ocorreu entre 12 e 14 de janeiro de 2004, representou um momento de reflexão mais completo e, de alguma forma, deu margem a um novo ciclo de debates. Ademais, nosso Colóquio providenciou uma oportunidade única de homenagear de forma criativa as figuras emblemáticas de Thales de Azevedo e Charles Wagley, mentores na Bahia do Projeto Columbia, que guardava uma relação direta com o referido Projeto UNESCO.

O grande ausente em nosso Colóquio foi Octávio Ianni. Convidado de honra e entusiasta colaborador de nosso projeto, Octávio, já doente quando aceitou nosso convite, teve uma rápida piora e a pedidos dos médicos ficou impossibilitado de estar presente. Veio a falecer logo depois do Colóquio. É a Octávio Ianni que os organizadores querem dedicar este livro.

A questão da memória
e dos Arquivos
vinculados ao
Projeto UNESCO

Modernidade e racismo

Costa Pinto e o projeto Unesco de relações raciais

Marcos Chor Maio*

Em carta a Paulo Carneiro, representante brasileiro na Unesco, às vésperas da 5ª sessão da Conferência Geral em Florença, ocorrida em maio e junho de 1950, quando o Brasil foi escolhido para sediar uma pesquisa sobre relações étnico-raciais, o sociólogo Luiz de Aguiar Costa Pinto apresentou sua versão sobre a origem da proposta da Unesco. Antes da partida do antropólogo Arthur Ramos para Paris, quando assumiu o cargo de Diretor do Departamento de Ciências Sociais da organização internacional, ele se reuniu com os professores do Departamento de Ciências Sociais da então Faculdade Nacional de Filosofia (FNFi, atual IFCS/UFRJ), com o objetivo de colher subsídios para a sua nova função. Na ocasião, Costa Pinto sugeriu “um grande survey no Brasil a fim de estudar as tensões sociais e as mudanças de estrutura social (...) de uma sociedade patriarcal e agrícola para uma economia industrial e urbana. Estudado no Brasil, o problema pode servir de amostra para o que se passa em todas as áreas menos desenvolvidas”.¹

Costa Pinto, em chave sociológica, apresenta sinteticamente as preocupações que vão nortear parte significativa da produção das ciências sociais brasileira dos anos 1950 e 1960. O Brasil encontra-se em transição e exige, mediante o estudo das relações sociais, a produção de conhecimento sobre os desafios que permeiam o processo de inserção do país na modernidade. Ele concebe o país como modelo para tornar inteligí-

vel o capitalismo periférico. Os temas da industrialização, do desenvolvimento, da modernização e suas contradições fazem parte da pauta do otimismo sociológico do pós-guerra incorporado também por agências intergovernamentais como a Unesco.

É comumente aceito que a imagem paradisíaca das interações étnico-raciais no Brasil foi o principal pré-requisito para transformar o país em objeto de interesse político e científico da Unesco. No entanto, uma investigação sobre os agentes e agências que estiveram envolvidos no processo de estruturação do leque de pesquisas desenvolvido no início dos anos 1950 revela uma complexa ação concertada que resultou no “projeto Unesco de relações raciais” (Maio, 1999).

Na segunda metade dos anos 1940, a Unesco espelhava a perplexidade e a ânsia de inteligibilidade – por parte de intelectuais, comunidade científica e dirigentes políticos – dos fatores que levaram aos resultados catastróficos da 2ª Guerra Mundial em nome da raça. Esse quadro se tornou ainda mais dramático com a persistência do racismo em diversas partes do mundo, o surgimento da Guerra Fria, o processo de descolonização africana e asiática, e a perpetuação de grandes desigualdades sociais em escala planetária.

Diante desse cenário, a UNESCO, munida da razão iluminista, procurou encontrar soluções universalistas que cancelassem os efeitos perversos do racismo. O Brasil foi escolhido, em perspectiva comparada com a negativa experiência racial norte-americana, para ser um dos pólos de investigação dos dilemas vividos pelo mundo ocidental.

O objetivo político da UNESCO, procurando apresentar a sociabilidade brasileira como modelo para o mundo, não impediu que logo no início da montagem do projeto – resultado do trabalho conjunto entre cientistas sociais nacionais e estrangeiros – este viesse a cumprir, de fato, a resolução da UNESCO de “organizar no Brasil uma investigação sobre contatos entre raças ou grupos étnicos, com o objetivo de determinar os fatores econômicos, sociais, políticos, culturais e psicológicos favoráveis ou desfavoráveis à existência de relações harmoniosas entre raças e grupos étnicos”.² O posterior inventário de dados e análises sobre o preconceito e a discriminação racial em diferentes regiões, nas zonas rurais e urbanas, atrasadas e modernas revelou um cenário multifacetado (Maio, 1997).

A presença de Costa Pinto tanto na gestão do projeto quanto no desenvolvimento do ciclo de pesquisas revela os caminhos sinuosos trilhados pelo projeto Unesco. Participante do fórum da agência internacional que debateu o estatuto científico do conceito de raça no final dos anos 1940 e protagonista da pesquisa sobre as relações raciais na cidade do Rio de Janeiro, Costa Pinto exerceu papel-chave na ampliação do desenho original da iniciativa da Unesco que se limitava, em princípio, à Bahia (Métraux, 1950).

Este artigo tem por objetivo abordar a participação de Luiz de Aguiar Costa Pinto no programa de pesquisas sobre as relações raciais no Brasil, patrocinado pela Unesco no início dos anos 1950. Em princípio, descrevo a trajetória de Costa Pinto até sua inserção no projeto Unesco. Em seguida destaco a atuação do sociólogo no processo de estruturação do ciclo de investigações, no qual exerceu papel decisivo na transformação de uma imagem tradicional do Brasil como experiência civilizacional a oferecer lições de cooperação inter-racial à humanidade, em plano de pesquisa para desvendar os problemas, os dilemas da transição de uma sociedade periférica à modernidade. Finalmente, analiso o estudo de Costa Pinto, *O Negro no Rio de Janeiro*, em dois planos: 1) as relações entre raça e classe social; 2) os vínculos entre capitalismo e racismo.

A Trajetória de Costa Pinto

Luiz de Aguiar Costa Pinto é oriundo de família abastada, proprietária de engenhos no Recôncavo baiano. Seu avô foi senador da República e o pai, José de Aguiar Costa Pinto, médico, trabalhou com Nina Rodrigues na Faculdade de Medicina da Bahia, alcançando o cargo de diretor da instituição, e foi professor de Arthur Ramos. Com a morte do pai, Costa Pinto abandona o segundo ano do pré-médico, antigo curso secundário, e se prepara para entrar na Faculdade de Direito. Em 1937, o futuro sociólogo veio para o Rio de Janeiro, junto com a família. No antigo Distrito Federal envolveu-se no movimento estudantil e militou na Juventude Comunista. No início de 1939 ingressa no recém-criado curso de ciências sociais da Faculdade Nacional de Filosofia (FNFfi) mas, pouco tempo depois, é preso por oito meses por suas atividades anti-estadonovistas.³

No início de sua trajetória acadêmica e profissional, Costa Pinto teve o apoio de dois professores do Departamento de Ciências Sociais: Arthur Ramos e Jacques Lambert. Com o primeiro, houve fortes laços profissionais e de amizade que tiveram reflexos definitivos em sua carreira. No plano institucional, o então aluno da FNFfi esteve envolvido na criação da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, em 1941, idéia original de Arthur Ramos, que se propunha a incentivar as atividades acadêmicas no interior da FNFfi (Azeredo, 1986)⁴. No período da Segunda Guerra Mundial, os dois estiveram juntos na luta contra o nazismo (Ramos, 1943)⁵. É importante lembrar que as relações entre Arthur Ramos e Costa Pinto não se limitaram ao âmbito da universidade. Em 1946, em pleno período de democratização do país, os dois professores da FNFfi ministraram cursos de antropologia e sociologia na Universidade do Povo, uma instituição educacional sob liderança de intelectuais de esquerda. (Azeredo, 1986, p. 100)

No caso de Jacques Lambert, a ascendência sobre Costa Pinto se deu tanto em termos teóricos quanto no plano da inserção profissional. Em 1937, Lambert chegou ao Brasil, onde lecionou, por dois anos, demografia e sociologia política na Universidade do Rio Grande do Sul (Pereira de Queiroz, 1996, p. 230). Em 1939, fez parte da missão francesa que ajudou a criar a então Universidade do Brasil, na qual permaneceu como professor de sociologia até 1945.

Durante sua permanência no Departamento de Ciências Sociais, Jacques Lambert influenciou Costa Pinto em, pelo menos, dois trabalhos: o primeiro, foi um estudo sobre a ascendência do domínio familiar no período colonial. Ao tratar de algumas experiências históricas das lutas de famílias no Nordeste brasileiro, ele inspira-se no livro de Lambert, *La Vengeance Privée et Les Fondements du Droit Public International* (Costa Pinto, 1980 [1949])

Em 1942, ao terminar o curso, Costa Pinto foi convidado a ser assistente de Jacques Lambert na cadeira de sociologia. Em outro trabalho, fruto de cursos dados na FNFfi, de perfil demográfico, os dois sociólogos elaboraram um amplo mapeamento da composição e dos problemas da população contemporânea (Lambert & Costa Pinto, 1944).

Costa Pinto publicou diversos trabalhos em *Sociologia*, revista

pertencente à Escola Livre de Sociologia e Política (SP). Seus estudos versam sobre o ensino das ciências sociais, a profissionalização do sociólogo, aspectos teóricos e empíricos da pesquisa sociológica, e relações raciais. Em 1946, passa a acumular o cargo de professor da Faculdade Nacional de Ciências Econômicas da Universidade do Brasil e, de 1948 a 1952, desenvolveu pesquisas nas áreas de demografia e sociologia das profissões na Divisão de Pesquisas do Instituto Mauá, órgão vinculado à Confederação Nacional do Comércio.

Ainda nos anos 1940, Costa Pinto assistiu ao curso de Donald Pierson sobre métodos e técnicas de pesquisa em ciências sociais ministrado no Departamento de Administração do Serviço Público (DASP)⁶ e manteve correspondência com o sociólogo da Escola Livre de Sociologia e Política (Pierson, 1987, p. 61; pp. 68-69; pp. 74-75). Em 1944, por intermédio de Arthur Ramos, Costa Pinto pleiteou, sem sucesso, junto a Pierson a possibilidade de vir a realizar o curso de doutorado em sociologia na Universidade de Chicago. (*idem*, 1987, p. 81)⁷ Em 1947, defende tese de livre-docência sobre o ensino da sociologia na escola secundária.

No primeiro semestre de 1950, o sociólogo foi convidado a participar do projeto Columbia University/Estado da Bahia, iniciativa de Anísio Teixeira, então secretário de Educação e Saúde do governo Otavio Mangabeira. Este projeto tinha por objetivo apresentar subsídios de natureza sociológica e antropológica colhidos em alguns municípios do interior da Bahia com o intuito de modernizar essas áreas no âmbito da saúde, da educação e da administração pública. Diversos estudos de comunidade foram realizados por cientistas sociais americanos e brasileiros sob a coordenação do antropólogo Charles Wagley e seus alunos de doutorado em Columbia (Harry William Hutchinson, Marvin Harris, Benjamin Zimmerman), e do médico-antropólogo Thales de Azevedo. (Wagley et al., 1950) Costa Pinto prestou assessoria ao projeto não só na formulação teórica do mesmo (*idem*, p. 8-9) como também nos encontros com os pesquisadores que traziam relatórios de seus respectivos trabalhos de campo. (Costa Pinto, 1989, p. 26-28) Cabia também ao sociólogo elaborar um trabalho sobre a zona do Recôncavo. Este estudo teria inicialmente uma abordagem histórico-social e ecológica da área, para em seguida se ater especialmente a “estrutura social de modo a

mostrar as múltiplas direções que a mudança social pode tomar na zona do Recôncavo”. (Wagley et al., 1950, p. 20)⁸

Em agosto de 1950, Costa Pinto participou do 1º Congresso do Negro Brasileiro, ocorrido no Rio de Janeiro, sob o patrocínio do Teatro Experimental do Negro. O evento reuniu antropólogos e sociólogos como Roger Bastide, Darcy Ribeiro, Charles Wagley, Édison Carneiro, Guerreiro Ramos, militantes e simpatizantes de movimentos sociais com o intuito de discutir em diversos planos as condições de vida da população negra (Nascimento, 1982).

Neste período, Costa Pinto vinha estabelecendo contatos com a Unesco visando a sua inserção na pesquisa sobre as relações raciais no Brasil. Em correspondência com o etnólogo Alfred Métraux, Chefe do Setor de Relações Raciais do Departamento de Ciências Sociais da Unesco, sugeria a realização “no Rio de Janeiro, dentro do plano da Unesco, [d]as sondagens e análises necessárias para a pesquisa das tensões raciais em área metropolitana do Brasil, analisando a situação racial brasileira na perspectiva de uma sociedade em franco processo de industrialização”.⁹

Costa Pinto no Projeto Unesco

No final dos anos 1940, Costa Pinto foi convidado por Arthur Ramos para participar de um debate sobre o estatuto científico do conceito de raça que resultou na Primeira Declaração sobre Raça da Unesco, divulgada em maio de 1950. Este documento era um dos desdobramentos da agenda anti-racista definida pela agência internacional. Os pontos centrais do documento eram: 1) a capacidade mental das raças são semelhantes; 2) a miscigenação não resulta em degeneração biológica; 3) não existe qualquer possibilidade em se estabelecer uma correlação entre determinados agrupamentos religiosos e/ou nacionais e tipologias raciais; 4) raça é menos um fato biológico do que um mito social; 5) as indagações sobre a pertinência da utilização de conceito de raça como fundamento para a análise dos fenômenos econômicos, sociais, culturais e psicológicos vem acompanhada por uma visão que estaria baseada num pressuposto darwiniano de que o homem naturalmente teria uma vocação para a sociabilidade e a cooperação. (Costa Pinto, 1950, p. 7-12)

Em sua intervenção no simpósio da Unesco em dezembro de 1949, Costa Pinto afirmou que o racismo guardava íntima relação com as assimetrias numa sociedade de classes e, em escala mundial, com o poder do imperialismo (*idem*, p. 17). Ele sugeriu que fossem realizadas pesquisas sobre relações étnico-raciais, de perfil interdisciplinar, reunindo equipes de pesquisadores de diversos países. Na sua perspectiva,

[s]eria fácil encontrar por exemplo, para tais investigações, excelentes pontos de observação no Brasil, nos Estados Unidos, na África do Sul, na União Soviética, na Índia, no México, na Palestina e em diversas outras regiões desse tipo que Park denominou “fronteiras raciais” – o que nos permitiria observar, sempre em ligação com as diferentes estruturas sociais, os tratamentos e as diversas soluções encontradas para os problemas das minorias nacionais e étnicas. (Costa Pinto, 1950, p. 18)

Ao citar o Brasil como um possível objeto de investigação sociológica, Costa Pinto marcava o início do seu envolvimento com a idéia do projeto da Unesco que viria a ser realizado no Brasil no início dos anos 1950. Para o desenvolvimento da pesquisa sobre as relações raciais no Rio de Janeiro, Costa Pinto contou com a colaboração do jornalista e etnólogo baiano Édison Carneiro (1912-1972).

O trabalho da Unesco representou um novo patamar no padrão de pesquisa existente à época, superando a “aventura pessoal”, como diria Florestan Fernandes (1976 [1962], p. 66). Até então, o trabalho sociológico era realizado com ausência de apoio financeiro, apenas com o “tempo que dispusesse do próprio lazer e de algumas sobras do próprio salário. Raramente caía do céu uma oportunidade promissora, como aconteceu com a pesquisa entre negros e brancos, suscitada pela UNESCO” (*idem*, p. 66). O patrocínio da agência internacional representava prestígio, recursos e trabalho em equipe, além de ser um passo a frente no processo de institucionalização das ciências sociais no Brasil.

Classe e Raça em *O Negro no Rio de Janeiro*

Na primeira parte do livro *O Negro no Rio de Janeiro*, Costa Pinto apresenta um conjunto de críticas as pesquisas etnográficas da fase “afro-

brasileira” (final do século XIX até os anos 1940). Ele se contrapõe aos estudos antropológicos e históricos, que, a seu ver, estariam sintonizados com o passado, com o atraso das relações sociais no país. Ora interessados pelas investigações acerca dos constructos raciais, destacando as características intrínsecas às raças (físicas e psíquicas), os traços culturais e religiosos de origem africana, os processos de aculturação, ora buscando os fundamentos histórico-sociais que dariam substância a uma enganosa crença de uma identidade nacional positiva, como seria o caso da ideologia da democracia racial, os estudos histórico-antropológicos espelhariam a realidade de uma sociedade tradicional. Nesse sentido, só uma leitura sociológica elucidaria os desafios ditados pelo cenário advindo com o desenvolvimento capitalista e as novas relações das classes sociais derivadas da passagem “da condição de escravo à de proletário e da condição de proletário à de negro de classe média [...]”. (Costa Pinto, 1953, p. 91)

Costa Pinto critica também a tradição de estudos da “Escola Sociológica de Chicago”, que concebe as diferenças raciais como um processo em si mesmo ou a partir dos efeitos da dinâmica das interações interétnicas, lembrando o “ciclo de relações raciais” (competição, conflito, acomodação e assimilação) formulado por Robert Park (1950, pp. 149-151), sem levar em consideração a estrutura das relações sociais¹⁰, ou de forma mais ampla, as especificidades do desenvolvimento capitalista no Brasil. (Costa Pinto, 1953, p. 32-33)

Em seu estudo sobre as relações raciais no Rio de Janeiro, o autor procurou “compreender as condições estruturais que, no bojo de uma sociedade em mudança, geram, mantêm e estão agravando os fatores de tensão racial [...]” (Costa Pinto, 1952, p. 86). Partindo da crítica ao viés culturalista, Costa Pinto vislumbrou a oportunidade de investigar os aspectos peculiares de um país subdesenvolvido, na medida em que o conhecimento de uma realidade sob impacto recente do processo de urbanização e industrialização poderia oferecer alternativas aos padrões vigentes nos países capitalistas desenvolvidos (EUA, França, Inglaterra). Em pleno contexto dos primórdios da Guerra-Fria e do avanço do socialismo não apenas na Europa como na Ásia, o sociólogo acreditava que o Oriente suscitaria soluções históricas mais atraentes face aos problemas experimentados pela sociedade brasileira (Costa Pinto, 1953, p. 21).

Na segunda parte do livro, ele centra sua análise no quadro racial do Rio de Janeiro mediante o estudo da demografia, da estratificação social, da ecologia e da situação cultural. Costa Pinto mostra as profundas disparidades sociais entre brancos e negros. Em seguida, se atém aos estereótipos em relação ao negro com base na escala de distância social de Emory Bogardus, na qual evidencia forte preconceito em relação aos casamentos inter-raciais, colocando mais uma vez em questão a ideologia da democracia racial. Finalmente dedica-se ao estudo dos movimentos sociais negros.

Para os objetivos deste artigo, vou me fixar nas interfaces entre estrutura social, preconceito racial e movimentos sociais de corte racial. Costa Pinto considera que as mudanças sociais ocorridas a partir do final do século XIX – com o fim da escravidão, a fundação da República e a vigência das instituições liberais – acrescida do desenvolvimento da industrialização e da urbanização levaram à proletarianização de amplas parcelas de negros e pardos. Da condição de escravo à de proletário, eis o caminho trilhado pela população de cor na ex-capital do país ao longo de setenta anos de mobilidade social. (*idem*, p. 99)

Foram essas transformações que suscitaram a maior visibilidade do preconceito racial. No quadro da sociedade tradicional, agrária, que teria prevalecido até os anos 1930, o preconceito racial era difuso à medida que as posições sociais de brancos e negros na estrutura sócio-econômica eram tão solidamente desiguais, que tornava dispensável a utilização de mecanismos discriminatórios. (*idem*, pp. 183-184)

Entretanto, com o avanço do processo de desenvolvimento capitalista, que gera situações de competição e de mobilidade social, assiste-se ao surgimento de atitudes reativas, com base no preconceito racial, por parte dos setores sociais dominantes, ameaçados de perderem suas posições sociais. Desse modo, a fonte explicativa para as práticas discriminatórias contra negros e pardos, segundo Costa Pinto, não se localiza no passado escravocrata, e sim, no presente, podendo assim sofrer injunções diversas de natureza econômica e social que acabem por criar circunstâncias agravantes em termos raciais (*idem*, p. 184). O peso do passado escravocrata tem significado restrito na argumentação de Costa Pinto a respeito das tensões raciais no Brasil moderno. Lembrando

Dumont (1997[1977]:303-316), é no momento que a percepção hierárquica do mundo cede lugar ao ideário igualitário que o racismo emerge.

Para ilustrar o seu argumento, o sociólogo vai apresentar na última parte de sua obra a análise do associativismo negro. Costa Pinto classifica as associações em dois níveis: as tradicionais, voltadas às atividades recreativas, culturais, religiosas, apresentando “a contribuição do africano à estética, à música, à coreografia, à mística, em suma, à *cultura de folk* brasileira”. (*idem*, p. 257, ênfases do autor) e as de novo tipo, mais identificadas com “a história viva e contemporânea das aspirações, das lutas, dos problemas, do sentir, do pensar e do agir de *brasileiros*, social, cultural e nacionalmente brasileiros, *eticamente negros*”. (*idem*, pp. 257-258, ênfases do autor) É nesse último perfil de organização social que o autor concentrará seus esforços de pesquisa e reflexão.

Com a expansão do capitalismo ocorre uma diferenciação interna entre os negros com o surgimento de uma pequena parcela de classe média, particularmente de intelectuais, formando uma “elite negra” (*idem*, p. 259). O sociólogo concebe que a nova forma de ascensão dos negros já não é mais individual e nem tem interesse em “branquear-se”, como acontecia na sociedade tradicional, ditada pelo paternalismo, especialmente no século XIX. Agora estaríamos diante de “novas elites” que buscam afirmar sua negritude (*idem*, pp. 269-70). Essa elite viveria o drama da ascensão e das barreiras advindas dos estereótipos. Tal situação fomentaria a criação de movimentos sociais de corte racial. Para dar maior substância às suas reflexões, Costa Pinto detém-se especialmente na análise do Teatro Experimental do Negro (TEN).

Modernidade e racismo: a atualidade do ciclo de pesquisas da Unesco

Desde o final dos anos 1970, o projeto Unesco recebeu uma série de críticas. Florestan Fernandes foi o principal alvo. Uma das interpelações ao sociólogo paulista deve-se a sua interpretação do preconceito racial como um resquício da herança escravocrata e, como tal, tendente a desaparecer com o surgimento de uma sociedade capitalista, democrática, aberta e competitiva. Carlos Hasenbalg (1979) se contrapôs a Florestan

Fernandes afirmando que preconceito e discriminação sofreram alterações após a abolição da escravidão assumindo novas funções e significados no contexto da estrutura social capitalista. Ao mesmo tempo, ele pondera que manifestações racistas do grupo racial dominante não são sobrevivências do passado mas estão relacionadas com benefícios simbólicos adquiridos pelos brancos no processo de competição e desqualificação dos negros. Assim, Hasenbalg sustenta que não há uma lógica inerente ao desenvolvimento capitalista que gera uma incompatibilidade entre racismo e industrialização.

Contudo, se Hasenbalg escolhesse Costa Pinto como interlocutor no plano do debate sobre as relações entre modernidade e racismo, algumas afinidades emergiriam.¹¹ Costa Pinto sugere que com o processo de mudança social que gera situações de competição e de mobilidade social, assiste-se ao surgimento de atitudes reativas, com base no preconceito racial, por parte dos setores sociais dominantes, ameaçados de perder suas posições sociais. Indo além, considera que a modernização, não obstante suscitar limitadas possibilidades de ascensão social, contribuiu para o estabelecimento de distinções internas entre os negros com a emergência de uma classe média, que assume uma identidade racial como forma de organização social e política de enfrentamento do racismo. Enfim, para Costa Pinto modernidade pode suscitar racialização e não o seu cancelamento.

As reflexões de Costa Pinto sobre as relações entre capitalismo e racismo ou acerca das interfaces entre mobilidade social e racialização revelam a importância de se revisitar o ciclo de pesquisas patrocinado pela Unesco. A sociologia das relações raciais produzida há mais de 50 anos ainda se constitui numa rica fonte de diálogo e de crítica em face dos dilemas que presenciamos neste início de milênio em que questões étnico-raciais vêm adquirindo extrema relevância para a interpretação das desigualdades sociais em escala mundial.

Notas

* Pesquisador da Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz.

¹ Carta de Costa Pinto a Paulo Carneiro, 31/5/1950, Fundo Família Carneiro, DAD/COC/Fiocruz.

² The Programme Of UNESCO Proposed By The Executive Board. Part II - Draft Resolutions For 1951. Paris, 1950, p. 40. UNESCO Archives.

³ Sobre a biografia de Costa Pinto, ver: (Maio, 1997; 1998).

⁴ Costa Pinto ministrou duas palestras patrocinadas pela SBAE: a primeira, em 1944, sobre a obra de Robert Park, uma homenagem ao sociólogo norte-americano que havia recém-falecido. (Costa Pinto, 1944) A segunda palestra, intitulada “Sociologia e Mudança Social” (Costa Pinto, 1947), versava sobre a sociologia do conhecimento.

⁵ Em 1943, Costa Pinto fez parte da comissão que elaborou a segunda edição do livro *Quinta Coluna e Integralismo*, editado pela União Nacional dos Estudantes. Trata-se de uma publicação de denúncia das atividades integralistas no Brasil.

⁶ Pelas informações colhidas em Azeredo (1986, pp. 153-154) e Pierson (1987, p. 61) o curso do DASP, do qual participou também o sociólogo Guerreiro Ramos, provavelmente foi dado em 1942.

⁷ Embora fosse aceito pela universidade e tivesse conseguido licença para se ausentar do Brasil, o governo norte-americano negou o visto de entrada no país, pois Costa Pinto tinha sido vinculado ao então Partido Comunista do Brasil (PCB) e preso por atividades políticas. Depoimento de Luiz de Aguiar Costa Pinto prestado ao autor (27/7/1995).

⁸ Costa Pinto tinha uma visão extremamente crítica dos estudos de comunidade. Seu trabalho *Recôncavo: Laboratório de Uma Experiência Humana* (Costa Pinto, 1997[1958]), além de ser o resultado de seu compromisso com o projeto Columbia University/Estado da Bahia, é também uma resposta aos estudos de comunidade desenvolvidos pela equipe de Charles Wagley.

⁹ Carta de Luiz de Aguiar Costa Pinto a Alfred Métraux, 31/7/1950, p. 1. Statement on race. REG file 323.12 A 102. Part I (caixa 146), Arquivos da Unesco.

¹⁰ Nesse caso Costa Pinto lembra a mesma linha de reflexão crítica de Myrdal (1944) a respeito da “Escola Sociológica de Chicago”.

¹¹ Hasenbalg (1999) tem um artigo sobre o estudo de Costa Pinto mas não considera que sua perspectiva se aproxima da do sociólogo baiano no que tange ao tema das relações entre modernidade e racismo que ora é apresentado neste artigo.

Bibliografia

AZEREDO, Paulo Roberto. (1986), *Antropólogos e Pioneiros: A História da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia*. São Paulo, FFLCH/USP.

COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. (1944), “A Contribuição de Park à Sociologia Moderna”, in *Jornal do Commercio*, ano 118, Tomo XXVIII, nº 25, 29/10/1944.

_____. (1947), “Sociologia e Mudança Social”. *Sociologia*, Vol.9, nº 4, pp. 287-331.

_____. (1980[1949]), *Lutas de Famílias no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. (1950), “Sobre as Relações de Raças”. *Sociologia*, vol. 12, nº1, pp. 3-21.

_____. (1952), “Introdução ao Estudo do Negro no Rio de Janeiro (Nota Prévia)”. *Cultura*, vol. III, nº 5, pp. 85-102.

_____. (1953), *O Negro no Rio de Janeiro: Relações de Raças numa sociedade em mudança*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

_____. (1997 [1958]), *Recôncavo. Laboratório de uma experiência humana*. 2ª edição. Salvador, Editora Costa Pinto.

_____. (1989), *Depoimento* a Lucia Lippi Oliveira, Maria Stella Amorim e Alzira Alves Abreu, mimeo.

_____. (1995), *Depoimento* a Marcos Chor Maio, mimeo.

DUMONT, Louis. 1997[1977]. *Homo Hierarchicus*. São Paulo, EDUSP

FERNANDES, Florestan. (1976 [1962]), “A Sociologia como Afirmação”, in *A Sociologia numa Era de Revolução Social*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

HASENBALG, Carlos. (1979), *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Edições Graal.

_____. (1999) O Negro no Rio de Janeiro: revisitando o projeto Unesco, in Carlos Hsenbalg, Nelson do Valle Silva e Márcia Lima (orgs.) *Cor e Estratificação Social*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria.

LAMBERT, Jacques et COSTA PINTO. (1944), *Problèmes Démographiques Contemporains*. I, Les Faits. Les Publications Savantes de L' Ecole Libre des Hautes Études au Brésil. Atlântica Editora. Rio de Janeiro.

MAIO, Marcos Chor. (1997), *A História do Projeto UNESCO: Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado em Ciência Política, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro.

_____. (1998[1953]), “Costa Pinto e a crítica ao negro como espetáculo” (apresentação), in Luiz de Aguiar Costa Pinto, *O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, p. 17-50.

_____. (1999). “O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, nº 41, p. 141-158.

MÉTRAUX, Alfred. (1950), “UNESCO and the racial problem”. *International Social Science Bulletin*, vol. II, nº 3, pp. 384-390.

MYRDAL, Gunnar. (1944), *An American Dilemma*. New York, Harper & Brother.

NASCIMENTO, Abdias. (1982[1968]), in *O Negro Revoltado*. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 2ª edição.

PIERSON, Donald. (1987), “Algumas atividades em prol da Antropologia e outras ciências sociais”, in M. Corrêa (org.), *História da Antropologia no Brasil*. São Paulo, Editora da Unicamp/Vértice.

PARK, Robert E.. (1950), “Our Racial Frontier On The Pacific”, in *Race and Culture*. New York, The Free Press.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. (1996), O Brasil dos Cientistas Sociais não Brasileiros, in A. I. Hamburger *et alii.* (orgs.), *A Ciência nas Relações Brasil-França (1850-1950)*. São Paulo, Edusp/Fapesp.

RAMOS, Arthur. (1943), *Guerra e Relações de Raça*. Rio de Janeiro, Departamento Editorial da União Nacional dos Estudantes.

WAGLEY, Charles; AZEVEDO, Thales & COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. (1950), *Uma Pesquisa Sobre a Vida Social no Estado da Bahia*. Salvador, Publicações do Museu do Estado.

O Projeto UNESCO na Bahia

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães*

A série de estudos sobre relações raciais que a Unesco patrocinou no Brasil entre 1950 e 1953 foi decisiva para que jovens cientistas sociais brasileiros e estrangeiros refletissem de modo articulado e comparativo sobre a integração e a mobilidade social dos negros na sociedade nacional brasileira. Nomes que despontavam no Brasil – tais como Florestan Fernandes, Thales de Azevedo, L. A. Costa Pinto, Oracy Nogueira, René Ribeiro – ou jovens estudantes norte-americanos – tais como Marvin Harris (1952), Hutchinson (1952) e Ben Zimermann (1952 –, com a cooperação de mestres já estabelecidos – tais como Roger Bastide e Charles Wagley – e o acompanhamento vigilante de outros – tais como Gilberto Freyre e Donald Pierson –, produzissem o mais importante acervo de dados e análises sociológicas sobre o negro brasileiro. O projeto UNESCO, como sabemos, não se deveu inteiramente à iniciativa da UNESCO, nem mesmo ao seu exclusivo financiamento. Tanto a *Revista Anhembi*, em São Paulo, quanto, na Bahia, o *Programa de Pesquisas Sociais Estado da Bahia – Columbia University* foram igualmente responsáveis pelo financiamento e, na verdade, já haviam dado início aos estudos antes que a UNESCO decidisse realizá-los. Do mesmo modo, ainda que sem se responsabilizar pelo financiamento, o *Teatro Experimental do Negro* e o *I Congresso Nacional do Negro*, através de seus principais intelectuais – como Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento e Edison Carneiro – influenciaram, ainda que indiretamente, seja o desenho do projeto,

seja a sua realização no Rio de Janeiro, seja, principalmente, o modo como tais estudos foram recebidos e divulgados no Brasil.

Tal ciclo de estudos não apenas projetou internacionalmente jovens pesquisadores (que em sua maioria não tinham antes estudado relações raciais), como procedeu também a dois outros importantes feitos: primeiro, ampliou o foco espacial dos estudos de relações raciais, incluindo o mundo rural brasileiro do norte e nordeste, e transformando o sudeste e o sul em áreas privilegiadas desses estudos; segundo, contrapôs às autoridades monopolísticas de Gilberto Freyre e Arthur Ramos e, secundariamente, de Donald Pierson, novas autoridades concorrentes, como Bastide, Florestan, Thales, Oracy e René Ribeiro. A melhor síntese desse projeto está em dizer, como o fez o próprio Thales de Azevedo, dezoito anos depois, que a constatação da existência do preconceito racial no Brasil fora uma das suas mais importantes descobertas. Vale a pena citar o trecho integral:

Aí [na sua monografia *Elites de cor*] se verifica que, na mais mestiçada população urbana do país, apesar de um ideal fusionista e integracionista, o oposto moral do racismo, atua um preconceito étnico cautelosamente disfarçado pela ideologia da não-discriminação; outra verificação é a da mobilidade individual a despeito da cor (Azevedo 1969: 16)

De fato, é lendo os trabalhos realizados na Bahia, especialmente o de Thales, que melhor se pode apreciar a tensão gerada pelos deslocamentos regionais e interpretativos ensejados pelo chamado projeto UNESCO. Sem terem dado uma resposta unívoca e peremptoriamente positiva à pergunta: “existe preconceito racial no Brasil?”, que polemizasse com a literatura sociológica já produzida por Pierson (1971) ou Frazier (1942), e sem rever a história social já estabelecida por Freyre (1933, 1936), como procuraram fazer os estudos UNESCO em São Paulo; na Bahia, os estudos dirigidos por Wagley (1952) e Azevedo (1953), exploraram e aprofundaram pistas levantadas por Freyre, Ramos (1971), Frazier (1942), Herskovits (1942), Pierson (1971), Park (1971), e outros pioneiros, para avançar na compreensão do que era “cor” e o que poderia ser entendido como “preconceito de cor”.

Nessa comunicação procurarei estabelecer os seguintes pontos: primeiro, que os estudos UNESCO não podem ser vistos como os primeiros estudos de relações raciais brasileiros, pioneirismo metodológico e teórico que cabe ao estudo de Donald Pierson, orientado por Robert Park, havia uma década; segundo, que antes se tratava de seguir pistas e verificar hipóteses levantadas pelas gerações anteriores. Ademais, parto de um pressuposto que era totalmente transparente na Bahia ou Pernambuco daquela época: não haveria tempo hábil ou expertise disponível para proceder à revisão da história social dessa região, estabelecida por Freyre havia duas décadas.

Donald Pierson, o pioneiro

Pretos e Brancos na Bahia, publicado em português em 1945, foi de fato o raio-em-céu-azul que veio alterar os hábitos metodológicos e teóricos da nascente antropologia cultural brasileira. Arthur Ramos, que escreve a introdução à edição brasileira, nota com precisão:

É verdade que, desta vez, o plano de trabalho de Pierson era inteiramente novo entre nós. Embora muita coisa estivesse escrita sobre relações de raça, o assunto foi mais estudado no plano da história social do que no da pesquisa regional, num dado tipo de sociedade e na época atual. De outro lado, o ponto de vista agora abordado era inteiramente diverso dos objetivos propriamente antropológicos dessa já hoje extensa fileira de nomes, que vêm desde Nina Rodrigues. (Pierson 1971:68)

Essa mudança fora gestada nos Estados Unidos desde os anos 1910, quando os primeiros cientistas sociais negros americanos, seguindo Franz Boas, desfizeram-se da armadilha da definição biológica de “raça”, que explicava a condição social dos negros a partir da hipótese de sua inferioridade inata, para realçarem, analisarem e discutirem a heterogeneidade social, política e cultural do meio negro, concentrando-se na hipótese de que a discriminação racial era o principal obstáculo para o progresso social, político e cultural dos negros naquele país (Williams Jr. 1996). A outra vertente boasiana, aquela desenvolvida por Herskovits em seus

estudos de aculturação, fora paulatinamente sendo marginalizada pela sociologia que faziam os intelectuais negros, mais interessados em realçar as oportunidades e as condições de vida como determinantes da situação social e das atitudes pessoais e coletivas, em detrimento de fenômenos culturais.

De fato, para esses intelectuais, entre os quais podemos citar Du Bois, Monroe Work, Booker Washington, Alain Locke, entre outros, o transpasse do paradigma de raça em Boas significava afirmar que as diferenças raciais (biológicas), ainda que não inteiramente negadas, não poderiam ser responsabilizadas (a) pela falta de integração do negro nas sociedades americanas; (b) pelo seu desempenho inferior em relação ao branco. Os fatores explicativos mais importantes para ambos os fenômenos seriam, ao contrário: o preconceito, a discriminação e a segregação raciais. A explicação pela “cultura”, que segundo Herskovits poderia ser um fator condicionante das dificuldades da integração, adquirira, nos anos 1940, um caráter “conservador” que só foi ultrapassado depois dos 1960, quando a política de identidade passou a ser o principal foco do ativismo negro.

A agenda de pesquisa que Pierson trouxe para a Bahia em 1935, como aluno de doutorado em Chicago, sob a orientação de Robert Park, incorporava já a preocupação principal com a integração e a mobilidade social dos negros, a hipótese de que o preconceito racial seria o principal obstáculo a essa integração, em detrimento dos aspectos de aculturação, conforme os ensinamentos de Park, que teorizou o ciclo da assimilação social, e a teorização peculiar de Herbert Blumer sobre o preconceito racial.

Quando Park introduz o livro de Pierson ao público americano é muito claro em apontar o significado do Brasil como laboratório de relações raciais:

Fato que torna interessante a “situação racial” brasileira, é que tendo uma população de cor proporcionalmente maior que a dos Estados Unidos, o Brasil não tem “problema racial”. Pelo menos é o que se pode inferir das informações casuais e aparentemente desinteressadas de visitantes desse país que indagaram sobre o assunto [referindo-se a James Bryce e Theodore Roosevelt]. (Park 1971: 82)

Esta tendência [“do Brasil absorver a gente de cor”], entretanto, não é simplesmente fato histórico e biológico; é antes manifestação de uma ideologia (policy) nacional, na medida em que se pode dizer que o Brasil tem uma ideologia relativa a gente de cor. (Park 1971: 82-3)

Todos sabem, entretanto, que Pierson já encontrou aqui, entre os acadêmicos brasileiros, uma história social do negro, desenvolvida por Gilberto Freyre, que fizera da miscigenação e da ascensão social dos mulatos as pedras fundamentais de sua compreensão da sociedade brasileira. Ou seja, para ser mais claro, eram fatos estabelecidos, já nos 1935, pelo menos entre os intelectuais modernistas e regionalistas, que (a) o Brasil nunca conhecera o ódio entre raças, ou seja o “preconceito racial”; (b) as linhas de classe não eram rigidamente definidas a partir da cor; (c) os mestiços se incorporavam lenta mais progressivamente à sociedade e à cultura nacionais; (d) os negros e os africanismos tendiam paulatinamente a desaparecer, dando lugar a um tipo físico e a uma cultura propriamente brasileiros.

O quanto essas crenças proviam mais de desejos que de realidades, refletindo mais ideais do que práticas, notou-o também Park, na mesma introdução, denotando sem dúvida a influência que Radcliffe-Brown já exercia em Chicago (Stocking 1986):

Na realidade, a atitude do povo brasileiro em relação ao “problema racial”, no que diz respeito ao negro, parece ser, no seu todo, mais acadêmica que pragmática e real. Há certo interesse etnológico pelas sobrevivências dos cultos afro-brasileiros, os chamados candomblés, que parecem existir em número extraordinário especialmente nas cidades do Salvador e Recife e suas vizinhanças. [...] Uma vez que a maior parte destes candomblés representam formas em pleno funcionamento de práticas religiosas africanas (embora evidentemente em processo de assimilação ao ritual e mitologia do catolicismo local), talvez não devam ser classificados como sobrevivências. (Park 1971: 84)

As palavras de Park serão desdobradas, um pouco mais tarde, por um outro ex-aluno seu, Franklin Frazier, e darão origem à polêmica com Herskovits em torno do caráter da família negra na Bahia. O fato é

que Arthur Ramos tinha razão: as idéias de Chicago chegaram à Bahia depois das de Evanston e, se Herskovits pode ser incorporado facilmente à tradição inaugurada por Nina Rodrigues, Pierson, no que pese ter sido antecedido pela história social de Freyre, iniciava uma nova sociologia que apenas em 1950 seria retomada por Thales de Azevedo.

Seria, todavia, enganoso se eu não apontasse o quanto da antiga problemática permanecia no novo método e nas novas teorias de Pierson, presentes principalmente na idéia de raça (que permitia que os mestiços fossem às vezes subrepticiamente tratados como negros) e na manutenção de explicações genéticas. Ora, o método genético de explicação, que se confunde com o de estabelecimento de verdades fundacionais, tem em Pierson três fundamentos: (1) a existência de raças diferentes; (2) a mistura racial, ou miscigenação; (3) a mobilidade social de mestiços. Pierson atribui esta última à inexistência do *preconceito de raça*, que explicaria também, tanto a miscigenação, quanto a correspondente ascensão social dos mestiços. Restava, portanto, para entender os preconceitos de fato existentes, aquilo que ele chamou *preconceito de classe*. Nem mesmo a rígida estrutura de desigualdades na distribuição de riquezas entre brancos e negros pode contrariar o método genético, que vê as diferenças como resultado de pontos de partida diferentes e trata os mestiços socialmente embranquecidos como negros que ascenderam socialmente.

A esse respeito, há que se fazer justiça a Arthur Ramos, quando, introduzindo o livro de Pierson ao público brasileiro, em 1945, avança a hipótese de trabalho de que Thales se valerá anos depois:

Estas conclusões podem ser comparadas com as do professor negro Frazier, [...] que também nos visitou recentemente, e que verificou a existência de um “preconceito de cor” que deveria ser distinto do “preconceito de raça”. É um assunto aberto à discussão se este preconceito ligado à cor negra mais carregada coincide ou não com o status social e econômico mais baixo, o que as pesquisas de Pierson nos levam a admitir. (Ramos 1971:96)

Em outras palavras: se não existia *preconceito racial* entre nós (tal como Blumer (1939) o definia), existiria *preconceito de cor* (tal como de-

finido por Frazier (1942)))? Ou teríamos apenas *preconceito de classe*, como queria Pierson?

Quanto a Park, escrevendo em 1942, em plena guerra, ele já antecipa a agenda que Arthur Ramos retomará em 1949, ao assumir o Departamento de Ciências Sociais da UNESCO. Na *Introdução* já citada, Park pensa na nova ordem mundial que surgiria depois da guerra e vê as ciências sociais como responsáveis por prover a base empírica, científica e racional, sobre a qual se deveria edificar uma nova moral de convivência entre povos, raças e culturas diferentes; reconhecendo no Brasil um caso muito interessante a ser estudado pois aqui não existiria um “problema racial” propriamente dito, apesar da grande presença de descendentes de africanos:

Ao sugerir a possibilidade de estudos futuros em seguida a este, estou levando em conta o seguinte: 1) que o Brasil é um dos mais importantes “melting-pots” de raças e culturas em todo o mundo, onde a miscigenação e aculturação estão se processando; 2) que o estudo comparativo dos problemas de raça e cultura provavelmente assumirá uma importância especial nesta época, em que a estrutura da ordem mundial parece estar se desintegrando devido à dissolução das distâncias físicas e sociais, sobre as quais esta ordem parece repousar. Num mundo que está atualmente em guerra, porém buscando tenazmente a paz, tornou-se evidente apenas ser possível erigir-se uma ordem política estável sobre uma ordem moral que não se confine às fronteiras dos estados nacionais. (Park 1971: 82)

Charles Wagley e o Projeto da UNESCO

A monografia escrita por Thales para o projeto UNESCO teve, porém, um outro predecessor além de *Brancos e Pretos na Bahia*. Trata-se da coletânea de ensaios, resultantes de pesquisas de campo etnográficas, realizadas por Marvin Harris, W.H. Hutchinson e Ben Zimermann, na Chapada Diamantina, no Recôncavo e no sertão da Bahia, orientadas e publicadas sob a organização de Charles Wagley em *Race et classe dans le Brésil rural* (Paris, UNESCO, 1952), estudos que, realizados sob o guarda-chuva do Convênio Estado da Bahia – Universidade de Columbia,

foram eles também encomendados pela UNESCO, segundo nos ensina Maria Brandão (1996: 16).

A qualidade dessas monografias e a agudeza da observação etnográfica de seus autores documentam as tensões raciais e a sutileza dos mecanismos discriminatórios em jogo nessas comunidades, apesar de que, no plano da teoria e da política social, as conclusões de Charles Wagley não se afastem em muito das de Donald Pierson. Diz ele:

Concluindo, convém sublinhar que nosso estudo das relações entre grupos raciais e entre classes sociais nas regiões rurais do Brasil setentrional confirma as teorias de Donald Pierson a respeito das relações raciais em Salvador. (Wagley 1952: 162)

Assim, as conclusões de Pierson, concernentes essencialmente à cidade de Salvador, no estado da Bahia, se aplicam de uma maneira geral ao conjunto da região rural da região norte do Brasil (Wagley 1952: 163)

Tais conclusões, no entanto, não conseguem esconder o grande refinamento conceitual que começa a ser elaborado pela antropologia social feita no Brasil para compreender exatamente o significado da noção nativa de *cor*, superando, seja a visão dicotômica de Frazier (*cor* versus *raça*), seja a dicotomia de Pierson (*raça* versus *classe*). Tanto é assim que Wagley já começa a teorizar sobre o que são as classes sociais, enquanto categoria nativa:

Qualquer um que exerce uma profissão não-manual, que fez os estudos secundários, que descende de uma família honrada e conhecida e que é branco poderá, por exemplo, ser colocado na classe superior local, mesmo se é pobre. Um negro deverá preencher todas as outras condições requeridas para ser admitido nesta classe a despeito de seu tipo físico. (Wagley 1952:159)

Do mesmo modo, o preconceito racial começa a ser percebido por baixo da densa camada de etiquetas sociais:

Todavia, existe uma marcada preferência por certos tipos raciais, acompanhada às vezes por uma atitude de desprezo em relação a outros tipos, o que *denota a existência de um preconceito racial em*

todos os níveis da sociedade rural brasileira. A pouca importância que se dá a raça na classe inferior indica contudo que este preconceito é, por assim dizer, latente e não se manifesta senão em caso de competição pelo acesso a um escalão superior da hierarquia social local. (Wagley 1952: 159)

Para Wagley, o Brasil se moveria, no futuro, entre dois cenários possíveis:

1. “O desenvolvimento econômico do Brasil ... deverá permitir uma elevação generalizada do nível de vida de amplos setores da população beneficiados pelo acesso à instrução. Deste modo, as classes inferiores da sociedade, compostas em sua maioria por pessoas de cor, tenderão cada vez mais a se confundir com a classe média. A raça não constituindo um obstáculo intransponível ao progresso e cada qual se beneficiando da melhoria de oportunidades para ascender na hierarquia social, o contraste que existe do ponto de vista social e econômico entre as classes inferiores, onde predominam as pessoas de cor, e a classe superior, essencialmente composta de brancos, deverá acabar por desaparecer.” (Wagley 1952: 164-5)
2. “Pôde-se observar que, à medida que mais negros e mestiços melhoram sua condição econômica e adquirem instrução, a posição da classe superior branca se acha mais diretamente ameaçada. Por reação, o critério racial tende a ganhar importância no plano social; ao mesmo tempo, os preconceitos, as tensões entre grupos raciais e as medidas discriminatórias podem se agravar. Enfim, à medida que os laços industriais e comerciais entre o Brasil e o Ocidente se estreitam e que o país melhora sua infra-estrutura, as ideologias das nações mais avançadas do ponto de vista científico e técnico ganham terreno aqui. Empréstando a outras culturas os instrumentos, as técnicas e as teorias úteis, o Brasil se arrisca a tomar emprestado também as atitudes, as idéias e as invenções adventícias. Os observadores, tanto brasileiros quanto estrangeiros, têm a impressão de que ao mesmo tempo que introduz seus processos industriais e técnicos o Ocidente introduz no Brasil suas atitudes e suas teorias racistas.” (Wagley 1952: 165)

Sente-se nitidamente nas palavras de Wagley alguns compromissos acadêmicos incontornáveis ou influências duradouras, como a que se exprime na postura freyriana, que ele faz sua, de localizar na antiga cultura colonial luso-brasileira, particularmente viva na zona açucareira do Nordeste, os valores positivos de nossa civilização e representar a modernização como um risco constante de dissolução, aquecimento e contaminação (Needell 1995).

Thales de Azevedo e o Projeto UNESCO

Pode-se imaginar agora, claramente, o grande desafio de Thales ao produzir uma monografia original que dialogava com a história social de Gilberto Freyre, a sociologia de Donald Pierson e a antropologia social de Charles Wagley, seu parceiro no Convênio Bahia-Columbia.

A influência de Freyre já se manifestara no *Povoamento da Cidade do Salvador*, de 1949, através da importância explicativa de que ele dotara a miscigenação e a ascensão social dos mestiços enquanto gênese da *democracia racial* brasileira. Caberia agora prestar contas da herança de Pierson.

Mas o maior desafio de Thales, como o dos demais participantes do projeto UNESCO, era posicionar-se enquanto homem de ciência, de modo crítico, diante da “ideologia brasileira de relações raciais”, como bem definira Robert Park. Tal ideologia ganhara, no pós-guerra, o consenso doméstico de intelectuais e ativistas anti-racistas e já adquirira, naqueles anos de 1950, através do ativismo internacional de figuras como Gilberto Freyre e Arthur Ramos, projeção e reconhecimento mundiais, sob o nome de *democracia racial*, como alternativa de política de combate ao racismo. Como salientou Marcos Maio (1997) era aliás esta a principal motivação do Projeto UNESCO.

Talvez o melhor índice do dilema em que Thales se viu envolvido seja justamente a grande evolução do seu pensamento entre a publicação da versão francesa de 1953, pela UNESCO, e o seu texto teórico mais completo sobre as relações raciais na Bahia – *Classes sociais e grupos de prestígio* – que, segundo nos confidencia Maria Brandão (1996: 17), fora

esboçado, juntamente com dois textos de caráter histórico, no mesmo ano de *As Elites de Cor*, e excluído da edição final por receio de ser infiel ao espírito da demanda de Métraux. Já falei sobre isso há alguns anos atrás e não vou me repetir (Guimarães 1999: 127-148). Direi apenas que foi em *Classes sociais e grupos de prestígio* que Thales refletiu teoricamente sobre os seus achados de campo de 1952, superando o esquema piersoniano. Prefiro, para encerrar, apontar uma qualidade exemplar de *As Elites*: o seu caráter rigidamente etnográfico e descritivo.

Contou Thales a Mariza Correia, em depoimento ao projeto “História da Antropologia no Brasil (1930-1960)”, na UNICAMP, em 1984, gravado em vídeo, que Alfred Métraux, retornado à Bahia um ano depois de lhe ter encomendado a monografia, e examinando o seu esquema de redação e as primeiras 40 páginas escritas, lhe perguntara a título de comentário; “mas será que brasileiro só sabe escrever história?”. Esta orientação de Métraux certamente terá afastado Thales do método genético, forçando-o a manter-se no terreno da etnografia, mas não o obrigava ou desobrigava a arriscar explicações teóricas, que teriam forçosamente de ser muito refinadas e trabalhosas se ele quisesse se opor a Freyre ou a Pierson.

Na verdade, a etnografia de Thales, em minha opinião, tem como objetivo principal averiguar a hipótese já esboçada por Arthur Ramos, a partir das leituras de Pierson, Park e Frazier: não sendo racial, no sentido que lhe emprestava Blumer, seria o preconceito encontrado na Bahia em relação aos pretos e mulatos um preconceito de cor, ou seria mesmo, como teorizara Pierson um preconceito de classe? Para responder a esta pergunta, numa sociedade abertamente excludente e estratificada por classes e grupos de prestígio, e sem ter a ilusão piersoniana de que os socialmente brancos eram negros bem sucedidos, Thales decide-se por um estudo da ascensão social de homens de cor na Bahia dos anos 1950. Só um estudo deste tipo lhe permitiria observar, a um só tempo, as eventuais barreiras para a ascensão social dos pretos e mulatos, ou seja a sua trajetória familiar ou pessoal, os seus instrumentos, mecanismos e instituições de mobilidade vertical, assim como o padrão das relações sociais entre brancos e negros e as suas atitudes, uma vez inseridos nas classes altas.

Evitando, na maior parte das vezes, tirar conclusões que seu material empírico não lhe permitiria sustentar, Thales esmera-se na arte de relativizar as opiniões de seus informantes, seja a partir de suas próprias observações, seja a partir das opiniões contrárias de outros informantes. Sua conclusão sobre a existência do preconceito de cor na Bahia é exemplar a esse respeito:

A posição dos que negam inteiramente o preconceito é a de quem formula um padrão ideal de relações, inspirado “no desejo que não houvesse (o problema), ou no vão intento de contribuir para que a sociedade o esqueça” [Rômulo Almeida]. Os que exageram as proporções da questão poderiam ser personalidades inadaptadas, o que não ocorre sempre; essa exageração é um poderoso meio para chamar atenção para um problema que se supõe inexistente ou sem importância e funciona também como uma forma de agressão contra o grupo discriminante. (Azevedo 1996: 154-5)

Para que conclusão mais atual, nos dias que correm, quando discutimos a adoção de cotas para negros em universidades públicas?

Notas

* Departamento de Sociologia – USP.

Referências bibliográficas

AZEVEDO, Thales de. 1996. *As Elites de Cor numa Cidade Brasileira. Um estudo de ascensão social & Classes Sociais e Grupos de Prestígio*, Salvador, EDUFBA.

BLUMER, Herbert. 1939. “The nature of racial prejudice”, *Social Process in Hawaii*, v, 11-20.

BRANDÃO, Maria. 1996. “Thales de Azevedo e o Ciclo de Estudos da Unesco sobre ‘Relações Raciais’ no Brasil”, in Thales de Azevedo, *As Elites de Cor numa Cidade Brasileira. Um estudo de ascensão social & Classes Sociais e Grupos de Prestígio*, Salvador, EDUFBA, 1996, pp. 11-22.

FRAZIER, Franklin. 1942. “Some Aspects for Race Relations in Brazil”, *Phylon-Review of Race and Culture*, III, 3.

FREYRE, Gilberto. 1933. *Casa Grande e Senzala*, Rio, Schmidt Editor.

FREYRE, Gilberto. 1936. *Sobrados e Mucambos*, Rio, Editora Nacional.

- GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. 1999. *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*, São Paulo, Editora 34.
- HARRIS, Marvin. "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, 1952.
- HERSKOVITS, M.J. *Pesquisas Etnológicas na Bahia*, Salvador, Museu do Estado da Bahia, 1942.
- HUTCHINSON, H.W. "Les Relations Raciales dans une Communauté Rurale du Reconcavo (État de Bahia)" in C. Wagley, *Races et Classes dans le Brésil Rural*, 1952.
- MAIO, Marcos Chor. 1997. *A História do Projeto Unesco. Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil*, Rio de Janeiro, IUPERJ, tese doutorado.
- 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.
- 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. 1971. *Branços e Pretos na Bahia*, São Paulo, Cia. Editora Nacional.
- RAMOS, Arthur. 1971. "Introdução à 1ª. Edição brasileira", Donald Pierson, *Branços e Pretos na Bahia*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1971, pp. 67-70
- STOCKING, George W. (Editor). 1986. *Malinowski, Rivers, Benedict, and others: essays on culture and personality*. Jr. Madison, Wis. : University of Wisconsin Press
- 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.
- ZIMERMANN, B. "Les Relations Raciales dans la Région Aride du Sertão", in Wagley, *Races et Classes dans le Brésil Rural*, Paris, UNESCO, 1952.

Gilberto Freyre, René Ribeiro e o Projeto UNESCO

Roberto Motta*

Introdução

A realização do projeto UNESCO sobre relações raciais no Brasil, nos primeiros anos da década dos 50 do século XX, veio, como se sabe, a representar uma revolução nos estudos sobre o tema. O paradigma da “democracia racial”, associado a Gilberto Freyre, por algum tempo valorizado inclusive por causa de sua oposição acintosa às teses do nacional-socialismo, é contestado nas bases epistemológicas, na filosofia da história e no programa social e político nele implícitos. Entretanto, ainda num momento de transição, Gilberto Freyre é convidado a participar do projeto em Pernambuco, delegando sua realização ao antropólogo recifense René Ribeiro. Essa participação resulta no livro *Religião e Relações Raciais*.¹ Ligado a Gilberto por laços de caráter pessoal e institucional, René, apesar do uso ocasional de uma metodologia indutivista, que não combina com o estilo do mestre, retoma suas teses fundamentais, associadas ao caráter nacional português e ao Catolicismo colonial, aplicando-as ao Nordeste de meados do século XX sob a forma do conceito de **etiqueta racial**.² Como cientista social, no sentido mais estrito e mais “positivista” da expressão, René Ribeiro denota também afinidade, na ênfase, por exemplo, atribuída aos conceitos de **ajustamento e alternativas culturais**³, com Donald Pierson, do qual, como

diz em seu discurso autobiográfico, travou conhecimento na década de 40.⁴ Mas René é também ligado a Melville Herskovits, de quem foi aluno nos Estados Unidos, utilizando, em *Religião e Relações Raciais*, a noção de **foco cultural**, através da qual reinterpreta o papel atribuído à religião. René sofre ainda a influência de Roger Bastide, do qual adota a teoria da **romanização** do Catolicismo brasileiro. Embora, em certos trechos, próximo de Florestan Fernandes, salientando a ligação entre o sistema de classes sociais e seu reflexo nas relações raciais, René não adere à revolução paradigmática que se configura na maior parte dos ensaios resultantes do Projeto UNESCO.

Observe-se que a este comentador interessa essencialmente o “*re-passe das teses e observações de Gilberto Freyre sobre nossa história social*” (nas palavras já citadas de René) e não tratará dos resultados do teste de Bogardus, utilizado pelo nosso autor para medição da distância social. Na verdade, é Gilberto Freyre que é objeto principal desta comunicação, passando e ultrapassando o uso que dele faz René Ribeiro.⁵

René, Gilberto, Herskovits

René Ribeiro fazia parte dos primeiros intelectuais que se articularam no Instituto Joaquim Nabuco, em torno de Gilberto Freyre. A esse grupo —que, dentro da política de Pernambuco, tinha perfil nitidamente “udenista”, oposto a Agamenon Magalhães e seus herdeiros “pessedistas” imediatos⁶— também pertenciam José Antônio Gonsalves de Mello Neto⁷, Paulo Maciel, Antônio Carolino Gonçalves e talvez outros⁸. René começa sua carreira como médico (desde 1934 “doutor em medicina”, como dizia em seu currículo, pela Faculdade que depois viria a fazer parte da Universidade Federal de Pernambuco). Completa sua conversão à pesquisa metodicamente científica sob a influência, em primeiro lugar, de Ulysses Pernambucano,⁹ ele também médico-psiquiatra atento aos condicionamentos sociais das doenças mentais, que faz de René, desde 1936, seu assistente no **Serviço de Higiene Mental da Assistência a Psicopatas**, de que é diretor. Nosso autor registra que

Na biblioteca central dessa instituição, então das mais completas, sobre psicopatologia, psicologia geral e experimental, serviço so-

cial, sociologia, antropologia e método de pesquisa (científica e social), [... **tinha** ...] à disposição o *Tratado de Psicologia* de Georges Dumas [...] a coleção em tradução espanhola, das obras de Havelock Ellis [...] e *Regras e Conselhos para a Investigação Científica*, por Ramón y Cajal, o livro normativo, por excelência, para todos quantos quisessem a essa época se dedicar à investigação científica séria¹⁰.

René também atribuía ao **Congresso Afro-Brasileiro**, realizado no Recife em 1934, por iniciativa de Gilberto, estímulo adicional para que se dedicasse aos estudos afro-brasileiros.¹¹ E, em mais de uma ocasião, recordou que seu “*interesse pela antropologia*” havia sido aguçado “*pela convivência com Gilberto Freyre*”, que chegou a emprestar-lhe *The Mind of Primitive Man*, de Franz Boas, mas tomando cuidado de acrescentar que “*não acompanhávamos os intelectuais e escritores que constituíam seu círculo íntimo de amigos*”.¹²

Embora convivessem bem¹³, não se pode dizer que René Ribeiro tivesse sido discípulo de Gilberto Freyre, no sentido estritamente acadêmico da expressão.¹⁴ Mesmo no que se refere à pesquisa da UNESCO, não é sempre o pensamento de Gilberto que se exprime nas páginas de René. Na maior parte de seus trabalhos, René volta-se sobretudo para problemas concretos de aculturação e ajustamento social, nas fronteiras da Psiquiatria, da Psicologia e da Antropologia. Gilberto orienta-se para o delineamento de grandes sínteses sócio-históricas. Porém *Religião e Relações Raciais* constitui exceção a essa regra, pois aí o objetivo de René é a interpretação de nosso sistema de relações raciais à luz de uma teoria geral da formação do Brasil, largamente baseada nos ensaios de Gilberto.

Raças e Religiões

Vou o mais possível deixar que René se exprima com suas palavras. A seguinte citação indica a influência das idéias, típicas de Gilberto, sobre o Catolicismo festivo, “pagão”, a seu modo tolerante e informal, matizadas pelos conceitos mais herskovitsianos de reinterpretação e foco cultural:¹⁵

O catolicismo que havia de vingar entre nós perderia muito da sua

rigidez, permitindo a incorporação de elementos das crenças dos índios e negros na sua reinterpretação em termos da religião do grupo dominante. Com muita perspicácia, já assinalou Gilberto Freyre que a religião foi o ponto de encontro entre a cultura negra e a branca no Brasil. [...] A religião, segundo toda a evidência, era o elemento capital, dominando e subordinando todos os aspectos da cultura. Em torno da religião giravam as preocupações de todo dia de seus membros; a ela deviam estar relacionados os atos principais da vida dos indivíduos; em suas sanções se apoiavam os sistemas políticos e sociais e mantinha ela a unidade interna dessas culturas. Era conseqüentemente a religião o seu foco cultural.¹⁶

Vamos agora atingir um conceito central da filosofia da história de Freyre e de Ribeiro. Tolerância, miscigenação, contacto e confraternização não resultam de uma atitude “progressista”, tal como esse termo se entende no pensamento ocidental, de um modo ou de outro influenciada pela Ilustração, nem possuem afinidades com a igualdade abstrata ou com a racionalidade, tal como as entendem as interpretações marxista e weberiana da modernidade, mas antes representam atitudes essencialmente arcaicas, dependentes de uma espécie de pensamento mágico:

Em Portugal [...] a ignorância do povo sobre a ortodoxia católica [...] e a tolerância dos párocos para com muitas retenções de crenças pagãs, superstições e abusões em que é pródigo o catolicismo [...] os contactos e [...] a aculturação dos portugueses, desde os primeiros tempos históricos, com os vários povos que invadiram a península e entraram em sua formação social [resultaram n]uma religião mestiçada, como igualmente mestiço resultou o português do descobrimento. [...] Era [...] uma religião de tolerância, [...] eivada de práticas pouco ortodoxas e até pagãs que facilitariam¹⁷ [...] a incorporação de negros “fetichistas” e índios pagãos e o contacto e confraternização do português do descobrimento com as duas raças que lhe iriam ficar sujeitas no Novo Mundo.¹⁸

O conceito de tolerância tem de ser cautelosamente interpretado, não tendo, neste contexto, praticamente nada a ver com a **tolerância** enquanto programa do pensamento progressista, à qual a Igreja Católica manifestou forte oposição, ao menos no plano teórico, até bem entrado o século XX. A tolerância com relação a “*retenções de crenças pagãs*,”

superstições e abusões” é perfeitamente compatível com a forte intolerância da Igreja com relação à dissidência, ao Judaísmo, ao Islã e à Reforma, que se configura inclusive no estabelecimento da Inquisição e dos estatutos de “limpeza do sangue”. A *tolerância* de que falam Gilberto e René ocorre no nível dos ritos ou cultos populares, na medida em que tais ritos ou cultos, reconhecendo, ao menos de modo implícito, a primazia da instituição eclesiástica com sua hierarquia, não pretendam dar origem a igrejas ou religiões alternativas¹⁹. Mesmo nesse nível, tal *tolerância*, no período colonial, esteve longe de ser absoluta²⁰.

O trecho seguinte de *Casa-Grande & Senzala* exprime a quintessência da concepção freyreana, retomada por René:

A festa de São Gonçalo do Amarante a que La Barbinais assistiu na Bahia no século XVIII surge-nos das páginas do viajante francês com todos os traços dos antigos festivais pagãos. Festivais não só de amor, mas de fecundidade. Danças desenfreadas em redor da imagem do santo. Danças em que o viajante viu tomar parte o próprio vice-rei, homem já de idade, cercado de frades, fidalgos, negros. E de todas as marafonas da Bahia. Uma promiscuidade até hoje característica das nossas festas de igreja. Violas tocando. Gente cantando. Barracas. Muita comida. Exaltação sexual. Todo esse desadorno — por três dias no meio da mata. De vez em quando, hinos sacros. Uma imagem do santo tirada do altar andou de mão em mão, jogada como uma peteca de um lado para outro. Exatamente — notou La Barbinais — ‘o que outrora faziam os pagãos num sacrifício especial anualmente oferecido a Hércules, cerimônia na qual fustigavam e cobriam de injúria a imagem do semideus’. Festa evidentemente já influenciada, essa de São Gonçalo, na Bahia, por elementos orgiásticos africanos que teria absorvido no Brasil. Mas o resíduo pagão característico, trouxera-o de Portugal o colonizador branco.²¹

A esta citação de Gilberto parece deliberadamente ecoar o trecho em que René se refere a “*esse catolicismo [que] compreendia procissões como aquela descrita pelo autor anônimo das Revoluções do Brasil [...] dos meninos penitentes, organizada pelos mulatos de Olinda, em 1806, ‘para edificar e mover à compunção o povo do Recife, e turba inglesa, já ali estabelecida’ [...] assim descrita*.”²²

Quase duzentos rapazes de nove a dezesseis anos com cabeça e pés descalços, mas vestidos de saco ou cassa branca, desfilavam em duas compassadas alas. Em distâncias medidas iam no centro vinte ou trinta figuras alegóricas, ou homens vestidos com os símbolos de todas as virtudes cristãs. Toda esta encamisada [sic] era precedida de uma devota cruz, adiante da qual marchava um medonho espectro, figurando a morte, com arqueada e longa fouce na mão esquerda e feroz matraca na direita. sobressaia a toda esta penitente chusma um duendo [sic], sob a forma do Demônio, ou um diabo em carne, o qual, dançando continuamente o desonestíssimo lundum, com todas as mudanças da mais lúbrica torpeza, acometia a todos indistintamente. Ora as graves e figuradas virtudes, ora os indivíduos penitentes; ora a plebe espectadora, ora as mulheres e inocentes donzelas nas rótulas de suas casas térreas, tudo sem exceção era acometido pelo tal diabo. Por fim nas ruas mais solenes e diante das galerias mais povoadas de senhoras, aqui se desafiava com o espectro da morte e dançavam à competência do qual mais torpe, mais lúbrico, mais desonesto se ostentaria nos seus detestáveis e ignominiosos movimentos²³

Já é possível esboçar a seguinte conclusão, que se mostrará fundamental para a comparação entre o paradigma adotado de religião e relações raciais, adotado por René Ribeiro na seqüência de Gilberto Freyre, e aquele que, com modulações próprias a cada autor, prevalece nos demais participantes do projeto UNESCO. Do mesmo modo que *“tolerância, miscigenação, contacto e confraternização”*, no contexto dos dois autores recifenses, muito pouco têm a ver com o ideal de igualdade e democracia da modernidade, a chamada “democracia racial”, tal como por eles entendida (quer utilizem o termo “democracia” ou outro equivalente), não resulta da adesão ao projeto igualitário do pensamento progressista. E aqui se situa uma dificuldade fundamental para a interpretação e aceitação de Gilberto Freyre pelos que, de uma maneira ou de outra, aderem a esse ideário. A igualdade racial, que, como a igualdade em geral, deveria resultar do progressismo ideológico e político, apresenta-se, de modo inaceitável para a epistemologia ou filosofia da história progressista, como resultante de uma cultura arcaica ou mesmo reacionária: a cultura luso-católica.

Como exemplos imediatos dessa recusa, sirvam, em primeiro lugar Carl Degler, que, se, em termos estritos, não representa o pensamento social brasileiro, pelo menos o tangencia, ao afirmar que

como em Portugal, a mãe-pátria, faltava ao Brasil a concepção do valor moral do trabalho que vem sob o rótulo de “ética protestante” [...]. As diferenças no relacionamento racial do Brasil e dos Estados Unidos surgiram das muitas diferenças entre uma sociedade dinâmica, competitiva, protestante e socialmente móvel e uma que era estável, tradicional, hierárquica e católica²⁴.

O segundo exemplo é mais brasileiro e ainda mais ilustre. Trata-se de Antônio Cândido, comentando Sérgio Buarque de Holanda:

Num tempo ainda banhado de indisfarçável saudosismo patriarcalista, [S.B.H.] sugeria que [...] sendo o nosso passado um obstáculo, a liquidação das “raízes” era um imperativo do desenvolvimento histórico. Mais ainda: em plena voga das componentes lusas avaliadas sentimentalmente, percebeu o sentido moderno da evolução brasileira, mostrando que ela se processaria conforme uma perda crescente das características ibéricas, em benefício dos rumos abertos pela civilização urbana e cosmopolita²⁵.

Estamos aqui diante de uma questão fundamental do pensamento social brasileiro ou brasilianista. Voltaremos a ela mais adiante.

Ambivalência da Modernização

Seguindo o ponto de vista de Gilberto Freyre, René conclui que

miscigenação [...] e encontro de culturas foram os elementos capitais para a formação aqui de uma sociedade híbrida e ao mesmo tempo tolerante dos contatos de raça que completavam e integravam os contatos de cultura²⁶ então havidos e ainda hoje em franco processo de fusão e integração.²⁷

E arremata:

É do mesmo autor [G. F.] o conceito de que as diferenças relativas às relações raciais nas duas Américas derivaram das atitudes dos

colonos em relação à miscigenação e do tipo do cristianismo nelas introduzido. Adotando os reformados, segundo ele, um cristianismo mais rígido e puritano [...] contrastando com o cristianismo luso, tolerante e submetido a influências aculturativas anteriores à sua transplantação para o Novo Mundo, haveriam de mostrar-se aqueles menos tolerantes para com o contacto de raças e culturas, tolerância que iria caracterizar a situação no Nordeste do Brasil durante o período de nossa formação social.²⁸

A tal tipo de catolicismo René opõe duas outras formas de religião. Primeiro (como acabamos de ver), o puritanismo protestante norteamericano, o qual “*se opunha à miscigenação, que representava infração das mais escandalosas ao código de moral puritano*”²⁹ [...] e à *participação no corpo da Igreja não só do fiel relapso, como do negro incompletamente assimilado ao cristianismo*”³⁰.

A outra forma de religião que se opõe ao catolicismo tradicional é o catolicismo “romanizado”, representado por “*sacerdotes e bispos educados na Europa*”,³¹ como Dom Vital, bispo de Olinda e protagonista, no início dos anos setenta do século XIX, da chamada **Questão Religiosa**. René também se refere a que, em contraste com “*as orientações e valores da cultura luso-brasileira [...] as expressões de intolerância religiosa limitam-se a esferas mais influenciadas pela ortodoxia romana e vêm-se desvanecendo ante a influência do liberalismo e da tolerância democrática*”³² das crenças”.³³

Noutro trecho, assinala as restrições “*relativamente ao ingresso de pessoas de cor [...] por ordens religiosas compostas na sua maioria por freiras estrangeiras*”.³⁴ De modo muito explícito, René destaca que

“Modificadas as condições vigentes no período colonial, [...] em nosso meio manifestaram-se tendências a uma menor tolerância racial, no que não há negar a influência da romanização da igreja católica e das atitudes dos padres estrangeiros e brasileiros mais expostos à influência da Europa moderna, como das novas condições que caracterizaram o nosso século XIX e princípios do século XX”³⁵.

As considerações de René sobre as transformações do Catolicismo brasileiro estão fortemente influenciadas pelo artigo de Roger Bastide,

“Religion and the Church in Brazil”, que é de onde provém o conceito de **romanização**. A afinidade entre os dois autores, evidencia-se no seguinte trecho de Bastide:

Fazendo-se mais romana, não será que a Igreja deixou de ser nacional? [...] O clero católico passou a destacar-se por seu Catolicismo ortodoxo, sua elevada moralidade; mas o que ganhou aí, ele perdeu noutros aspectos. Tornou-se um corpo estranho no seio de uma população saudosamente voltada para um Catolicismo mais lusitano e mais festivo. Nas áreas rurais esse clero entrou em luta contra o folclore católico, a união do profano e do sagrado, as danças dos negros nas portas das igrejas, congadas e maracatus. E transformou as velhas procissões, que tinham sido ritos de comunhão social, em puras demonstrações de fé. À proporção em que se romanizou, a Igreja se desnacionalizou.³⁶

Mas, não obstante as modificações no Catolicismo, as influências antigas continuam a prevalecer. Comparando o Brasil, ou, ao menos, o Nordeste do Brasil, aos Estados Unidos, René observa, que, enquanto nos Estados Unidos,

alargada a fronteira e estabelecida a competição econômica [...] a distância entre negros e brancos tornou-se maior, como maiores as razões de privilégio e ressentimento que passaram a entreter os estereótipos referentes ao negro, o preconceito e a segregação racial. Entre nós a industrialização tardia, a persistência de formas patriarcais de relações interpessoais, a miscigenação, a mobilidade moderada e a ascensão gradual e de pequenos números de pardos, o familismo na Igreja, as próprias características do Catolicismo colonial e o grau de aculturação de africanos, ameríndios e portugueses, deram em resultado um tipo diferente de inter-relação entre negros, brancos e mestiços [...] no Nordeste do Brasil [...] parece ter-se obtido um grau maior de integração do homem de cor e de harmonia nos contactos inter-raciais.³⁷

Mais adiante, colocando-se noutro espírito de interpretação histórica, acrescenta que

[os] efeitos do primitivo sistema econômico como o paternalismo nas relações sociais, ainda hoje se refletem na cultura e nas condições de vida urbana do Recife, onde uma incipiente industrializa-

ção não contrabalançou o estancamento das duas categorias de indivíduos – senhores de usinas ou de fábricas e proletários urbanos recrutados dentre o proletariado rural evadido do interior. A circulação social das pessoas de cor, se bem que permitida pela ausência de barreiras rígidas entre os vários grupos étnicos, se faz em escala limitada pela estase desses grupos nas classes em que se continham durante a vigência do patriarcalismo escravocrata e latifundiário.³⁸

Já não se trata da “*integração do homem de cor e de harmonia nos contactos inter-raciais*”, porém nosso autor, num audacioso exercício de ginástica intelectual³⁹, passa a falar do “*estancamento das duas categorias de indivíduos*”... E, parecendo agora situar-se a muitas léguas de distância do pressuposto freyreano da democracia racial, afirma que:

a persistência da escravidão por longo tempo e sua abolição há menos de um século; a extrema estratificação social resultante do sistema econômico e a conseqüente redução da mobilidade social verificada ainda hoje; o pattern de dominância masculina em nossa cultura e a importância social da família resultaram em relativa imobilidade dos diversos grupos étnicos em determinadas categorias sócio-econômicas, daí decorrendo sua hierarquização segundo a cor e a posição social⁴⁰.

E esse quadro social, diz ainda nosso autor, junto à

tendência dos mestiços e dos negros em ‘limpar a raça’ casando com mulheres de nível inferior ao seu, porém de tez mais clara, é possível que esteja resultando não em branqueamento de nossa população, mas em estabilização de um tipo de mestiço de cor mais escura nas classes pobres e de cor mais clara nas classes privilegiadas⁴¹.

Desta última secção avulta a ambivalência de René com relação à modernidade e ao progressismo. Buscando ser fiel aos princípios lusotropicalistas de Gilberto Freyre, destaca, em primeiro lugar, a interpenetração das culturas e das raças na sociedade brasileira. Mas cede, em seguida, aos princípios de um ideário progressista que, representado o *Zeitgeist* que circunda o seu trabalho de pesquisador, pode provir de várias fontes, inclusive dos estudos formais de Antropologia que realizou sob a direção de

Melville Herskovits. Observa-se também, em certas passagens do texto de René, uma afinidade latente com o ponto de vista de Florestan Fernandes,⁴² segundo o qual o sistema de relações raciais fundamentalmente reflete (ainda que com algum atraso), a base sócio-econômica.

Sob a influência de Freyre e de Bastide, René sustenta que a modernização, atuando através de formas de religião a seu modo racionalizadas, isto é, o **catolicismo romanizado** e o **código de moral puritano**, constitui um poderoso fator de distanciamento racial. Muitos trechos de René e, bem entendido, de Gilberto⁴³, contêm críticas mais do que implícitas aos efeitos da modernização no terreno das relações raciais. E por aí parece passar essa contradição fundamental do pensamento social brasileiro, a que também já aludimos. Como entender que a interpenetração de raças e culturas, supostamente existente no Brasil, possa derivar de pressupostos sociais e ideológicos tão acintosamente contrários à modernidade liberal e igualitária?

Etiqueta Racial

Coexistem, no livro de René Ribeiro, um tratado de Filosofia da História (que é o que essencialmente interessa a este comentador), largamente elaborado sob influência e mesmo pressão de Gilberto Freyre, buscando interpretar nossas relações raciais à luz dos princípios fundamentais de nossa formação social, cultural e econômica, e, por outro lado, um conjunto de estudos e considerações, de caráter mais diretamente indutivo. Nem sempre é fácil traçar os limites entre esses domínios. O conceito de **etiqueta racial**, com uma vertente fortemente empírica, penetra todo o trabalho e representa uma de suas contribuições mais originais.⁴⁴ René não chega a uma definição estrita dessa expressão, mas os exemplos são numerosos. Demos a palavra ao autor:

Cerca o assunto em nosso meio certa reserva e discrição, mesmo quando não se tratam de demonstrações de preconceito, desde que este esteja de qualquer modo implícito. [...] Situações embaraçosas surgem por isso mesmo quando pessoas de cor branca referem-se depreciativamente às de cor, por inadvertência, na presença destas. [...] O modo mais comum e aceito como polido de alguém

referir-se às pessoas pretas e mulatas é chamá-las de morenos, ou substituir negro por preto, ou escuro, etc. [...] Esse aspecto da etiqueta aqui adotada, distingue-a daquela que vigora em outras partes onde o objetivo parece ser antes o de “manter o negro no seu lugar”, do que poupar-lhe qualquer afronta ou o constrangimento mútuo que aqui resulta dos incidentes em que se acham envolvidas atitudes racial⁴⁵.

Para exemplos do funcionamento do sistema da etiqueta, o comentador tem a dificuldade da escolha. Há os mais antigos, tirados de Rugendas e Koster, como os muitos extraídos da vida das classes altas do Recife, que René conheceu inclusive graças à sua posição de observador privilegiado, médico de destaque, diretor de hospital particular, professor universitário, intelectual de prestígio, homem de sociedade. Alguns desses exemplos constituem verdadeiras indiscrições⁴⁶, as pessoas envolvidas podendo ser perfeitamente reconhecidas por recifenses de certa idade e origem social. Tal é o caso do

mulato de posição social proeminente que realizara o primeiro casamento com mulher loura [mas] que ao enviuvar, ficando-lhe vários filhos do primeiro matrimônio e não melhorando em nada sua posição econômica, só conseguiu realizar segundas núpcias com mulher mestiça evidente como ele.⁴⁷

Análogo a este é o caso de

ocultação do membro mais escuro da família e denunciante da ascendência mestiça ou africana, foi outro artifício usado em nosso meio como técnica de preservação do status social. Conta-nos certo informante que um tio-avô, senhor rural, amasiou-se com uma negra e dela teve um filho mulato a quem educou e cujo progresso social incentivou, a ponto de ser este o membro hoje mais bem colocado economicamente na família. Entretanto, esta guardou tamanha reserva sobre o assunto que só agora, depois de adulto e acidentalmente, foi que veio a ter conhecimento do tal parente.⁴⁸

René insiste na ausência de segregação racial no Nordeste, senão em todo o Brasil. E o sistema da **etiqueta** acarreta

além naturalmente da aceitação da miscigenação, da falta de segre-

gação racial, da atenuação das formas de discriminação, [...] a transposição do preconceito e dos estereótipos raciais da raça para a cor, bem como a repressão do preconceito e o deslocamento do problema racial do foco de interesse e a preocupação constante⁴⁹ dos indivíduos de etnia diversa aqui em contacto e inter-relação.⁵⁰

O sistema da etiqueta tem, resumindo, as seguintes características.

1) Preeminência da cor branca, ou dos indivíduos de cor branca, no plano social, político, econômico, bem como no nível mais simbólico do prestígio. 2) Atenuação ou mesmo ausência de mecanismos de discriminação, que impeçam a realização de casamentos e uniões informais, o acesso às ocupações, à propriedade, ao exercício de cargos políticos, etc, por parte dos indivíduos que, em diferentes graus, não são considerados como brancos. 3) Preferência, por parte destes últimos, pelo casamento hipergâmico, isto é, com cônjuge de cor mais clara ou, no caso dos mais alvos, igualmente clara. 4) Eufemização do preconceito pelo uso de termos como **moreno**, **escuro**, ou mesmo **preto**⁵¹, no lugar de negro, pelo evitamento do assunto nos contactos quotidianos e pela repressão do reconhecimento das marcas fenotípicas.⁵² 5) E — diferença fundamental com relação ao sistema tradicional do Sul dos Estados Unidos — a presença de traços fenotipicamente africanos considerada, do ponto de vista dos estratos prevalentes, como uma espécie de inconveniência para o intercurso social e matrimonial, susceptível entretanto de ser compensada por outras vantagens⁵³, sobretudo de caráter econômico⁵⁴, e não como traço intrinsecamente poluente, conduzindo à segregação.

O conceito de **etiqueta racial**⁵⁵ não precisa, enquanto tal, ser visto como decorrência da Filosofia da História presente nos trabalhos de Gilberto Freyre, mas poderia, ao menos à primeira vista, ser encarado como construto resultante de um trabalho empírico e indutivo. É entretanto evidente que, embora se possa pensar que não haja sociedade multi-racial sem alguma forma de **etiqueta racial**, esse conceito, tal como se manifesta no Brasil (ou no Nordeste), sem implicar segregação ou mesmo discriminação, possui afinidade eletiva com “*uma sociedade híbrida e tolerante dos contatos de raça que completam e integram os contatos de cultura*”⁵⁶. Permanecemos portanto no terreno de Gilberto Freyre.

Liquidação das Raízes

Vamos, paradoxalmente, terminar com uma série de hipóteses. O projeto UNESCO veio a essencialmente significar uma espécie de revolta filosófica. Ou, noutros termos, o que se quis foi resolver uma aparente contradição. A noção freyreana de democracia racial, de igualdade, fraternidade ou interpenetração racial — como quer que preferamos denominá-la, ou como quer que o próprio Freyre a denominasse — surgiu, à primeira vista, no mundo intelectual dos anos imediatamente seguintes à Segunda Guerra Mundial, como alguma coisa de particularmente simpático e útil tanto para a continuação do combate à ideologia do nacional-socialismo⁵⁷, como para a eliminação dos focos de segregação racial persistentes no Sul dos Estados Unidos e na África do Sul.

Mas logo se perceberam alguns equívocos. Apesar do uso ostensivo de conceitos derivados de Franz Boas por Gilberto Freyre, que se apresentava como discípulo desse grande antropólogo nos estudos pós-graduados que empreendeu na Universidade de Columbia, logo também se percebeu, com maior ou menor clareza, aquilo que Gilberto Freyre nunca procurou esconder, isto é, a solidariedade do seu pensamento sobre as relações raciais no Brasil com a exaltação da civilização lusocatólica, por muitos outros intérpretes considerada como fundamentalmente oposta aos valores da modernidade, sobretudo se compreendida nos termos da civilização branca, anglo-saxônica, protestante, isto é, de acordo com o modelo weberiano e, em certas circunstâncias, marxista.

Data de 1942, isto é, do tempo da guerra, um dos trabalhos mais incisivos de Freyre nesse sentido, com o título de *Uma Cultura Ameaçada: A Luso-Tropical*⁵⁸. E dele extraio a seguinte citação⁵⁹:

Venho contribuindo modesta mas conscientemente [...] para a reabilitação da figura — por tanto tempo caluniada — do colonizador português no Brasil; para a reabilitação da cultura brasileira, ameaçada hoje, imensamente mais do que se pensa, por agentes culturais de imperialismos etnocêntricos, interessados em nos desprestigiar como raça — que qualificam de “mestiça”, “inepta”, “corrupta” — e como cultura — que desdenham como rasteiramente inferior à sua.⁶⁰

É possível que, considerando-se a data em que foi publicado, houvesse algum ranço anti-germânico nesse trabalho e que fosse como tal percebido pelos contemporâneos. Mas há também um ranço anti-anglo-saxônico e anti-protestante, de que Gilberto foi imbuir-se, “of all places”, no Departamento de História de Columbia University, para o qual nosso autor, sob orientação de Carlton Hayes, bem conhecido por sua simpatia pelo movimento tradicionalista da “Action Française”⁶¹, escreveu sua tese de Mestrado, na qual o nome de Franz Boas brilha pela completa ausência⁶².

Acresce que, sempre tendo afirmado com muita força sua lusofilia, Gilberto Freyre, no princípio dos anos 50, vai dar-se ao desprante de proclamar seu apoio ao regime de Salazar, escrevendo alguns livros que redundam na glorificação do colonialismo português na África e na Ásia. Ainda que, no julgamento dessa atitude, devamos estar conscientes dos riscos de anacronismo, não se pode subestimar o estado de incorreção política em que Gilberto se colocou diante das principais tendências da ciência social de sua época.

Não me incumbe escrever a história do Projeto UNESCO, o que já foi feito com muita competência por Marcos Chor Maio. Destacarei apenas que um de seus objetivos latentes consistiu na liquidação do sistema de interpretação gilberteano, cuja contradição fundamental reitere-se que se encontra na associação da chamada “democracia racial” a uma base sócio-cultural arcaica, configurada na civilização luso-católica, cujo *ethos* repugna aos valores centrais da modernidade, que inclusive plasnam as grandes orientações da Sociologia e da Antropologia. Ora, Gilberto Freyre não era bem um erudito de província, que tivesse publicado dois ou três artigos, porventura inteligentes, na Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Caruaru. A envergadura literária de seus trabalhos, começando por *Casa-Grande & Senzala*; sua vastíssima produção jornalística; sua atuação política *y otras cositas más*⁶³ fazem com que não possa ser duravelmente ignorado ou passado em silêncio no contexto dos estudos brasilianistas.

Há várias possíveis maneiras de liquidar a contradição entre a descrição de um estado de fato, que se configuraria na presumida “democracia racial”, e sua explicação por fatores sociais, econômicos, políticos,

religiosos ou outros. A primeira consiste em conservar a descrição e mudar a explicação. É o que fez Marvin Harris, acreditando ter realizado uma limpeza integral do pensamento de Gilberto Freyre. Bastava substituir as referências a caráter nacional português, religião, “**elementos orgiásticos**”, “**resíduo pagão característico**”, “**encontro de culturas**” e análogos, por sólidos fatores de natureza ecológica e demográfica.⁶⁴ No mais, Harris, até os últimos artigos que publicou sobre o assunto, mantém-se de notável fidelidade até mesmo ao vocabulário de Freyre (inclusive ao termo **moreno**)⁶⁵, se não propriamente a seu incomparável estilo literário. Seria também possível, o que este comentador entende que é muito aproximadamente o que faz Florestan Fernandes em *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, reinterpretar, de certo modo eufemizar, as relações de raça como relações de classe ou resíduos de tais relações. Por outro lado, é possível negar a validade da descrição. As relações de raça não se reduziriam a relações de classe e as desigualdades seriam devidas a sutis mecanismos de discriminação. É o que fazem com brio Carlos Hasenbalg⁶⁶ e outros analistas, ligados sobretudo à filial brasileira da Fundação Ford e a programas e projetos por ela patrocinados⁶⁷.

Acredito entretanto que ninguém entendeu melhor o espírito do paradigma freyreano, seguido no essencial por René Ribeiro, do que Carl Degler, ao afirmar (conforme já vimos) que “*as diferenças no relacionamento racial do Brasil e dos Estados Unidos surgiram das muitas diferenças entre uma sociedade dinâmica, competitiva, protestante e socialmente móvel e uma que era estável, tradicional, hierárquica e católica*”⁶⁸. Esse contraste, traçado por Degler em termos mais abruptos do que gostaria de admitir o sentimento patriótico dos brasileiros, encontra-se de certo modo presente a todo o debate sobre relações raciais no Brasil, que brasileiros ou estrangeiros jamais deixam, ao menos de modo implícito, de comparar com o Estados Unidos.⁶⁹ Este é com certeza o caso de Gilberto Freyre. Para o autor pernambucano a noção de progresso⁷⁰ não tinha muita importância. De modo que, retirados os elementos, digamos assim, evolucionistas, da formulação de Degler, Freyre não hesitaria em subscrever que **as diferenças no relacionamento racial do Brasil e dos Estados Unidos surgiram das muitas diferenças entre uma sociedade protestante e uma que era tradici-**

onal e católica. A “saída de emergência do mulato” (**mulatto escape hatch**), isto é, o paradigma da morenidade, não é, nem precisa ser interpretada, por nenhum destes dois autores, como conquista do movimento de Direitos Humanos.

Conclusão

Se o projeto UNESCO, tal como realizado na Bahia, em São Paulo e no Rio de Janeiro, representou uma revolução paradigmática, tal como realizado em Pernambuco, por René Ribeiro em associação com Gilberto Freyre, representou uma contra-revolução. Ainda que com algumas flutuações, em grande parte devidas a seus contactos com a Antropologia de Melville Herskovits, René se mantém fiel à explicação do sistema de relações raciais no Brasil, encarado em termos de **miscigenação, encontro de culturas e tolerância dos contatos de raça**, como resultado de formas de pensar e de agir associadas à religiosidade medieval e ao Catolicismo barroco. A “democracia racial” não se apresenta como conquista da modernidade, tendendo antes a ser prejudicada pela racionalidade inerente a esse processo. Os autores pernambucanos mantêm-se, por conseguinte, afastados do modelo de correção histórica⁷¹ e correção política dos outros pesquisadores do Projeto. E, para o pensamento social brasileiro e brasilianista, de modo geral, permanece aberta a questão. Como é possível conciliar o paradigma freyreano, de descrição e interpretação do Brasil, adotado no essencial por René Ribeiro, com os princípios filosóficos e epistemológicos do pensamento progressista?

Notas

* Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

¹ Rio de Janeiro, Serviço de Documentação (Coleção “Vida Brasileira”), Ministério da Educação e Cultura, 1956.

² René descreve seu trabalho do seguinte modo: “*Em 1953 tomamos parte no projeto da UNESCO de relações de raça no Brasil, pesquisando a influência a religião, implicando num repasse das teses e observações de Gilberto Freyre sobre nossa história social, entrevistas com elementos dos vários segmentos da população e de religiões diferentes, bem como a aplicação do teste de distância social de Bogardus. O método combinava a abordagem etno-histórica com o teste*

psicologico de atitudes” (“Discurso do Professor René Ribeiro”, em *René Ribeiro, Professor Emérito*, Recife, Massangana, 1990, pp. 17-26, citação da p. 24).

³ Essas afinidades transparecem especialmente na comparação do livro de Pierson, *Negroes in Brazil: A Study of Racial Contact at Bahia* (Chicago, University of Chicago Press, 1942) com o que é um dos outros trabalhos básicos de René, *Cultos Afro-Brasileiros do Recife* (Recife, Instituto Joaquim Nabuco, 1952; 2ª edição 1978, com prefácio de Roberto Motta).

⁴ A referência a Pierson é bastante longa. Dela extraímos o seguinte trecho: “*Na década de 40 travamos conhecimento com o Prof. Donald Pierson, que viera ao Brasil colher material para sua tese de doutorado [...] e que voltara ao Brasil para fixar-se como professor de Sociologia na Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Além de desenvolver uma excelente programação de ensino, o Prof. Pierson organizou um amplo programa de difusão, aqui, da literatura social norte-americana e mundial, especialmente os livros da Escola de Chicago. [...] Aproximava-nos uma temática comum: relações interétnicas e e religiões de derivação africana*” (op. cit., p. 23).

⁵ Meu sentimento de culpa por por essa omissão é amplamente atenuado porque, sobre o assunto, já existe o trabalho muito completo de Marcos Chor Maio, **Tempo Controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO** (*Tempo Social*, Revista de Sociologia da Universidade de São Paulo, 11, 1, maio de 1999, pp. 111-136) que retoma o tratamento que confere a René e a Gilberto em sua tese de doutorado, *A História do Projeto UNESCO: Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil*, Rio de Janeiro, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1997.

⁶ Agamenon Magalhães foi interventor federal em Pernambuco, entre 1937 e 1945 e governador eleito de 1951 até sua morte, em agosto de 1952. A desavença com Agamenon é um elemento básico para o entendimento da carreira de Gilberto Freyre.

⁷ Tanto em *Religião e Relações Raciais*, como em *Cultos Afro-Brasileiro do Recife: Um Estudo de Ajustamento Social*, o leitor atento pode detectar, nas seções mais históricas dessas obras, a marca do grande historiador que foi José Antônio Gonsalves de Mello Neto. Para a “petite histoire”, não será sem interesse registrar que, René foi médico-assistente e depois, durante muitos anos, diretor de um hospital psiquiátrico do qual José Antônio (filho de Ulysses Pernambucano) era um dos principais proprietários.

⁸ Como destaca Marcos Chor Maio nos trabalhos já mencionados, a entrega, por influência de Gilberto Freyre, da parte pernambucana do projeto a René Ribeiro teve também o objetivo de fortalecer institucionalmente o ainda jovem e débil Instituto. O próprio René, no já citado discurso autobiográfico, diz que “*de volta ao Brasil retomamos, na década de 50, nossa prática médica e passamos a colaborar com Gilberto Freyre na implementação do seu então titubeante Instituto Joaquim Nabuco, hoje florescente Fundação*” (p. 24).

⁹ O qual, como se diz em Pernambuco, era “primo-legítimo” de Gilberto Freyre.

¹⁰ “Discurso do Professor René Ribeiro”, em *René Ribeiro, Professor Emérito*, Recife, Massangana, 1990, pp. 17-26. Citação da página 20.

¹¹ Ribeiro, *Discurso*, p. 22.

¹² Ribeiro, *ibidem*.

¹³ O relacionamento entre os dois intelectuais pernambucanos era com certeza muito bom, mas, baseado na leitura dos trabalhos de René, nas referências a esses trabalhos em textos de Gilberto e no meu conhecimento pessoal de ambos, creio que não fosse uma relação plenamente igualitária. A superioridade de Gilberto era admitida por ambas as partes como regra do jogo.

¹⁴ Sem ter sido professor em universidades (com exceção de períodos bastante curtos, na década de 30, no Rio de Janeiro, e de uns poucos convites como *visiting professor* nos Estados Unidos), Gilberto não teve teses a dirigir. Não esteve comprometido no relacionamento entre orientador e orientando, que é normalmente o mecanismo através do qual o primeiro assegura, por assim dizer, sua reprodução intelectual.

¹⁵ Sobre o relacionamento entre René Ribeiro e Melville Herskovits, pode-se, entre outros trabalhos, consultar meu “Prefácio” a René Ribeiro, *Cultos Afro-Brasileiros do Recife*, 2ª. ed., Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978, pp. vii-xxi.

¹⁶ *Religião e Relações Raciais*, p. 47.

¹⁷ Nem sequer parece que faltavam a essa religião sacrifícios de animais ou, pelo menos, banquetes sacrificais. Louvando-se no texto das *Ordenações Filipinas*, René assinala que “benziam-se cães e ‘outras alimárias sem licença do Rei ou dos prelados; carpiam defuntos e faziam bodos de comer e beber nas igrejas’ — rezam as Ordenações Filipinas — ‘posto que digam que fazem por devoção de algum santo’ ” (*Religião e Relações Raciais*, p. 47).

¹⁸ *Religião e Relações Raciais*, p. 48-49.

¹⁹ Ver sobre este assunto Roberto Motta, “A Eclesificação dos Cultos Afro-Brasileiros”, *Comunicações do ISER*, ano (7), No. (30), 1988, pp. 31-43.

²⁰ Sobre uma manifestação de intolerância com relação a “*práticas pouco ortodoxas e até pagãs*”, por parte de um setor da Igreja, ainda no período colonial, leia-se José Antônio Gonsalves de Mello, “Um Governador Colonial e as Seitas Africanas”, em *Tempo de Jornal*, apresentação e organização de Leonardo Dantas Silva. Recife, Massangana, 1988, pp. 41-46.

²¹ Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala*, 40ª edição, Rio de Janeiro, Record, pp. 310-311.

²² *Religião e Relações Raciais*, p. 90.

²³ *Religião e Relações Raciais*, pp. 90-91.

²⁴ Carl Degler, *Nem Branco Nem Preto: Escravidão e Relações Raciais no Brasil e nos Estados Unidos*, Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976, pp. 255-256

²⁵ Antônio Cândido, “O Significado de Raízes do Brasil”, ensaio introdutório a Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 26ª. edição, Rio, José Olympio, 1994, p. xlix

²⁶ Notemos que, em boa lógica, não parece evidente a passagem de **encontros de cultura a miscigenação**. Inversamente, não é legítimo concluir, sem outra forma de demonstração, que o Calvinismo (que não pode aliás ser confundido com todo o Protestantismo, nem muito menos com a forma de religião historicamente dominante no Sul dos Estados Unidos), por ser supostamente mais refratário a “**retenções de crenças pagãs, superstições e abusões**”, leve necessariamente à segregação racial, como, para ficarmos em exemplos tirados dos estudos brasileiros, parecem aceitar, ao menos implicitamente, Gilberto Freyre e René Ribeiro e, de maneira mais ousadamente explícita, Vianna Moog (*Bandeirantes e Pioneiros: Paralelo entre Duas Culturas*, Porto Alegre, Globo, 1955) e Roger Bastide (deste vários trabalhos, porém destacando-se os artigos “Le Problème des Relations Raciales dans le Monde Occidental”, incluído em seu livro *Le Prochain et le Lointain*, Paris, L’Harmattan, 2001, 2a. edição, pp. 35-53; e, de maneira ainda mais acintosa, em “Color, Racism, and Christianity”, incluído em John Hope Franklin, ed., *Color and Race*, Boston, Beacon Press, 1969, pp. 34-49).

²⁷ *Religião e Relações Raciais*, p. 58.

²⁸ *Religião e Relações Raciais*, p. 81.

²⁹ Notemos que esta afirmação de René, pelo menos neste contexto, não se encontra apoiada em documentos ou em confirmações de outra espécie. Limitemo-nos, no momento a duas observações. Primeiro, no plano da moral abstrata ou do código escrito, o Catolicismo romano não se opõe menos que o Protestantismo às relações sexuais extra-matrimoniais. O próprio René fará observações neste sentido, ao tratar, mais adiante, da influência do catolicismo **romanizado**. Segundo, **código de moral puritana** é uma expressão demasiadamente vaga. O Protestantismo do Sul dos Estados Unidos, se é que a ele se pode aplicar essa expressão, parece ter sido, ao menos em seus efeitos sociológicos, consideravelmente diverso do Protestantismo da Nova Inglaterra, ao qual se aplicaria, com maior justeza histórica, o termo **puritanismo**.

³⁰ *Religião e Relações Raciais*, p. 77.

³¹ *Religião e Relações Raciais*, p. 91.

³² É improvável que René se apercesse de que, neste preciso momento, isto é, ao falar do “**liberalismo e da tolerância democrática das crenças**”, ele tivesse passado de um conceito de **tolerância** a outro bem diferente. Isto é, passou da **tolerância** mágica da velha religiosidade popular luso-brasileira à **tolerância** que integra o ideário da modernidade.

³³ *Religião e Relações Raciais*, p. 99.

³⁴ *Religião e Relações Raciais*, p. 139-140.

³⁵ *Religião e Relações Raciais*, p. 208.

³⁶ Roger Bastide, “Religion and the Church in Brazil”, in T. Lynn Smith and Alexander Marchant (eds.), *Brazil: Portrait of Half a Continent*, New York, The Dryden Press, 1951, pp. 342-343.

³⁷ *Religião e Relações Raciais*, pp. 83-84.

³⁸ *Religião e Relações Raciais*, p. 97.

³⁹ Com toda probabilidade sem dele ter tido consciência explícita.

⁴⁰ *Religião e Relações Raciais*, p. 106

⁴¹ *Religião e Relações Raciais*, p. 107.

⁴² Do autor paulista, a referência fundamental para este contexto é *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, São Paulo, Ática, 1978.

⁴³ Não é este o momento para o estudo das muito complexas relações entre Gilberto Freyre e a modernização do Brasil, que exigiria um estudo monográfico de grande fôlego. O certo é que para ele “europeização” e “modernização” fazem com que diminua a interpenetração de raças e culturas. *Sobrados e Mucambos* parte desta premissa: “*Quando a paisagem social começou a se alterar, entre nós, no sentido das casas-grandes se urbanizarem em sobrados mais requintadamente europeus, com as senzalas reduzidas quase a quartos de criado, as moças namorando das janelas para a rua, as aldeias de mucambos, os “quadros”, os cortiços crescendo ao lado dos sobrados, mas quase sem se comunicarem com eles, os Xang-ôs se diferenciando mais da religião Católica do que nos engenhos e nas fazendas, [...] novas relações de subordinação, novas distâncias sociais, começaram-se a desenvolver-se entre o rico e o pobre, entre o branco e a gente de cor, entre a casa grande e a casa pequena. Uma nova relação de poder que continua, entretanto, a ser principalmente o dos senhores, o dos brancos, o dos homens. Maiores antagonismos entre dominadores e dominados. [...] Maior desajustamento econômico entre os dois extremos*” (*Sobrados e Mucambos*, 6ª ed., Rio de Janeiro, 1981, p. xli). O que Gilberto Freyre parece também implicar, noutros trechos de sua obra, sem que aqui possamos ou queiramos tratar *expresso* da questão, é, apesar de todas as vicissitudes, a sobrevivência e até a expansão dos valores luso-tropicais de civilização, associados ao complexo “casa-grande e senzala”.

⁴⁴ O conceito de **etiqueta racial** é descrito da seguinte forma por Marcos Chor Maio, em seu muito lúcido artigo **Tempo Controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO** (*Tempo Social*, Revista de Sociologia da Universidade de São Paulo, 11, 1, maio de 1999, pp. 111-136): “*Os diversos constrangimentos que surgem das associações entre cor e classe social, segundo Ribeiro, sofrem uma espécie de regulação informada por uma “etiqueta de raças”. Ela inibe a manifestação aberta de preconceito. Há uma interdição cultural que ameniza possíveis manifestações com base em estereótipos étnico-raciais. Por fim, opera-se no Nordeste um deslocamento do preconceito de raça para o de cor que, por conta do passado escravocrata, é associado à classe baixa e, com isso, os indivíduos com atributos mais nítidos de cor, como é o caso dos negros, tendem a ser inferiorizados na estrutura social*” (p. 124).

⁴⁵ *Religião e Relações Raciais*, p. 143.

⁴⁶ Funcionando talvez como “règlement de comptes”...

⁴⁷ *Religião e Relações Raciais*, p. 111.

⁴⁸ *Religião e Relações Raciais*, pp. 119-120.

⁴⁹ O destaque é do próprio René, que acrescenta um exemplo para seu tempo significativo: “*Testemunho evidente desse deslocamento do problema para fora do foco de interesse dos indivíduos é ter passada inteiramente despercebida e sem nenhuma reação a colocação de cartazes proibindo o jogo de futebol em vários locais da praia de banhos elegante do Recife, cartazes em que figuravam dois brancos e um preto disputando em igualdade de condições a posse do balaço*”, *Religião e Relações Raciais*, p. 146.

⁵⁰ *Religião e Relações Raciais*, p. 145.

⁵¹ Não é preciso dizer que, nos últimos 50 anos, as regras de aplicação da etiqueta (mas não a etiqueta propriamente dita) passaram por transformações. Parece a este comentador que dificilmente, no Nordeste atual, seria possível entender **preto** como eufemismo para **negro**; antes pelo contrário.

⁵² É o que, em linguagem também a seu modo eufemística, René exprime ao dizer: “*a falta de marcas distintivas de raça em nosso meio, terminou por relegar o problema ao segundo plano das [...] preocupações cotidianas*” (*Religião e Relações Raciais*, p. 146).

⁵³ Como alusão puramente literária e sem nenhum comprometimento teórico da parte deste comentador, a situação do negro brasileiro — ou, como René insiste em muitas passagens de seu ensaio, nordestino — sujeito às ponderações da etiqueta, se assemelharia à de um personagem de *Emma*, o romance de Jane Austen: “*Harriet’s parentage became known. She proved to be the daughter of a tradesman, rich enough to afford her the comfortable maintenance which had so far been hers, and decent enough to have always wished for concealment. Such was the blood of gentility which Emma had formerly been so ready to vouch for! It was likely to be as untainted, perhaps, as the blood of many a gentleman: but what a connexion had she been preparing for Mr Knightley — or for the Churchills, or even for Mr. Elton! — The stain of illegitimacy, unbleached by nobility or wealth, would have been a stain indeed*” (Jane Austen, *Emma*, Oxford, Oxford University Press, 1933, pp. 481-482).

⁵⁴ Tudo bem pensado, pode-se reconhecer na **etiqueta racial** uma vasta ampliação do princípio bem conhecido dos afro-brasilianistas, “o dinheiro alveja”.

⁵⁵ Muito provavelmente foi elaborado sob influência de Donald Pierson. Muitos laivos desse conceito também se encontram em trabalhos de Marvin Harris, mais próximos do que se poderia pensar das teses fundamentais de Gilberto Freyre, cf. Roberto Motta, “Paradigmas de Interpretação das Relações Raciais no Brasil”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 38, dezembro de 2000, pp. 113-134.

⁵⁶ *Religião e Relações Raciais*, p. 58.

⁵⁷ Não consta, do currículo de Gilberto Freyre nem do relato de sua vida, tal como o conhece este comentador, nenhum comprometimento ou “flirt” com as potências do Eixo, nem sequer com o Movimento Integralista. Apesar das muitas incertezas, lendas e contralendas que cercam a biografia do Pernambucano, que ainda não foi elaborada de modo crítico e fiável, antes pareceria que, nos últimos anos da década de 30 e primeiros da de 40, tendesse a aliar-se a grupos de esquerda e até com o Movimento Comunista.

⁵⁸ Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1942.

⁵⁹ Que com toda certeza reflete, nas palavras já citadas de Antônio Cândido, a “*voga das componentes lusas avaliadas sentimentalmente*”.”.

⁶⁰ *Uma Cultura Ameaçada*, pp. 16-17.

⁶¹ Encontram-se numerosas referências às ligações de Hayes com o pensamento de Maurras em Bruno Goyet, *Charles Maurras*, Paris, Presses de Sceinces Po, 2000.

⁶² Esta tese viria a ser eventualmente publicada em inglês como *Social Life in Brazil in the Middle of the Nineteenth Century*, na *Hispanic American Historical Review*, Durham, N.C., novembro de 1922, pp. 597-630 e, em português, como *Vida Social no Brasil em Meados do Século XIX*, tradução de Waldemar Valente, Recife, Instituto Joaquim Nabuco, 1964; 2ª edição, Rio de Janeiro, Artenova, 1977.

⁶³ Entre essas *cositas* o Instituto, depois Fundação Joaquim Nabuco, organismo pertencente ao Governo Federal e por este financiado, por quase 50 anos a serviço da glória freyreana e do ideário luso-tropicológico.

⁶⁴ A atitude de Harris com relação a Freyre me lembra a do religioso que, não querendo fazer abstinência de carne, determinava que as galinhas do seu quintal fossem chamadas de “sardinhas” durante o tempo da Quaresma.

⁶⁵ Especialmente sobre os contrastes aparentes e as semelhanças profundas entre Harris e Freyre, ver Roberto Motta: “Raça, Ambigüidade e Demografia: Uma Defesa de Gilberto Freyre”, *Ciência & Trópico* (Recife), v. (1), No. (2), pp. 237-46. Note-se que Freyre esteve longe de desprezar explicações de tipo ecológico e demográfico.

⁶⁶ Hasenbalg traça grandes linhas estratégicas: “[se] os não-brancos têm oportunidades educacionais mais limitadas que os brancos da mesma origem social [...] se os processos de competição social calcados no mecanismo de mercado envolvido no processo de mobilidade social individual operam em detrimento do grupo racialmente subordinado, então o enfoque da análise deve se orientar para as formas de mobilização política dos não-brancos e para o conflito inter-racial” (Carlos Hasenbalg, *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1979, p. 221).

⁶⁷ Sobre esses autores e seus paradigmas, ver Roberto Motta, “Paradigmas de Interpretação das Relações Raciais no Brasil”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 38, dezembro de 2000, pp. 113-134.

⁶⁸ *Nem Branco Nem Preto: Escravidão e Relações Raciais no Brasil e nos Estados Unidos*, p. 256.

⁶⁹ Gilberto Freyre foi muito profundamente americanizado por sua educação nos Estados Unidos ou em instituições dirigidas por norte-americanos. De tal modo que *Casa-Grande & Senzala*, pensando o Brasil, pensa ao mesmo tempo, mas de maneira implícita, os Estados Unidos. Parece-me que, sem referência a esse contraste, o escopo e as ambições da obra do jovem Gilberto sejam virtualmente incompreensíveis.

⁷⁰ A não ser como título de um de seus principais ensaios, *Ordem e Progresso*.

⁷¹ Trato especificamente do problema da “orto-história” em meu já mencionado artigo “Paradigmas de Interpretação das Relações Raciais no Brasil”.

Uma homenagem aos artesãos

Charles Wagley e Thales de Azevedo

Thales de Azevedo e a etnologia indígena.

Pedro Agostinho*

Pareceu-me legítimo e mais coerente partir, nesta Comunicação, e isso desde a preparação do seu Resumo¹, do fatualmente bem embasado suposto de que o que motivou e conduziu o trabalho acadêmico de Thales de Azevedo foi sua preocupação com o analisar e compreender, em profundidade e pormenor, da sociedade a que estava mais direta e visceralmente ligado: a da Bahia, e especialmente de Salvador, com suas múltiplas dimensões; valendo-se, nisso, dos instrumentais teóricos e metodológicos da medicina e da antropologia. E esses dois eixos de teoria, simultaneamente aplicados ao duplo plano do antropobiológico e do sociocultural, situavam, assim, o ponto crucial de suas reflexões exatamente na interseção desses dois eixos. Incidiam elas, incisiva e basicamente, na questão das relações — inicialmente médico-nutricionais e patológico-infeciosas —, entre o homem e seu ambiente biótico e sócio-cultural. E, mais ainda e sobretudo, nas questões levantadas pelas condições biológica e sócio-culturalmente determinadas das relações sócio-raciais que, na Bahia, por si mesmas se impõem ao observador perspicaz.. A produção de Thales — perdoe-se a sem-cerimônia, mas é assim que seu nome se impôs, e também passou à posteridade — no que tange ao âmbito da etnologia, e, particularmente, da etnologia indígena, constitui um bom exemplo dessa sua permanente abordagem multidisciplinar, da qual igualmente nunca esteve excluída uma perspectiva que, igual-

mente voltada para a reflexão científica e para uma ação social, pudesse conduzir a resultados práticos, tanto no campo das políticas públicas — especialmente de sanitarismo, educação, saúde e ciência —, quanto no da organização do trabalho científico formalmente institucionalizado.

Dessa institucionalização foi, Thales, e sem a mínima dúvida, um dos mais notáveis mentores e precursores, cuja vivaz intervenção na vida de sua *polis*, baiana e brasileira, se prolongou até anos bem próximos àquele em que escrevo, 2004. Isto na esfera do trabalho universitário, mas não só: também se fez presente em diversos outros setores, estatais, fundacionais e associativos: dos quais os mais importantes foram, em meu entender, a *Associação Brasileira de Antropologia* — que veio a presidir e a que pertenceu desde seus primórdios —, o vetusto e tradicional *Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, e o modernizador *Instituto de Ciências Sociais* da então *Universidade da Bahia*, (hoje *Federal*), cuja vida foi curta graças aos desfavores e agressões da ditadura.

Desse aspecto da versátil atividade de Thales de Azevedo, e da respectiva inserção em múltiplos níveis da vida prática e intelectual baiana, é exemplo cabal sua contínua atuação nas atividades que precederam, e na verdade deram origem, àquilo que se veio a chamar depois Projeto UNESCO; o qual é trazido a sistemática reconsideração, no Colóquio que em Salvador agora se realiza. Cabal exemplo de tal atuação é, do mesmo modo, a presença de Thales na criação e direção da *Fundação Baiana para o Progresso da Ciência*, decisivo marco na história da investigação científica na Bahia; Fundação que, desarticulada, num passado não muito remoto, pela cega mediocridade intelectual de certas visões políticas, hoje em boa hora se está reconstruindo, embora com outro nome, organização e procedimentos. A repercussão de tudo isso veio a ser crucial para os destinos futuros, acadêmicos e não acadêmicos, da sociedade baiana, entendida esta em sua mais ampla acepção. É, pois, sobre apenas um dos aspectos do labor e das preocupações de Thales de Azevedo que se desenvolverá daqui por diante a exposição que está por vir.

Considerado contra o pano de fundo do conjunto da vasta obra de Thales, o espaço que dedicou aos problemas da etnologia indígena é sem dúvida restrito, o que poderia levar a relegá-lo como um aspecto menor do trabalho que desenvolveu. Não é isto porém o que ocorre.

Primeiro, por ser exatamente no trato de questões relativas às populações indígenas que pela primeira vez publicamente se manifestam os interesses etnológicos de Thales de Azevedo, nessa época estreitamente ligados às preocupações médicas de sua formação profissional (v. Azevedo 1927a, 1927b, 1934). Anos depois, Thales volta à temática indígena (Azevedo 1927b, 1934, 1941a, 1941b, 1947b), novamente aliando etnologia e assuntos médicos. E, nos três primeiros exemplos apontados, vê-se que, nessas tentativas iniciais, busca sondar as mais remotas evidências disponíveis do percurso histórico daquilo que, depois, veio a ser América do Sul e Brasil. Nisso congregam-se não só a etnologia e a medicina, pois a perspectiva histórica sempre esteve nele presente, consoante suas inclinações pessoais e as tendências historicizantes próprias àquela época. Posteriormente, é por Thales também incluída a demografia em seu trato das populações ameríndias, mas isso em um momento mais tardio (Azevedo 1957, [1956]). Esse passo aponta um alargamento de suas indagações, pois estas deixam de ser simplesmente médicas e culturais, passando a reconhecer os índios na sua qualidade de populações biologicamente distintas, e, concomitante e necessariamente, como populações social e culturalmente organizadas; às quais sem dúvida Thales não recusaria hoje a qualidade de serem etnicamente distintas, no sentido atual dessa terminologia. E é de crer, mas não com certeza, que lhes poderia reconhecer também a qualidade de serem *povos indígenas*, no sentido político que, hoje, damos ao termo aqui realçado em negrito: povos distintos e inseridos, por bem ou por mal, no macrossistema constituído pelo Estado Nacional do país Brasil.

Chegado assim a esse momento de sua biografia intelectual, a partir de 1947 sensibiliza-se Thales para outros aspectos da composição social da sociedade baiana, sem, no entanto, desprezar sua persistente perspectiva histórica. Nesse então, aborda o problema, bem objetivo, de mensurar as variações cromáticas da epiderme humana, para dispô-las numa escala cujos fins seriam comparativos; e tomando-as, a essas variações, como indicadoras físicas, e matéria prima, nas classificações raciais do senso comum: ganhando, assim, crucial valor, e função, nas relações raciais estabelecidas no seio da sociedade baiana.

Seis anos depois de se ocupar com aqueles aspectos cromáticos da “racialidade” (Azevedo 1947a), vai-se encontrar Thales enfronhado já nas relações interracialias entre índios, brancos e negros na Bahia colonial (Azevedo 1953). Pouco depois, e cada vez mais, sente-se nele uma acen-tuação de seus pendores sociológicos, e culturalistas também, consoli-dando-se numa preocupação central que já é, de fato, a da etnicidade e da racialidade na sociedade baiana; e a que indaga sobre a interação entre os grupos étnica ou racialmente definidos que a compõem. Esta vertente de seu labor nesse campo vai culminar com os estudos dedica-dos aos processos, métodos e tentativas e de integração de grupos huma-nos, sócio, cultural e biologicamente diferenciados, à sociedade colonial e mista que se ia construindo na Bahia.

Esse culminar dos esforços de Thales de Azevedo está exemplar-mente marcado, em seus escritos, pelo estudo da deliberada “aculturação dirigida” que a Igreja Católica exercia — com objetivos claramente assimilacionistas —, sobre as populações ameríndias dominadas pela sociedade colonizadora. Distingua ele, porém, nessa Igreja, duas gran-des variantes missionárias, que diferiam entre si, basicamente, por seus métodos de ação: a variante capuchinha, e a variante jesuítica. (Azevedo 1957b, 1959a, 1959b, 1959c, 1983).

A primeira, de originária orientação franciscana, mas em sua tardia vertente capuchinha, era relativamente liberal nas relações com os índi-os, mantinha seus religiosos vivendo nas próprias aldeias nativas, e em contato direto com a sociedade, a cultura e os indivíduos indígenas, de modo tal que uma interação amena emergisse entre os missionários e os potenciais futuros catecúmenos. Acomodar-se-iam, assim, os cristãos recém-surgidos, às sociedades e culturas índias, sem se opor a elas e esperando que, espontaneamente, a presença e conduta dos frades fosse influenciando esses povos, e atraindo-os aos modos de ser e à religião da Igreja. Por outro lado, não punham esses frades grandes obstáculos ao contacto entre os indígenas e a população não-índia, facilitando-o mes-mo, e estimulando-o por vezes.

Isso nos primeiros tempos da colonização portuguesa (1549 - c.1610, segundo Thales), e muito mais tarde, ao tempo das missões capuchinhas, teria sido algo característico da postura franciscana, e ao mesmo tempo,

reatualizador de antigos procedimentos catequéticos, oriundos das instruções que Gregório I (601 A.D.) deu aos beneditinos de S. Agostinho de Canterbury, para sua pioneira missão na Grã-Bretanha (Azevedo 1959a, 1959b, 1959c). Sob essa orientação, diferentes agentes sociais, os religiosos católicos por um lado, e os pagãos pelo outro, conviviriam de modo direto, intenso e constante, de modo a que as idéias e rituais cristãos se introduzissem paulatinamente, sem se chocarem frontalmente com a cultura nativa; e sem tentarem com isso estabelecer uma dominação clara, politicamente explicitada e imposta.

Mais rigidamente se comportavam os Jesuítas, exercendo um efetivo comando sobre as sociedades dominadas, tratando de as manter fora da influência dos não-índios estranhos à Companhia, e submetendo-as assim a uma disciplina estrita, centrada nos aldeamentos das Reduções missionárias, e excludente, em relação aos que lhes eram estranhos: no caso, sobretudo as autoridades, civis e até eclesiásticas, os outros membros do clero e os componentes não-índios da sociedade colonial. E, além desses, os índios isolados ou arredios. Tendia pois, a Companhia, a fechar-se sobre si mesma e sobre aqueles que catequizava, no universo à parte que para e por ela se construía nas Reduções.

Por volta daquela data mais tardia (1610), e daí por diante, a tendência catequética de origem anterior ao concílio de Trento foi cedendo lugar à política das *reduções*, que, com seu ideário bem ajustado à contra-reforma, impunha aos índios a religião católica; privando-os, na prática, de voz na condução da coisa pública; e restringindo-lhes os contactos mais diretos com os não-índios e não-eclesiásticos. Procurava, dessa maneira, isolá-los de influências externas à Igreja. Esse rigor na catequese, impositivamente dirigido à rápida assimilação sócio-cultural dos catecúmenos, foi basicamente jesuítico, pois os capuchinhos concediam um algo mais de liberdade. Consentiam, mesmo, que índios saíssem dos aldeamentos para visitarem as povoações portuguesas, e até a capital da colônia, Salvador. Estas observações de Azevedo são importantes, na medida em que apontam não haver um sólido monolitismo na atitude, e na ação da Igreja, em relação aos povos a doutrinar. (Azevedo, 1957b 1-4, e 1959c: *passim*, especialmente 35-39).

De tudo o que Thales de Azevedo escreveu sobre índios, é, pois, em meu entender e numa primeira aproximação, sem dúvida essa sua investigação mais marcante, e a de importância duradoura — sem com isso desmerecer das outras.

* * * *

A comunicação que agora se lê teve, e usou, como base informativa, uma seleção temática por mim exercida sobre o arrolamento bio-bibliográfico da obra de Thales de Azevedo organizado por uma sua filha, e colega de profissão (Brandão 1993); seleção essa cujas referências completas são adiante fornecidas. Para os efeitos do presente estudo preliminar, foi esse arrolamento de Brandão podado e reordenado, de modo a conter apenas os materiais, deixados por Thales de Azevedo, que refletem e expressam suas múltiplas preocupações, e abordagens, quanto aos povos indígenas sul-americanos que se fizeram presentes no atual Brasil, ou mesmo fora dele. A essa seleção, focalmente dirigida, juntou-se o intuito de rastrear as relações e conexões, cronológicas e editoriais — aqui só de leve afluídas — entre os vários textos disponíveis, de modo a identificar as publicações *princeps* e a distinguí-las das suas possíveis reedições (revistas, alteradas, reduzidas ou aumentadas, e também as não alteradas). Do mesmo modo verificou-se haver também republicações, sucessivas ou simultâneas, em veículos diversos e de caráter periódico ou não periódico, que com clareza evidenciam os relacionamentos intelectuais de Thales com o exterior da Bahia, e os diversificados circuitos através dos quais ia divulgando sua produção. Há certa redundância de publicações, que facilmente se explicam e justificam em função mesmo dos vários circuitos atingidos, que, muitas vezes, eram, de certa forma, estanques entre si — o que parece ser o caso, por exemplo, do que simultaneamente foi dado à luz em Portugal e no Brasil, por vezes sem qualquer alteração de conteúdo. Isso derivou, é óbvio, das dificuldades de comunicação acadêmica e editorial entre os dois países, que, aliás, até hoje perduram. Com este procedimento de reordenação bibliográfica pretendi, valendo-me do arrolamento de Brandão (1993), criar uma base para entender as relações genéticas, internas, dos diversos

conjuntos textuais e temáticos em que esses variados escritos se podem classificar e agrupar. E que podem ser também suporte para que se abordem as relações externas, que, sem dúvida, haverá entre os conjuntos assim construídos. Cabe registrar e ressaltar, ainda, o estreito apoio e colaboração que Brandão pessoalmente deu a este trabalho, facultando, inclusive, as necessárias xerocópias de seu acervo paterno.

Com o que disse, poder-se-á futuramente seguir a gênese de cada um desses grupamentos de textos e de idéias, e desse modo contribuir para um mais amplo e englobante conhecimento, futuro e coletivamente elaborado, da edificação da obra de Thales como um todo. No caso, sobretudo, daquilo que tange à etnologia indígena do Brasil, e às correlatas relações interétnicas — no sentido amplo de relações “intertribais”, e de relações entre os povos indígenas e a população dos segmentos regionais, ou locais, da sociedade da qual emerge o Estado Nacional etnicamente brasileiro.

E tudo isto, parece lógico, terá de ser abordado nos diversos planos em que Thales de Azevedo o estudou: o das respectivas relações e funcionamento ao nível do ecológico-biótico e abiótico, com os estudos sobre a adaptação ao ambiente natural, por via da interação do homem com suas fontes de energia e nutrientes, e com as populações de organismos, patogênicos ou não, que, indissociavelmente, fazem parte de quaisquer comunidades bióticas em que haja e dominem populações humanas. As quais, por sua simples presença, como elemento, complexo, no sistema ecológico, sistemicamente humanizam-culturalizam tais comunidades bióticas. Thales atenta, nesse âmbito, para as etiologias e os pacientes, biológicos e sociais, das patologias carenciais, infecciosas e outras, que emergem e se reforçam nas já apontadas situações de contacto interétnico e interracial.

Também sobre uma outra fronteira, a do estritamente biológico com o biológico sócio-culturalmente valorizado, se debruçou Thales² com seu interesse pelas relações existentes naquele mais amplo todo antes referido — o dos povos contidos no espaço-Brasil — ao tratar das relações “raciais”. E ocupando-se, ao fazê-lo, dos aspectos tanto sociológicos quanto físico-biológicos da questão: ao escrever, por um lado, a respeito da conduta humana com sua subjetividade e sua objetividade

comportamental, e, por outro, a respeito de um método quantitativo para determinar, objetivamente, a cor da pele dos agentes sociais. (Azevedo, 1947a).

Organizando-o dessa forma, na sua pesquisa e reflexão científica, do mais palpavelmente material para o mais decididamente político, cultural e ideológico, Thales de Azevedo parece-me culminar (como já o disse antes), no extremo final dessa ordenação — e naquilo que toca à etnologia dos índios com suas e diferenciadas relações interétnicas, — nos escritos que dedicou à catequese católica, jesuítica e capuchinha, destacando o que denominou de *aculturação dirigida* e de *método aculturativo de catequese*.

Não obstante o que foi acima dito, e o fato de que as primeiras manifestações, públicas, e autônomas, dos pendores intelectuais e científicos de Thales de Azevedo tratavam de assuntos relativos a índios, no conjunto de sua vasta obra essa temática detém, em quantidade, como já apontei, um espaço relativamente estreito, mas nem por isso menos sugnificante. Exatamente por essa razão foi ela aceite no âmbito deste Colóquio, não por meio de um estudo final e completo, mas sim por via de uma comunicação que é, pelo contrário e antes do mais, essencialmente uma proposta de trabalho. No princípio desta exposição foi dita proposta fugazmente indicada, cumprindo, agora, explicitá-la um pouco mais. O que é de propor é que se pense num pequeno volume que acolha todos os escritos, já publicados, do Thales “indianólogo” — classificação que ele mesmo sugere, mesmo sem o saber (v.Azevedo, 1927). E, quiçá, inéditos que haja, ainda por descobrir³, no grande acervo que deixou à antropologia brasileira. Seria essa recolha precedida por um estudo introdutório, que, por métodos qualitativos e outros complementares, evidenciasse com precisão quantitativa o espaço relativo que Thales reservou a cada um dos temas da antropologia social indígena de que se ocupou — entrando também no mérito empírico e teórico de sua produção, assim como no da respectiva divulgação, dos diálogos e articulações que tenha estabelecido, e da influência do que veio a escrever e pensar. E seria, talvez, seguida a dita recolha por um apêndice de depoimentos de pessoas que com ele mantiveram contacto, quanto a este mesmo campo de investigação. Poderia ser isso bem consentâneo com os objetivos da Reunião em que agora

estamos; e, mais ainda, consentâneo com a homenagem que este Colóquio veio prestar a seus tutelares vultos ancestrais. Tal como aquela que a Associação Brasileira de Antropologia prestará a Thales de Azevedo neste ano de 2004, o do Centenário de seu nascimento.

Notas

* Departamento de Antropologia FFCH – UFBA.

¹ Aliás antecedido por dois curtíssimos textos preliminares, entregues à Reunião Anual da SBPC em 2003, dos quais também me vali para a presente contribuição.

² Permito-me, repito, a familiaridade do nome de batismo – mas era por Thales que toda a Antropologia Brasileira o conhecia, referia e afetuosamente tratava.

³ Caso que parece muito pouco provável: Brandão, informação pessoal, 2003 / 2004.

⁴ Esclarecimentos, informações complementares e comentários foram, logo após a referência bibliográfica completa de cada entrada, inseridos entre colchetes.

Referências bibliográficas básicas⁴

Thales Olympio Góes de Azevedo: *26.08.1904 – +05.08.1995

Artigos, capítulos de livros, verbetes e palestras, especificamente relativos a Índios

AZEVEDO, Thales de. (1927a), *Indianologia Brasileira*. *A Tarde*, 12.10.1927. Salvador.

_____. (1927b), *A Medicina entre os selvagens do Brasil*. [Palestra no Círculo Católico de Estudos da Mocidade Acadêmica – CCEMA. Salvador. [S/data precisa. Inéd.].

_____. (1934), Um sistema de psicanálise precolombiano. *A Ordem*, nov. 1934. Rio de Janeiro.

_____. (1940) Um esquema de pesquisas etnográficas sobre alimentação. *Revista do Arquivo Municipal*, 6 (72): 233-248. São Paulo: Arquivo Municipal de S. Paulo. [Palestra lida na Sociedade Brasileira de Alimentação, 05.11.1940.]

_____. (1941a) A tuberculose no Brasil pré-cabralino. *Revista do Arquivo Municipal*, 7 (75): 201-204. São Paulo: Arquivo Municipal de S. Paulo. [Comunicação lida à Sociedade de Tisiologia da Bahia, 23.07.1940.]

_____. (1941b), O vegetal como alimento e medicina do índio. *Revista do Arquivo Municipal*, 7 (76): 263-269. São Paulo: Arquivo Municipal de S. Paulo.

_____. (1947a), Determinação da cor da pele; a propósito de um método

quantitativo. *Boletim do Museu Nacional*, Nova Série, Antropologia, 8: 1-19. Rio de Janeiro.

AZEVEDO, Thales de. (1947b), Notas históricas sobre a origem da sífilis: o lues entre os aborígenes. *Revista Médica Brasileira*, 22 (6): 47-49. Rio de Janeiro.

_____. (1953), Índios, brancos e pretos no Brasil Colonial. As relações interracialias na cidade da Bahia. *América Indígena*, 13 (2): 119-132. México [V. republicação, 1959e, *infra*.]

_____. (1956a), *Panorama demográfico dos grupos étnicos na América Latina*. Arquivos da Universidade da Bahia – Faculdade de Filosofia, 5: 90-139. Salvador. [V. republicação, 1957a, *infra*.]

_____. (1956b [1957a]), Panorama demográfico dos grupos étnicos na América Latina. *América Indígena*, 17 (2): 121-140. México. [Republicação de 1956, *supra*.]

_____. (1957b), Uma prioridade histórica dos Portugueses. O método aculturativo da catequese. *The Americas. Quarterly Review of Interamerican Cultural History*, 13 (4):1- 4. Washington: Academy of American Franciscan History. [Republicação, 1961, *infra*.]

_____. (1959a), Aculturação dirigida: notas sobre a catequese indígena no período colonial brasileiro. Comunicação à III Reunião Brasileira de Antropologia, Recife, Pernambuco, 10 -13.02.1958. *Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia*. Recife: Universidade de Pernambuco. (p.77-98). [1958: Original, e leitura na III RBA.]

_____. (1959b), Aculturação dirigida: notas sobre a catequese indígena no período colonial brasileiro. Volume de Homenagem ao Professor Doutor Mendes Corrêa. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 17 (1-4): 491-512 Porto: Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia e Centro de Estudos de Etnologia Peninsular / Faculdade de Ciências do Porto / Imprensa Portuguesa. (P. 491-511). [Republicação de 1959a, *supra*.]

_____. (1959c), Catequese e aculturação. *Ensaios de Antropologia Social*. Salvador: Publicações da Universidade da Bahia, IV-5. (P. 31-61). [Republicação, com novo título, da referência 1959a, cuja “Discussão” foi enriquecida com mais um parágrafo, final: p.59, linhas 14-34]

_____. (1959d), Os grupos étnicos na América Latina. *Ensaios de Antropologia Social*. Salvador: Publicações da Universidade da Bahia, IV-5. (P. 65-82).

_____. (1959e -[1953]), Índios, brancos e pretos no Brasil Colonial. *Ensaios de Antropologia Social*. Salvador: Publicações da Universidade da Bahia. IV-5. (P. 85-102). [Republicação do item 1953, *supra*.]

_____. (1961-[1957b]), Uma prioridade histórica dos Portugueses. O método aculturativo da catequese. *Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos*. Lisboa: (Vol. 5: 1- 4). [Republicação do item 1957b, *supra*]

_____. (1965), Brasil: grupos étnicos. *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*. Lisboa: Editorial Verbo. (Vol.3, fascículo 36, s.v.).

_____. (1969), Guaranis. *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*. Lisboa: Editorial Verbo. (Vol.9, fascículo 92, s.v.).

AZEVEDO, Thales de. (1970), Incas. *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*. Lisboa: Editorial Verbo. (Vol.10, fascículo 116, s.v.).

_____. (1976 - [1959c]), Catequese e aculturação. *Leituras de etnologia brasileira*. SCHADEN, Egon (Org.). S. Paulo: Companhia Editora Nacional. (P. 365-384). [Republicação de 1959c, *supra*]

_____. (1983), Esplorazione, colonizzazione e evangelizzazione. *Indios del Brasile. Culture che scompaiono*. Roma: Museo preistorico ed Etnografico Luigi Pigorini. Ministero per i beni culturali e Ambientali. (Scritti de Antropologia e Archeologia). (P. 15-19).

Livros de Thales Azevedo, com material direta ou indiretamente pertinente a Índios

AZEVEDO, Thales de. (1949), *Povoamento da Cidade do Salvador*. Salvador: Prefeitura Municipal de Salvador. (1.^a ed., 415 p.).

_____. (1951), *Civilização e mestiçagem*. Salvador: Livraria Progresso Editora. (69p.).

_____. (1955), *Povoamento da Cidade do Salvador*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Série Brasileira, 281. (2.^a ed., 504 p.).

_____. (1969), Prefácio à 3.^a edição. *Povoamento da Cidade do Salvador*. Salvador: Editora Itapuã, Col. Baiana. (3.^a ed., revista, 428 p.). [datação do Prefácio: dezembro, 1968.]

_____. (1959), *Ensaio de Antropologia Social*. Salvador: *Publicações da Universidade da Bahia*, IV-5. (183p.).

Levantamento bio-bibliográfico geral, da obra de Thales de Azevedo:

BRANDÃO, Maria de Azevedo. (1993), *Thales de Azevedo. Dados de uma assinatura*. Salvador: ABA – Associação Brasileira de Antropologia / Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. (93 p.).

Lembrança do Meu Pai, Charles Wagley

Isabel (Betty) Wagley Kottak*

Não sei bem o que estou fazendo aqui, isto porquê eu não sou socióloga, nem sou antropóloga. Estou aqui por causa de genética é porque tenho convivido nestes 60 anos com a antropologia americana e brasileira. Vou tentar contar um pouco a história do meu pai, e de seu amor para com o Brasil. Também vocês terão que me ajudar com o português, língua que aprendi quando criança, embora minha educação fosse toda em inglês.

Vou começar do começo... Meu pai nasceu no Texas e foi criado no centro dos Estados Unidos, no Missouri, numa cidade chamada Kansas City. Ele veio de uma família humilde e foi a primeira pessoa da família a fazer faculdade. Isto, aliás, sempre foi uma coisa que pesou muito nele. Quando ele acabou a high school, o ginásio, foi trabalhar. Não foi diretamente para a universidade, mas conheceu uma assistente social que o convenceu de que ele era muito inteligente, e que devia entrar na universidade. Ele começou em Oklahoma e gostou tanto do estudo que se deu bem, decidindo-se mudar de universidade fazendo aplicação na Columbia e Harvard. Isso foi durante a depressão nos Estados Unidos.

A Columbia ofereceu-lhe uma bolsa e um trabalho e com isso ele podia se sustentar em Nova Iorque. Assim, quando começou entrando na Columbia, a antropologia era muito importante nesta universidade. Foi uma década que teve significativo desenvolvimento nas questões da antropologia, a Columbia ocupando portanto um lugar central desses estudos.

Ele fez a faculdade, a graduação e pós-graduação, na Columbia, estudando com várias pessoas. Com o Boas, estudou um pouco, porque acho que ele já não era jovem. O chefe da banca dele foi Ralph Linton, Ruth Bunzel e Ruth Benedict fizeram parte da banca dele também.

O primeiro estudo dele foi na Guatemala, o que muito o aproximava de Ruth Bunzel que também tinha trabalhado neste país. Ele escreveu o primeiro livro dele, uma tese de doutorado chamada *Economics of a Guatemala, Village*, e já nesse livro se interessava por economia, vida social e relações de grupos raciais, particularmente entre os índios, os mestiços e aqueles que se definiam como brancos. Ele sempre dizia que não sabia escrever direito em Inglês. Ruth Bunzel reescreveu a tese dele, ajudando-o a escrever bem. Depois, para toda a vida ele teve muito orgulho de escrever claramente. Mais tarde, baseado nesta pesquisa, ele publicou um segundo livro chamado *The Social and Religious Life of a Guatemalan Village*.

Depois do doutorado ele tornou-se um *instructor* na Columbia. *Instructor* é alguém que ensina de ano para ano, não é um emprego permanente. Meu pai queria fazer mais pesquisas de campo como um bom Boasiano.

Assim, ele veio para o Brasil, para fazer um estudo de campo com índios. O Museu Nacional tinha convidado Columbia a mandar jovens antropólogos para fazer estudos junto com o Museu. Essa foi a primeira viagem dele para este país. Alfred Metraux, que estava ensinando na universidade de Yale, deu a ele a idéia de estudar os Tapirapés. Naquele tempo vinha-se de barco em aproximadamente duas semanas. Ele viajou para o Brasil em 1939 com Alfred Metraux, que conversava muito com ele sobre como fazer pesquisa no Brasil. Quando chegou no Brasil ele conheceu muitas pessoas, por exemplo, Heloísa Torres que sempre ajudou ele muito.

Ele passou mais de um ano estudando os Tapirapés. Eu acho que ele ia e voltava, naquele tempo não era fácil chegar nos Tapirapés. Ele passou seis meses que ninguém sabia dele. Heloísa mandou Eduardo Galvão e outros estudantes procura-lo. Foi assim que começou a grande amizade entre Galvão e meu pai.

Posteriormente voltou para a Columbia, para ensinar outra vez como *instructor*. Lá conheceu a Cecília Roxo, que é a minha mãe. Ela tinha vindo

estudar na Columbia. Ela era bibliotecária do Biblioteca Nacional, e veio com bolsa de estudo. Parece que quando meu pai esteve no Rio de Janeiro ele conheceu uma prima dela, já idosa. Esta prima deu a Cecília um bilhete dizendo: “Procure esse professor!” Cecília disse “pensei que ele era um velho, mas alguém me disse que ele era bonito e muito divertido, então fui procurá-lo.” Então começou o namoro e o casamento de Cecília e Chuck, eu acho que isso deu-lhe mais uma razão para gostar do Brasil.

Depois de um ano nos Estados Unidos, os dois voltaram para o Brasil e se casaram. No retorno, meu pai começou a estudar os índios Tenetehara com um grupo dos estudantes do Museu Nacional, entre os quais era Eduardo Galvão. Até este ponto, meu pai era um antropólogo que estudava a vida indígena. Não era propriamente um Brazilianista, mas tinha conhecido muitos brasileiros através da sua pesquisa e viagens.

Como a Segunda Guerra Mundial tinha começado ele ia voltar para os Estados Unidos, mas num avião vindo de Belém ele conheceu um General norte-americano, médico de saúde pública, que vinha para o Brasil para ajudar fundar o SESP (Serviço Especial de Saúde Pública). Eles conversaram muito, meu pai indicando quem ele deveria procurar. No final da viagem o General disse assim: “Eu quero que você me ajude.” Meu pai acabou ficando cinco anos no Brasil, envolvido no desenvolvimento do SESP. Por isso ele ganhou a Medalha de Guerra e o Cruzeiro do Sul do Brasil. Ele tinha muito orgulho disso, e sempre dizia que foi nesse tempo que ele conheceu muitos brasileiros de todas as profissões: acadêmicos, jornalistas, médicos... Tendo morado em Belém, Fortaleza, e viajado pela Amazônia toda. Mamãe sempre dizia que ela conheceu o Brasil com um americano.

Eu acho que foi neste período que ele conheceu Anísio Teixeira, com quem ele ficou muito amigo. Depois de cinco anos no Brasil, meu pai voltou para Columbia, onde ele ganhou o posto acadêmico do Linton, que tinha deixado Columbia para Yale. Meu pai sempre tinha muito jeito com pessoas. Basta dizer, por exemplo, que a banca dele incluiu Linton e Ruth Benedict; os dois se detestavam. A história é que quando a Benedict morreu primeiro, Linton disse: “Minha mágica é mais forte que a dela”.

Na medida em que se dava muito bem com as pessoas, demonstrando muito jeito, ele foi *chairman* do departamento de antropologia

da Columbia por muitos anos. Ele realmente tinha muita habilidade com todas as personalidades. Se dava tão bem com os homens como com as mulheres. Ele teve duas mulheres na banca dele. Ele quis fortalecer os postos das Ruths (Benedict e Bunzel), ele ajudou Benedict, que era professora-associada, a ficar professora (full professor).

Naquele tempo, nos fins de 40, voltaram da guerra muitos jovens, e outros não tão jovens, que vieram estudar na Columbia, sustentado pelo GI Bill, que era um programa nacional de bolsa de estudo para ex-guerreiros.

De acordo com este programa, um ex-guerreiro tinha o direito de ter uma bolsa de estudo, com toda a faculdade paga. Futuros antropólogos bem conhecidos, como Marvin Harris, Robert Murphy, Elman Service, Sidney Mintz, e Eric Wolf, todos vieram estudar na Columbia pelo GI Bill. O Julian Steward estava ensinando na Columbia também, como meu pai, ele orientou alguns desses (e outros) famosos antropólogos.

Eduardo Galvão veio também fazer a tese dele na Columbia. Papai voltou para o Brasil para estudar o Gurupá (que ele tinha conhecido pelo SESP). O Galvão e sua mulher Clara, e minha mãe, todos ajudaram ele com os estudos de Gurupá, chamado Itá — o sujeito da tese do Galvão.

E eu era criança esse tempo todo, e me lembro do ir e vir para o Brasil. Lembro que o nosso apartamento em Nova Iorque era o centro do Brasil, já que sempre tinha muitos brasileiros. Nós morávamos em Manhattan, perto da Columbia. Sempre tinha muita discussão sobre o quê que se faria para o Brasil e o que não se faria para o Brasil. Eu gostava de escutar a conversa. Eu me lembro do Anísio andando pra lá, pra cá, discutindo.

Porque meu pai decidiu estudar Bahia? Naquele tempo, a antropologia norte-americana estava ficando mais interessada em sociedades complexas e culturas nacionais e modernas. Antropólogos na Columbia como meu pai, Julian Steward, e Conrad Arensberg queriam utilizar o método do *community study* (estudo de comunidade) para estudar sociedades grandes e complexas. No mesmo tempo que meu pai estava colaborando com antropólogos brasileiros para montar um programa de trabalhos de campo na Bahia, o Steward, em colaboração com *Puerto Ricanos*, estava planejando um projeto parecido em Puerto Rico. O projeto do Steward (veja o livro dele *The People of Puerto Rico*) escolheu uma série de comunidades representando histórias ecológicas diferen-

tes. No início, o Chuck queria fazer uma escolha parecida no estado da Bahia: comunidades com histórias diferentes por causa do meio ambiente e economia: uma comunidade mineira (Minas Velhas ou Rio de Contas, onde trabalhou Marvin Harris; Vila Recôncavo ou São Francisco do Conde, estudado pelo Harry William [“Bill”] Hutchinson), e a comunidade sertaneja Monte Serrat ou Monte Santo, onde Ben Zimmerman fez trabalho de campo). (Num estudo independente, Anthony Leeds, estudante do Steward da Columbia, fez trabalhos de campo na região de cacau na Bahia). Era Alfred Metraux, já bem amigo do Chuck que sempre lhe dava conselho excelente, que sugeriu que o projeto também deveria estudar relações raciais. No final o projeto UNESCO realizou dois livros tipo *community study* (os de Harris e Hutchinson) e o livro bem conhecido comparando relações raciais em quatro comunidades, *Race and Class in Rural Brazil*.

Na Bahia, Chuck não fez trabalhos de campo ele mesmo. Ele deixou isso para os três jovens antropólogos norte-americanos e os assistentes deles. Chuck e Dr. Thales de Azevedo facilitaram os contatos e entradas dos estudantes nas comunidades e visitaram eles lá. Para seu capítulo em *Race and Class in Rural Brazil*, Chuck utilizou a pesquisa que ele tinha feito anteriormente em Itá, “uma comunidade Amazônica” descrita no livro dele desse título (*Amazon Town*). Ele hesitou um pouco em fazer isso, porque Itá se localiza fora da Bahia, mas a inclusão de Itá no livro apresentou mais um exemplo da variação importante nos sistemas locais de raça e classe social que se acha no Brasil.

Meu pai também foi atraído a um estudo das relações raciais (comparando os sistemas brasileiros e norte-americanos) por causa da política dele. Eu sei que, politicamente, ele era muito liberal, situava-se um pouco, como pode-se dizer, a esquerda, na medida em que também ele tinha horror do sistema Americano de segregação racial. Ele acreditava que o sistema brasileiro da classificação racial, mais ambíguo e complexo que o sistema norte-americano, não acordava com um sistema de leis capaz de fazer segregação como nos Estados Unidos. Era importante para ele estudar sistemas raciais fora dos Estados Unidos (como no Brasil e na Guatemala) para mostrar que o conceito de raça era um conceito social e não biológico.

O início do fim da segregação formal nos Estados Unidos foi em 1954, no mesmo tempo que o movimento, que eu odeio, chamado *McCarthyism* estava quase acabando. Muitos amigos do meu pai foram chamados como suspeitos no *witch hunt* (caça de bruxa) do McCarthy e seus assistentes. A nossa primeira televisão foi comprada porque meu pai teve malária e queria ver todo o processo que estava passando na televisão. Vários amigos dele perderam emprego, e ele tinha muito medo de ser chamado. Teve um tempo, por exemplo, que ele perdeu o passaporte. Ele mandou renova-lo e não soube porque não foi renovado logo. Esse era um tempo em que os intelectuais nos Estados Unidos estavam com muito medo.

Meu pai era, primeiramente, um professor. Ele acreditava muito na profissão dele e na missão de ser professor, de ser orientador de alunos de pós-graduação, brasileiros e americanos. Ele arranjava dinheiro quando era preciso e ajudava com as teses. Sei que ele editou muito em inglês e ajudou tanto brasileiros quanto americanos. Ele teve mais de 50 doutorados, e muitos ficaram para sempre amigos dele. Um dos melhores amigos dele foi o Marvin Harris que ficou na Columbia e com quem ele colaborou depois.

Eu acho que a vinda para Bahia tinha muito haver com Anísio Teixeira, que papai tinha conhecido antes do projeto baiano, e com quem ele trabalhou depois no Rio, no conhecido Centro do Anísio. O Marvin Harris também voltou para o Brasil depois de ter completado seu doutorado. Veio para trabalhar com Anísio no Rio.

Quando o meu pai veio para Bahia ele e Doutor Thales de Azevedo ficaram muito amigos. As personalidades deles se combinaram muito bem. Meu pai reconheceu em Thales o intelectual que ele era: uma pessoa que queria saber mais sobre antropologia e o estudo da vida social. Meu pai conhecia muito bem a antropologia, ele lia muito e conhecia bem a literatura indígena, não só do Brasil mas da América Latina toda, que ele começou na Guatemala e gostava de ensinar e discutir. Então eu acho que ele e Thales fizeram uma boa relação desde o começo.

Quando o estudo começou na Bahia eu tinha sete anos. Fiquei aqui só um mês. Meu pai chegou bem antes de nós. Minha mãe veio com os filhos depois. Me lembro que visitei o Recôncavo, conheci a família Junqueira Aires, que fazia parte do Recôncavo, e fiquei na fazenda deles.

Meu marido Conrad não foi aluno do meu pai; foi aluno do Marvin Harris. Em 1962, na Bahia, apresentei Conrad aos meus pais. Nos casamos em 1963. Meus pais ficaram muito contentes de eu ter casado com um antropólogo. Então, tenho mais de 60 anos convivendo com antropólogos.

Então, eu acho, era isso que eu tinha para falar.

Nota

* Assistente social.

Recordações de um aprendizado antropológico

Josildeth Gomes Consorte*

O sujeito deste aprendizado é uma jovem nascida e criada em Salvador, pobre e de cor (como se dizia na época).

O momento em que ele se dá abrange alguns anos. Tem início em começos de 1949 e se prolonga até meados de 1955.

Os contextos em que ele ocorre envolvem os cursos de Geografia e História da Faculdade de Filosofia da Universidade da Bahia, a Escola de Sociologia e Política de São Paulo e a Universidade de Columbia em Nova York.

Sua eventual importância? A de revelar, talvez, aspectos menos conhecidos de um momento muito importante para as Ciências Sociais na Bahia e, quiçá, no país em termos de pesquisa, debate teórico e formação de pessoal.

Descobri a Antropologia no primeiro ano do curso de Geografia e História da recém – criada Faculdade de Filosofia da Universidade da Bahia, nas aulas do Professor Thales de Azevedo e, literalmente, me encantei com ela.

Entrar em contato com outros modos de viver, poder pensar a experiência humana de uma perspectiva tão nova e tão abrangente foi um deslumbramento, hoje, difícil de avaliar.

A Antropologia tornou-se a menina dos olhos das disciplinas do curso, ainda que dele participasse como disciplina auxiliar.

Thales de Azevedo pertencia àquela geração de antropólogos médicos, autodidatas, que marcaram profundamente os inícios da Antropologia entre nós. Tinha, então quarenta e cinco anos e cabelos prematuramente brancos. Com seu ar sério e sua pontualidade (coisa rara entre seus colegas), sua postura de pesquisador e sua didática, imprimia às suas aulas um caráter de convite à reflexão, fazendo-nos sentir na Universidade.

Sempre consultando suas notas e ancorando sua fala em fontes respeitáveis, jamais se deixava levar pela retórica ou pelo imprevisto e nos infundia muito respeito, ao mesmo tempo em que indicava o caminho que o havia levado até ali.

Era evidente, naquele momento, seu interesse pela Antropologia Física, ainda muito marcada pela Antropometria. As teorias sobre a evolução humana com seus enigmas, seus desafios nos ocuparam por um bom tempo. (Quem não se lembra do *Eoanthropus Dawsoni*, o Homem de Piltdown?) A origem das raças teria sido una, múltipla? E os judeus, o que eram? Um povo, uma raça, uma religião?

Mas, a Antropologia Cultural também tinha o seu lugar via Franz Boas, certamente. A teoria dos círculos culturais, do Padre Schmidt, também fez parte das nossas preocupações. Não me recordo, porém, de ter estudado os ingleses, que só viria a conhecer mais tarde.

É possível que meu aprendizado antropológico tivesse se limitado às suas contribuições e, nos anos subseqüentes, às de Carlos Ott, sobre a Etnologia, e às de Frederico Edelweiss sobre a língua tupi, já que minha meta era ser professora de História ou de Geografia.

Mas um, até então por mim insuspeitado projeto de pesquisas sociais estava sendo urdido em surdina e sua concretização viria mudar tudo neste particular².

Um dia, depois de sua aula, Dr. Thales me chamou e disse que Dr. Anísio Teixeira, então secretário de Educação e Saúde, estava planejando o desenvolvimento de um grande projeto de pesquisas sociais em diferentes áreas do estado, em convênio com a Universidade de Columbia, a ter início no ano seguinte e que, se tudo desse certo, ele gostaria de poder contar com a minha colaboração já na a sua fase preparatória, que ele esperava começasse ainda no segundo semestre daquele ano de 1949.

Não poderia ter ficado mais contente.

A idéia de poder trabalhar num projeto de tal envergadura era algo que superava qualquer expectativa que eu pudesse ter no momento e, pouco tempo depois, trocava minhas classes do curso primário pelas tarefas de auxiliar de pesquisa.

Minhas qualificações àquela altura estavam longe de atender às necessidades do empreendimento, mas, com uma disposição de dar inveja, fui buscando corresponder ao que se esperava de mim. Superei meu inglês de ginásiana, melhorei minha datilografia, aprendi a mexer com mimeógrafo, a fazer ofícios e encaminhá-los, a pesquisar em arquivos, a levantar estatísticas e até adquirir noções de contabilidade para poder dar conta dos registros, em nosso livro caixa, da movimentação da verba de quase um milhão de cruzeiros com que o projeto havia sido dotado³.

Dr. Thales, por sua vez, era incansável e, movidos por um entusiasmo contagiante, fazíamos o possível e o impossível para garantir o sucesso dos estudos de comunidades que deveriam ser conduzidos nas três áreas do estado a serem escolhidas depois da chegada do Professor Wagley e seus doutorandos a Salvador. Os estudos de comunidades, diga-se de passagem, representavam, naquele momento, o que de mais moderno a Antropologia dispunha em termos de metodologia para abordar as chamadas sociedades complexas.

Um ano depois, em meados de 1950, os três rapazes chegaram: Marvin Harris, Benjamin Zimmermann e Harry W. Hutchinson, tendo à frente o Professor Wagley, chefe da equipe e orientador de todos eles, uma pessoa de grande encanto e rara habilidade. Eram em tudo muitos diferentes entre si: tipo físico, idade, origens sociais e étnicas, personalidade, sotaques, mas, todos muitos amigáveis e muito educados, atenciosos e desejosos de se dar bem com as pessoas da terra.

Com exceção do Professor Wagley, casado com brasileira e já conhecedor do Brasil, nenhum deles falava ou compreendia o português embora constasse que o haviam estudado antes de vir.

E foram tratados como reis!

Um estudo sobre as áreas ecológicas e culturais do estado da Bahia havia sido preparado pela equipe que dirigiria o Projeto – Thales, Wagley e Costa Pinto. Em cada uma das três áreas selecionadas para estudo

seriam escolhidas duas comunidades, uma representando o que houvesse de mais tradicional e a outra, o que mais expressasse mudança e progresso na região⁴. Era intenção do Dr. Anísio, através desse projeto, conhecer em profundidade o estado a fim de poder melhor planejar as ações de educação e saúde pública da sua gestão. Estávamos no início dos anos 50, um período de grandes transformações na sociedade brasileira como um todo e na baiana em particular.

As áreas selecionadas não podiam ser mais diversas, geográfica, histórica e culturalmente falando. O Recôncavo, o Sertão do Nordeste e a Chapada da Diamantina.

As comunidades escolhidas: São Francisco do Conde e Mataripe no Recôncavo, Monte Santo e Euclides da Cunha no Sertão do Nordeste e Rio de Contas e Livramento de Brumado, na Chapada, cujos estudos foram confiados, respectivamente, a Bill Hutchinson, Benjamim Zimmerman e Marvin Harris que nelas deveriam passar um ano, conforme recomendava a boa Antropologia⁴. Um estudo, de corte mais histórico, seria desenvolvido paralelamente por Rollie Poppino, pós-graduando do Departamento de História da Stanford University, em Feira de Santana, zona de transição entre o Recôncavo e o Sertão.

Cada um dos jovens antropólogos americanos deveria contar com o auxílio, no campo, de estudantes brasileiros, o que efetivamente aconteceu. Dois estudantes cariocas (Nilo Garcia e Lincoln Allison Pope) e quatro baianos (Maria Raimunda Guerra de Macedo, Nilda Guerra de Macedo e Carmelita Junqueira Ayres, além desta que vos fala) tiveram esta chance. Curioso não? Eles homens e nós mulheres.

E assim, em dezembro de 50, antes do Natal, me vi a caminho de Rio de Contas, a bordo de um monomotor, para desespero da minha mãe atemorizada com o tamanho da aeronave.

Minha ida para Rio de Contas foi cercada de cuidados e preocupações. Onde já se vira uma moça viajar sozinha para trabalhar com um jovem americano, no interior do estado, numa coisa que nem se sabia bem o que era?

Houve quem dissesse “Se o pai fosse vivo, não consentiria”.

Chegou-se a pensar que a minha mãe me acompanharia, mas, o interesse repentino de uma colega de curso, pelo projeto, uma amiga querida de todas as horas, acabou resolvendo a questão.

A pesquisa em Rio de Contas era uma total novidade.

Já havia participado de uma experiência de campo em Salvador, auxiliando Dr. Thales, mas, em situação bem diversa – a pesquisa do Estaleiro, uma área invadida por famílias de baixa renda no bairro da Madragoa, em Itagipe, mas, nada que se comparasse à situação que experimentava agora, a de uma pesquisa nos moldes clássicos, como mandava a velha e boa antropologia.

Fui incumbida de trabalhar com mães e crianças, uma área com que Marvin se sentia menos à vontade talvez. Ele queria saber como eram formados os riocontenses no ambiente de suas famílias. Além das visitas, mais ou menos regulares a cada família com que ia fazendo contato, passei a freqüentar todas as suas festas: aniversários, batizados, casamentos. Só não me lembro de ter ido a algum velório. Auxiliei no que pude não só em Rio de Contas, mas, também em Mato Grosso e em Livramento de Brumado. No exercício da observação participante, devia me interessar por tudo.

No início de 1951, com o interesse da UNESCO nas relações raciais no Brasil, foi dada uma atenção especial ao modo como as mesmas se desenrolavam em Rio de Contas e sua zona rural. As relações raciais já haviam se revelado ali uma surpresa para todos, com a separação forte entre pretos e brancos na zona urbana, e os povoados negros e os povoados brancos na zona rural⁵.

Quarenta anos mais tarde, Marvin quis voltar a Rio de Contas para revisitar a questão e com muito gosto aceitei seu convite para coordenar a pesquisa da qual Waldir Freitas aqui presente também teve a chance de participar⁶.

A experiência de campo em Rio de Contas, em 50/51, não foi fácil para nenhum de nós, mas, foi conduzida a bom termo, o que infelizmente não aconteceu com Monte Santo, interrompida com a volta de Benjamim Zimmerman ao Estados Unidos. Dos três estudos, de então, apenas dois foram concluídos, número que se elevaria para três em 51/52 com o trabalho de Tony Leeds em Uruçuca⁷.

Retornando a Salvador em fevereiro/março de 51 continuaria ligada ao Projeto com novas tarefas, agora já no meu terceiro ano de faculdade e participaria ainda da pesquisa de Dr. Thales sobre estereótipos raci-

ais que de alguma forma seria incorporada ao seu trabalho sobre relações raciais para a UNESCO⁸. No final do ano, seguiria para a zona cacauzeira a fim de auxiliar Tony Leeds com sua pesquisa.

O passo seguinte seria a ida para São Paulo.

A ida para São Paulo foi, inicialmente, planejada para o primeiro semestre de 1952, logo depois da conclusão do bacharelato em Geografia e História, no final de 1951. Concorreria à bolsa que anualmente, a Escola de Sociologia de Política oferecia, e, tendo sido aceita, começara a me preparar para esta nova etapa da minha formação. A bolsa da Escola cobriria os estudos. Uma bolsa suplementar do INEP cobriria a alimentação e a moradia. A chegada de Anthony Leeds, em meados de 1951, no entanto, acabaria por adiar, de seis meses este momento.

Com a experiência adquirida em Rio de Contas, fui solicitada a auxiliá-lo no estudo da comunidade cacauzeira (que ele conduziria até meados de 1952) e acabei participando desta pesquisa, não apenas ao longo do primeiro semestre de 1952, como durante os meses de janeiro e fevereiro de 1953, quando ele já havia retornado aos Estados Unidos.

A convivência com Anthony Leeds acabou por fortalecer ainda mais os vínculos já estabelecidos com a Universidade de Columbia desde meados de 1950 e, sem dúvida alguma, a experiência de trabalho com ele contribuiu, enormemente, para aumentar a minha familiaridade com a mesma. Tony Leeds era um pesquisador incansável, movido por uma inquietação e uma curiosidade nunca satisfeita por, praticamente, tudo quanto o cercava e, em razão disso, acabei ocupando o lugar não muito fácil, de sua interlocutora de todas as horas, enquanto durou a pesquisa. Sua influência sobre o rumo dos meus estudos em Columbia acabaria por eclipsar a de Marvin que era, oficialmente, o meu orientador e de quem era um grande amigo.

Cheguei a São Paulo, no último dia de julho de 1952 e, no dia seguinte, iniciava minha jornada junto à Escola de Sociologia e Política de São Paulo que, diga-se de passagem, me recebeu de braços abertos com um carinho de que nunca esqueci. Fui recebida no Aeroporto de Congonhas, em reforma naquele momento, por nada menos que o Professor Antônio Rubo Müller, um de seus diretores e o Professor de Antropologia, Fernando Altenfelder Silva, que, me confessaria algum tem-

po depois a surpresa que lhe causei: em lugar de uma mulher madura, de *tailleur*, óculos e sapatos baixos, com cara e jeito de antropóloga, uma jovem, quase menina. Isto, é claro, foi há muito tempo.

O Professor Donald Pierson, em carta a Dr. Thales, alguns meses antes, havia manifestado a sua preocupação com o adiamento da minha ida para São Paulo, dado que no segundo semestre já não encontraria mais alguns dos professores mais experientes do seu corpo docente, como Kalervo Oberg e Emílio Willems que, por diferentes razões, estavam deixando a Escola e, ele mesmo, por razões de saúde, estaria em tratamento nos Estados Unidos.

Efetivamente, jamais os encontrei, mas, nem por isto, o ano que passei freqüentando seus cursos marcaram menos a minha formação.

A flexibilidade do currículo da Escola de Sociologia e Política me permitiu cursar, nos dois semestres em que lá estive, as seqüências completas de Antropologia e Sociologia, quando tive como Professores: Herbert Baldus, Octavio da Costa Eduardo, Oracy Nogueira, Fernando Altenfelder, Antônio Rubo Müller, dentre outros. A flexibilidade do currículo se fazia acompanhar de um clima de grande cordialidade e de grande proximidade entre os alunos e professores, o que tornava a experiência de estudar ali altamente gratificante e prazerosa. Isto sem falar dos recursos de uma biblioteca extraordinária e da assessoria prestada pelos seus encarregados.

Ser aluna bolsista da Escola, vinda de Salvador, onde fora aluna de Thales me abriu a porta de acesso á Faculdade de Filosofia da USP onde acabei conhecendo e me aproximando de alguns de seus, já então, grandes nomes: Egon Schaden, Gioconda Mussolini, Antônio Cândido, Ruy Coelho, Florestan Fernandes. Maria Isaura eu viria a conhecer mais tarde quando ela veio estudar Santa Brigida aqui no nosso estado. Minha timidez era enorme, mas, não impedia que os procurasse de vez em quando.

Viver em São Paulo, entre 1952 e 1953 foi muito mais do que posso lembrar agora. O impacto da chegada, do contato com uma cidade tão diversa da que conhecera até então, com outras gentes, outros modos de ser, outra escala de grandeza, outro ritmo, outro clima, outros ares, outra relações. Na verdade, tudo isto acabou por representar e, estranho seria se não ocorresse, uma tremenda e erinquecedora experiência humana ou antropológica. Tanto faz.

Eles tinham razão em ter aconselhado a minha passagem por São Paulo a caminho de Nova York.

Aceitos como meu quarto ano de Faculdade, os dois semestres cursados na Escola de Sociologia e Política de São Paulo me habilitaram a ingressar como aluna de Pós Graduação no Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia para começar meus estudos em setembro de 1953, com o que teria início o capítulo mais importante da minha formação em Antropologia.

Quantas questões me assaltavam, quanta inquietação eu vivi naqueles dias!

A Universidade e a cidade. Como seria o “american way of life” de perto? E de tudo o que mais me preocupava eram as relações raciais. Como seria o racismo em Nova York? Como seria viver numa sociedade em que a segregação dos negros era institucional, definida e regulada por lei? Tony Leeds, Marvin, Bill Hutchinson e mesmo o Professor Wagley eram unânimes em afirmar que Nova York era diferente do resto do país, que ali eu não sofreria nenhum constrangimento e me davam exemplos do seu cosmopolitismo. Diziam que o racismo ali só valia para os de dentro e que se respeitava muito o estrangeiro. Que brancos e negros ali conviviam naturalmente e eram cordiais. Claro que o cosmopolitismo ajudava. Viviam, em Nova York, negros de todas as partes do mundo assim como indianos, paquistaneses e árabes, gente de pele escura, também. Mas, a presença do Harlem me dizia o tempo todo que as relações entre eles não podiam ser aquele oásis de tranquilidade. Até você provar que era de fora, já havia passado pelo vexame. Mas, o fato é que não sofri nenhum constrangimento nem dentro nem fora da Universidade, e vivi em Nova York um dos períodos mais felizes da minha vida. No entanto, jamais tive coragem de ir ao Harlem nem de viajar para o Sul naqueles dois anos que passei lá. As aflições que passara em Miami, enquanto esperava o vôo que afinal me levaria para lá haviam me bastado. A perspectiva de experimentar a segregação, só de pensar, me horrorizava.

O mestrado no Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia, naquele momento, implicava na obtenção de trinta créditos de disciplinas (de três créditos cada uma), cobrindo os quatro campos da Antropologia: Etnologia, Antropologia Física, Lingüística, Ar-

queologia, na aprovação no exame das duas disciplinas introdutórias e obrigatórias (Anthropo. 101 e 102), na aprovação no exame de suficiência em uma língua estrangeira e na redação e defesa de uma tese, não necessariamente construída a partir de uma pesquisa de campo. As exigências para obtenção do doutorado, praticamente, dobravam: sessenta créditos de disciplinas, abrangendo os quatro campos, aprovação nas disciplinas introdutórias já referidas, exame de suficiência em duas línguas estrangeiras e, terror dos terrores, aprovação nos chamados exames compreensivos finais, de dois dias de duração. Só então era possível submeter-se à arguição do projeto de pesquisa por uma banca constituída para este fim e partir para o campo. A pesquisa de campo era exigência incondicional para a elaboração da dissertação de doutorado que uma vez argüida por outra banca e aprovada daria ao candidato o título de doutor. Um longo processo para o qual, àquela época, ainda não haviam estabelecido carência de tempo para que fosse concluído.

Iniciei minha pós graduação em Columbia movida pelo desejo de chegar até o doutorado. Esta também parecia ser a expectativa geral. No entanto, a bolsa que recebi da CAPES não me garantia de antemão, tão altas pretensões, nem mesmo a obtenção do mestrado. Concedida, inicialmente, por seis meses, ia sendo renovada ao cabo de cada seis meses, o que me mantinha num constante suspense. Até onde chegaria? Buscava contornar a incerteza me assoberbando de cursos, já que não sabia o que sucederia no semestre seguinte. Quatro semestres depois, havia concluído os sessenta créditos de disciplinas, sido aprovada nas introdutórias, no exame de Francês (sendo estrangeira, o inglês contara como outra língua) e, orgulho dos orgulhos, nos exames compreensivos finais.

O que encontrei no Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia, então chefiado pelo Professor Wagley, já fora de algum modo antecipado nas conversas que mantivera com os seus pós – graduandos enquanto pesquisavam, particularmente, com Marvin Harris e Tony Leeds. Com a morte de Boas e o fim da Segunda guerra mundial, muita coisa havia mudado na configuração do Departamento que, àquela altura, também já não contava mais com Kroeber (o primeiro doutor formado por Boas e seu discípulo mais famoso) que se mudara para Berkley, nem com Ruth Benedict, recentemente falecida, nem com Gene

Weltfish, afastada pelos ventos que sopravam com o Macartismo, nem com Margaret Mead já que ela passava a maior parte do tempo no Museu de História Natural. Nem com Ralph Linton, nem com Ruth Bunzel. O culturalismo que ali tivera o seu berço pelas mãos de Franz Boas e que formara uma legião de “scholars” ao longo de quase meio século, estava sob severa crítica sob o influxo de novas correntes. Dentre os nomes em evidência, avultava o de Morton Fried. Em torno dele, gravitavam os mais jovens, ansiosos por enterrar o culturalismo e substituí-lo por algo que respondesse melhor aos anseios do mundo de após guerra.

Marshall Sahlins que viera da Universidade de Michigan onde fora aluno de Leslie White despontava, então, como um dos mais promissores valores da novíssima geração, entusiasta do neo-evolucionismo. Um grande debate em torno dos determinismos materiais dos modos de vida agitava a todos os interessados em pensar uma nova grande teoria que explicasse as transformações por que passavam as sociedades humanas. Discutia-se muito a importância da tecnologia, do domínio das fontes de energia, das atividades econômicas, da ecologia cultural e um seminário conduzido quase em segredo por Karl Polany gozava de grande conceito entre os “happy few” que o frequentavam. O caminho que Marshall Sahlins veio a trilhar até sua mudança de rumo no final dos anos sessenta e o que Marvin Harris foi construindo a partir de seu materialismo cultural, ao longo de toda sua vida, foram frutos deste momento. Interessei-me, sobremaneira, por este debate por tudo quanto de novo ele representava para mim. Mas, aprendi muito também com o Professor Conrad Arensberg e com Joseph Greenberg, uma inteligência fulgurante que transitava pelos campos da Teoria Antropológica e da Lingüística. Que fascínio me despertou a Lingüística e como me encantei com a Antropologia Física oferecida pelo Professor Harry Shapiro. Cheguei a considerar, seriamente, a possibilidade de concentrar meus créditos numa das duas e me tornar uma lingüista ou uma antropóloga física. Mas, onde trabalhar depois de volta ao Brasil nestas especialidades? Tive algum interesse pela arqueologia, sobretudo pelos achados na Mesopotâmia, no México e na América Andina e foi nessa área que conheci o único discípulo de Boas, o Professor William Duncan Strong que, ao falar de sua formação ainda

apontava o “choque cultural” como a experiência por excelência na vida de um antropólogo, aquela que certamente o distinguia para todo o sempre dos demais cientistas sociais.

No intuito de aproveitar, ao máximo, a minha estada nos Estados Unidos, decidi usar as férias de junho, julho e agosto de 1954, para cursar algumas disciplinas na Universidade de Chicago, minha outra referência, a partir dos vínculos com a Escola de Sociologia e Política. E creio que não poderia ter sido mais feliz ao fazê-lo. Quando mais eu teria tido a chance de estudar com Sol Tax, Lloyd Warner e Robert Redfield, o consagrado autor de *Yucatan*?

A Universidade de Chicago, localizada ao Sul da cidade, era como Nova York, vizinha da grande área onde viviam segregados os negros que ali foram ter, procedentes dos estados do sul, no início do século, e havia se tornado famosa pelos estudos que ali haviam sido desenvolvidos, pela Sociologia sobre o fenômeno urbano. No que concerne à Antropologia, guardava uma solene distância do culturalismo de Columbia, influenciada como havia sido pela Antropologia Social inglesa depois da passagem por ali do Professor Radcliff Brown e tinha no Professor Fred Eggan que, infelizmente, não conheci, um dos seus mais respeitados seguidores ou continuadores. À esta altura, tendo sido beneficiada pela dispensa da tese de mestrado, (facilidade ou prêmio concedido aos bons alunos) estava na metade do caminho. No meu caso, porém, o prêmio acabou redundando em prejuízo, na medida em que tendo que retornar ao Brasil, por razões ligadas a mudanças de governo, em meados de 1955, voltei com todos os créditos já referidos para o doutorado, mas, sem qualquer título, um banho de água fria que se transformaria numa imensa frustração, que demorou muito para passar. Havia, porém, elaborado, com vistas ao doutorado, um projeto embrionário para desenvolver uma pesquisa sobre o Brasil emergente, no norte do Paraná, a partir das migrações internas que para lá se dirigiam, havia já muito tempo, mas que não encontrou qualquer apoio junto à direção da CAPES, naquela época ainda intitulada Campanha de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Eram, efetivamente, os primórdios da pós-graduação entre nós. Dr. Anísio Teixeira, então à frente também do INEP, precisava de pessoal para tocar um novo projeto, a implantação do CBPE,

o Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais e esperava contar com a minha participação nos seus quadros. Era pegar ou largar.

Foi muito difícil para mim entender a sua atitude naquele momento. Investira-se na minha formação, é certo, mas, não no nível de qualificação que obteria como doutor e isto para mim como para tantos mais, não parecia fazer sentido. Foi um momento de grande angústia e perplexidade. Ainda estava longe um projeto brasileiro para a pós-graduação.

A contragosto, aceitei o lugar que ele me oferecia como pesquisadora na área de educação, com a qual acabaria por me envolver, profundamente, por alguns anos e onde muito aprendi.

Atuei como profissional, desde os primeiros momentos, incumbida logo que fui da realização de um projeto de avaliação que me levava de volta ao Programa de Pesquisas Sociais Estado da Bahia – Universidade de Columbia, onde tudo começara⁹. Mas, não soube fazer do limão uma limonada. O doutorado na Universidade de Columbia ficara, definitivamente, para trás.

Notas

* Professora Titular do Departamento de Antropologia – PUC/SP

¹ O “Programa de Pesquisas Sociais Estado da Bahia – Columbia University”.

² Embora tenha ficado na minha memória a lembrança de uma verba inicial de um milhão de cruzeiros, os empenhos constantes do livro caixa referido não chegam a oitocentos mil cruzeiros, equívoco que me apresso a desfazer.

³ Wagley, Azevedo e Costa Pinto. Uma Pesquisa sobre a Vida Social no Estado da Bahia – Publicações do Museu do Estado – nº 11. Secretária da Educação e Saúde, Ba, Brasil, 1950.

⁴ Se levarmos em conta os estudos de comunidades que vinham sendo desenvolvidos à mesma época, pela Escola de Sociologia de Política de São Paulo, ao longo do Vale do Rio São Francisco, teremos um elemento a mais para avaliar a importância do momento.

⁵ O projeto da UNESCO sobre relações raciais no Brasil teve início na Bahia e se estendeu ao Rio de Janeiro, São Paulo e Recife.

⁶ Ver Harris, M. , Consorte, J. G., Lang, J. e Byrne, B. “Who are the whites? Imposed Census Categories and the Racial Demography of Brazil”. *Social Forces*, Dezembro 1933, 72 (2). Págs 421-462.

⁷ Leeds, A. “Economic Cycles in Brazil: the persistence of a culture pattern: cacao

and other cases". Ann Arbor: University of Microfilms, 1957; Harris, M. "Town and Country in Brazil". New York: Columbia University Press, 1956; Hutchinson, H. W. "Village and Plantation Life in Northeastern Brazil". Seattle: University of Washington Press, 1957.

⁸ Azevedo, T. "Les élites de couleur dans une ville brésilienne". Paris, UNESCO, 1953.

⁹ Ver Silva Gomes, Josildeth. A educação nos estudos de comunidades no Brasil: Rev. Educação e Ciências Sociais, Ano I, vol. 1, nº 2, ago de 1956, Boletim do Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais.

Grata lembrança de Marvin Harris

Waldir Freitas Oliveira*

O autor relembra a figura do antropólogo Marvin Harris, de quem ouviu falar, pela primeira vez, em 1952, nas aulas de Antropologia, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal da Bahia, pelo então seu professor Thales de Azevedo. Fala, a seguir, do convênio firmado entre a UFBA, Governo do Estado da Bahia e as universidades americanas de Columbia, Harvard, Cornell e Illinois, para realizar, na Bahia, pesquisas de campo na área da antropologia, do qual então participou Marvin Harris, atuando em Rio de Contas, na área da Chapada Diamantina.

Esclarece, finalmente, como, por intermédio de Thales de Azevedo, veio a conhecê-lo, mais tarde, em 1992, quando dele recebeu e aceitou o convite para participar de uma nova pesquisa de campo que iria realizar naquela mesma cidade, ali havendo permanecido por dois meses, em sua companhia eventual e contando com a presença permanente da Prof.^a Josildeth Consorte, a dirigente dos trabalhos então efetuados, visando discutir a pertinência, por ele contestada, dos critérios adotados pelo Governo brasileiro, em seus Censos Demográficos, para identificar e denominar os tipos raciais componentes da população do país.

Ouvi, pela primeira vez, o nome de Marvin Harris, há 51 anos, em 1952, quando era aluno do Mestre Thales de Azevedo, em suas aulas de Antropologia, no curso de Licenciatura em Geografia e História, na

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Falou-me, com entusiasmo, do Programa de Pesquisas Sociais Estado da Bahia-Columbia University, da sua “função estimuladora do interesses pelos estudos antropológicos científicos na Bahia”, e principalmente da oportunidade que abria “para o treinamento avançado de quase uma dezena de estudantes brasileiros da Bahia e do Rio”, os quais, depois de tomarem parte no trabalho de campo, tanto na busca bibliográfica e arquivística, como na elaboração e interpretação de dados do Programa deveriam completar sua formação no Rio de Janeiro, em São Paulo, nos Estados Unidos e na França.

A Bahia fora escolhida como um dos centros do Programa de Treinamento de Campo resultante do convênio firmado entre a Universidade Federal da Bahia e as Universidades norte-americanas de Columbia, Harvard, Cornell e Illinois. Quatro localidades foram escolhidas para sua instalação: – a própria Cidade do Salvador, a capital do Estado, São Francisco do Conde, no Recôncavo, Feira de Santana, porta de entrada dos sertões do norte, e Rio de Contas, na Chapada Diamantina. Foi, então, que ouvi falar de Marvin Harris, professor da Columbia University, que iria trabalhar naquela cidade da Chapada e soube, então, com grande satisfação, que um dos alunos do Mestre Thales iria acompanhá-lo, participando de suas pesquisas – Josildeth da Silva Gomes (hoje Josildeth Consorte), que se diplomara em Geografia e História, em 1953, dois anos antes da minha graduação.

Somente conheci, pessoalmente, um dos professores americanos que para cá vieram – Harry William Hutchinson, a quem todos chamavam, intimamente, *Bill*, que efetuaría suas pesquisas em São Francisco do Conde, e me foi apresentado, naquela Faculdade, pelo próprio Thales de Azevedo.

Invejei, naquela ocasião, a sorte de Josildeth, por haver tido a bela oportunidade que soube aproveitar muito bem, graças à sua competência, da qual falava sempre o nosso Mestre Thales. Nunca imaginei, contudo, que iria, um dia, também, parar em Rio de Contas, a fim de ali trabalhar com Marvin Harris e a própria Josildeth Gomes; o que, no entanto, aconteceu, como passarei a explicar.

Em primeiro lugar, esclareço não haver sido através do estudo da Antropologia que vim a ampliar meus conhecimentos na área das ciên-

cias sociais. Foi seguindo o caminho da Geografia Humana e Econômica que consegui fazê-lo, havendo continuado a minha formação, com curso de especialização nesta disciplina, realizado na França, na Universidade de Estrasburgo.

Tornara-me professor de Geografia Regional, no Curso de Geografia e História, na própria Faculdade onde me graduara; e viera, a seguir, a exercer, durante onze anos, a direção do Centro de Estudos Afro-Orientais, onde cheguei a convite de George Agostinho da Silva, no próprio ano de sua fundação, havendo tido a honra de substituí-lo como Diretor, quando da sua partida da Bahia, em 1961, assim havendo permanecido até setembro de 1972; havendo fundado, a esse tempo, a revista *Afro-Ásia*, corajosa e brilhantemente mantida em circulação até os nossos dias, por esse Centro de Estudos.

Quando da célebre, e acredito desastrosa reforma da Universidade, concluída em 1968, em razão da qual veio a perder o Centro de Estudos Afro-Orientais, a prerrogativa que possuía de ter seu próprio corpo docente, meu cargo de professor de Geografia Regional da África e Ásia deixou de existir e fui forçado a transferir-me para o Curso de História da Faculdade de Filosofia, onde passei a ensinar as disciplinas História da Cultura e História Medieval.

Foi, nessa época, com a responsabilidade que passei a ter do ensino de História da Cultura que passei a dar novos passos, não mais como aluno, mas agora como professor, sobre os caminhos da Antropologia.

Trazia comigo uma boa bagagem – tudo que aprendera de Geografia, de modo especial na prática de trabalho de campo, por mim adquirida graças à participação em sucessivas Assembléias Gerais de Geógrafos, realizadas pela AGB, a cada ano, em alguma cidade do país; mais o conhecimento que adquirira sobre as culturas africanas e asiáticas, bem mais sobre as africanas, em razão da minha longa permanência na direção do Centro de Estudos Afro-Orientais, onde convivi ou mantive contactos freqüentes com grandes especialistas em estudos sobre o negro africano e o negro brasileiro, como os saudosos Edison Carneiro, Pierre Verger e Clóvis Moura e o insuperável e sempre ativo Vivaldo da Costa Lima; também, contudo, com o Prof. Rolf Reichert, islamólogo de reconhecida competência, com quem muito aprendi e de quem, infe-

lizmente, não tenho notícias já faz muito tempo; contando, ainda, com a freqüente presença, ao meu lado, sempre atentos a tudo que eu fazia ou escrevia, dos meus inesquecíveis mestres e amigos Thales de Azevedo e José Calasans Brandão da Silva.

Além de já haver participado, dadas tais circunstâncias, de dois Congressos Internacionais de Africanistas, o primeiro, o realizado em Acra (Gana), em 1962; o segundo, em Dacar (Senegal), em 1966; e de haver tido, por esse motivo, a oportunidade de visitar, no curso de três viagens, seis países da chamada África Negra, neles havendo conhecido pessoalmente, e conseguido com eles manter, desde então, contactos constantes, grandes antropólogos, sociólogos e historiadores que neles atuavam, dos quais guardo, de modo especial, a lembrança de Vincent Monteil, o eficiente e competente diretor do IFAN (*Institut Fondamental de l'Afrique Noire*, o ex-*Institut Français de l'Afrique Noire*), em Dacar.

Veio-me, então, à cabeça, traçar um plano que me permitisse conhecer melhor as várias culturas baianas, indo além das predominantes no Recôncavo, área sobre a qual já efetuara algumas pesquisas, todas, contudo, de caráter geográfico. Sabia bem, seguindo os meus critérios de análise e escolha, serem diferentes os modos de pensar e proceder dos habitantes de outras regiões, tais como os da zona do cacau, do sertão semi-árido do norte, do vale do São Francisco e da Chapada Diamantina. Decidi, então ser por ali que eu começaria os meus estudos.

Uma simples circunstância me levava, pela primeira vez, a Lençóis. Ao escrever a biografia de Antônio de Lacerda, o idealizador e construtor do Elevador da Conceição, que hoje possui o seu nome e completou, no último dia 8 de dezembro, 130 anos de existência, tive a oportunidade de ler todo o processo de Inventário do seu pai, Antônio Francisco de Lacerda, um dos homens mais ricos que já viveram na Bahia, e relacioná-lo, até certo ponto, com o comércio de diamantes na área da Chapada. Fui até lá para tentar apurar cousas que somente pressentia, sem delas ter qualquer certeza. Descobri, então, entre outras cousas, que o tão falado “Consulado Francês” em Lençóis nunca existira, havendo os moradores daquela cidade, assim designado a casa de residência de Edouard Callebaut, cidadão de nacionalidade francesa, genro de Antônio Francisco de Lacerda, e que era ali conhecido como grande compra-

dor de diamantes, que eram, a seguir, exportados, sem que eu haja conseguido descobrir, até hoje, como e em que quantidade, para a França e a Holanda; e ainda, que fora Antônio Francisco de Lacerda, sem outra razão aparente a não ser sua participação nesse negócio, grande proprietário em Lençóis, tendo ali possuído mais de uma centena de casas, infelizmente não descritas em detalhes, no Inventário, o que me impossibilitou poder avaliar-lhes as proporções e a qualidade de construção

Lençóis abriu-me, pois, as portas da Chapada como área de estudo. Visitei-a várias vezes. Estive, também, em seus arredores, em Andaraí, Igatu, a antiga Xique-Xique, e Mucugê. Fui, depois, a Morro do Chapéu. Cada vez mais, a Chapada me impressionava. Chegou, afinal, a vez de ir a Rio de Contas, já em fins da década dos anos 80.

Passei, desde então, a ir até lá, quase anualmente. Deslumbrei-me com a sua paisagem e fiquei surpreso pela riqueza dos seus arquivos, nos quais centenas ou talvez milhares de documentos da maior importância para a reconstituição da História da Bahia e do Brasil, de modo essencial, a da Chapada Diamantina continuam, até hoje, sem terem sido consultados por qualquer pesquisador. Chamei, então, a mim, a missão de contribuir, de algum modo, para preservá-los, realçando a sua importância junto à Diretoria do Arquivo do Estado da Bahia e até mesmo tendo conseguido impedir que determinada autoridade local mandasse colocar em caminhão e conduzir para Salvador, sem maiores cuidados, todo o precioso arquivo judiciário da comarca de Rio de Contas, sob a alegação de estar precisando do espaço por ele ocupado no prédio do Fórum. Tenho, agora, o dever de comunicar a todos, que os arquivos de Rio de Contas se encontram, finalmente, a salvo, com a inauguração recente do seu Arquivo Municipal, com instalações que ainda não conheço, mas que me garantiram ser da melhor qualidade. Considero, então, que uma parte pequena do mérito por sua salvação cabe, sem dúvida, à essa minha participação, fazendo, aqui, questão de registrá-la.

Foi, então, que recebi do mestre Thales de Azevedo, que acompanhava a minha luta em favor da história de Rio de Contas, a notícia do retorno à Bahia, de Marvin Harris, em 1992, e o convite para ir conhecê-lo. Àquela altura já lera, pelo menos três vezes, o seu livro *Town and Country in Brazil*, publicado em 1956, em New York, pela Columbia

University, resultado da pesquisa de campo por ele ali realizada entre julho de 1950 e junho de 1951, confrontando tudo o que nele afirmara, com a realidade que eu próprio ali encontrara, trinta e tantos anos depois, pensando, então, em traduzir esse livro, e anotar seu precioso texto.

Após haver conhecido Marvin Harris, no velho prédio de São Lázaro, recebi seu convite para uma conversa, no Hotel da Bahia, onde ele se hospedara. Pretendia fazer, na época, quase exatamente, o que eu também desejara. Algo maior, no entanto, o preocupava mais que tudo. Envolvera-se numa polêmica com o sociólogo Carlos A. Hasenbalg, a respeito da identificação dos tipos raciais na população brasileira, aquela que, com seu prestígio político, conseguira que se tornasse oficial nos Recenseamentos brasileiros; dele discordando, de modo frontal, por haver pretendido estabelecer, em seu livro *Race relations in post-abolition Brazil: the smooth preservation of racial inequalities*, um vínculo causal direto entre escravidão e relações raciais, criticando, principalmente, o modo como tentara Hasenbalg reconhecer e impor seu ponto de vista sobre os *tipos raciais* na população do país. Queria, então, tomando por base os estudos que fizera anteriormente em Rio de Contas e os que iria realizar, naquela ocasião, valendo-se, agora, de novos métodos de pesquisa, invalidar as conclusões às quais chegara aquele sociólogo.

Convidou-me, então, para participar daquela missão, levando em conta o que sobre mim ouvira dizer, pelo Mestre Thales de Azevedo e, de modo especial, reconhecendo válidas, as informações que dele e outros recebera acerca do conhecimento que eu passara a ter da história daquela cidade e região, naqueles últimos anos. Disse-me, então, que ao meu lado, na equipe de trabalho que montara, eu teria a companhia da Prof.^a Josildeth Consorte, sua ex-aluna na Columbia University e fora a pessoa que o acompanhara quando das suas primeiras pesquisas em Rio de Contas, em quem depositava a maior confiança; e seria, por isso, a supervisora dos trabalhos a serem realizados, com mais três auxiliares, estudantes de Ciências Sociais por ela indicados, que se encarregariam da aplicação dos questionários e das planilhas por ele idealizados.

Desnecessário é dizer que aceitei, exultante, o seu convite; havendo partido, quase imediatamente, para Rio de Contas, antes mesmo de me haver sido concedida a aposentadoria que pleiteara, da Universidade

Federal da Bahia; ali havendo permanecido durante dois meses, somente, contudo, havendo contado com a presença de Marvin Harris, por alguns poucos dias, no curso de duas semanas não sucessivas. O que não impediu, contudo, que pudéssemos ter mantido, nesses curtos dias, proveitosas e longas conversas.

Creio que os resultados por nós então obtidos serviram de base para a elaboração do artigo “*Who are the Whites? Imposed Census Categories and the Racial Demography of Brazil*”, publicado em dezembro de 1993, na revista norte-americana *Social Forces*, no qual figurou como autora, Josildeth Gomes Consorte, em colaboração com Marvin Harris, Joseph Lang e Bryan Byrne. Nunca vi, infelizmente, um único exemplar dessa revista. Pelo que não sei se constou desse artigo, alguma menção a respeito da minha participação naquela pesquisa, realizada em 1992, em Rio de Contas.

Não mais me comuniquei com Marvin Harris, depois do término desses trabalhos de campo; e, tempos depois, surpreendeu-me a notícia do seu falecimento, que me foi dada por Paulo Ormino de Azevedo, sabendo, hoje, que ocorreu em Gainesville, na Flórida, a 25 de outubro de 2001.

Conservo comigo cópias de grande parte do trabalho realizado por aquela equipe, ao menos da parte da qual participei, colhendo informações nos arquivos de Rio de Contas. Guardo, também, considerável quantidade de informações que obtive para uso próprio, pretendendo utilizá-las em trabalhos que ainda desejo escrever sobre Rio de Contas, não referentes, de modo direto, ao trabalho para o qual fui convidado por Marvin Harris, versando, principalmente sobre as comunidades negras locais e as supostamente brancas, que habitaram e ainda habitam o distrito de Mato Grosso, e uma intrigante e freqüente relação mantida no passado, como comprovei pela leitura de antigos documentos em Rio de Contas, hoje, no entanto, praticamente inexistente, com uma outra localidade da Chapada, onde aliás, infelizmente, nunca consegui chegar, a do Morro do Fogo, situada no município de Paramirim, o antigo município de Água Quente.

Que poderei dizer, agora, finalmente, sob um ponto de vista estritamente pessoal, sobre Marvin Harris? Muito pouco, em verdade, pois não cheguei a conhecê-lo bem. Em nossas conversas, mantinha-se sempre muito reservado, demonstrando, contudo, ter para comigo, alguma

estima. As dedicatórias que para mim escreveu na segunda edição de *Town and Country in Brazil*, a de 1971, publicada pela Norton Library e em sua obra – *Our Kind. Who we are, we came from & where we are going*, publicada, em New York, em 1990, pela Harper/Collins Publisher, bem demonstram esta estima.

Lembro-me, no entanto, de algo especial que se passou entre nós. Certa feita, quando conversávamos a respeito do que se convencionou chamar *sobrenatural*, ele percebeu que eu não me mostrava muito seguro a esse respeito, e dirigiu-se a mim, com ar enérgico, direi mesmo, impetuoso, dizendo: — “Por favor, não vá agora me decepcionar!” Levantou-se, então, da mesa em torno da qual conversávamos, foi até seu quarto, e de lá regressando, ofereceu-me, com sugestiva e amável dedicatória, um exemplar do *Our Kind*, recomendando-me a leitura imediata de alguns dos seus capítulos, por ele, na hora, assinalados. Disse-me, então, não querer que eu continuasse a ter dúvidas sobre aquele assunto.

Este incidente não me trouxe qualquer constrangimento. Muito ao contrário, fez-me ver o quanto ele me admirava e queria me ver pensando como ele. Ele assumira, naquele instante, a condição de professor, e eu me tornara, aos seus olhos, um seu discípulo, apesar dos meus então já contemplados 63 anos. Isto me fez muito bem e me encheu de orgulho e satisfação. Esta é, sem dúvida, a melhor lembrança que guardo de Marvin Harris.

(Salvador, Bahia, 2003)

Nota

*Professor da UFBA.

Redes, figuras chaves e contextos

O Projeto Columbia e o
Projeto UNESCO

Tensões em um Projeto Civilizador Baiano

(Primeira Metade do Século XX)¹

Edson Farias*

Em se tratando da versão baiana, o Projeto Unesco se inseriu no escopo de um empreendimento de maior alcance, o Programa de Pesquisas Sociais da Bahia–Columbia University. Concebido pelo então Secretário de Educação e Saúde Anísio Teixeira, durante o governo Otávio Mangabeira, o propósito era tanto estimular abordagens sócio-antropológicas quanto realizar um amplo mapeamento das áreas rurais e urbanas, para isso considerando fundamentalmente o tema da dinâmica de mudanças sócio-culturais na elaboração de um projeto de implementação de um novo sistema de ensino no estado. A proposta, que teve suas linhas básicas traçadas em 1949, envolvendo intelectuais como Charles Wagley, Thales de Azevedo e Luiz Aguiar Costa Pinto, adquiriu concretude mediante o convênio firmado entre o Departamento de Educação com aquela universidade estadunidense. Posta em funcionamento, a Fundação para o Desenvolvimento da Ciência na Bahia apoiou “estudos de comunidades” em quatro regiões. De acordo com o próprio Thales de Azevedo, tais áreas “foram objeto da comparação dos processos de estruturação e de mudanças sociais observáveis em comunidades ‘tradicionais’ e ‘progressivas’, visualizados como unidades autônomas porém expressivos e integrantes da sociedade nacional.” (Azevedo/1984, p.74).

Portanto, quando o etnólogo francês Alfred Metraux iniciou suas investigações sobre relações étnico-raciais na capital e áreas interioranas da Bahia, segundo as diretrizes do Projeto Unesco², um caminho já se ia pavimentando de acordo com o objetivo de formar quadros intelectuais nas áreas de antropologia, sociologia, geografia humana e história. Igualmente, estava clara a intenção na esfera de governo, naquele momento, de recorrer aos préstimos das ciências sociais e outras disciplinas afins para dotar as políticas públicas de insumos que de fato contribuíssem para o objetivo de potencializar a ação governamental em favor do desenvolvimento estadual, isto é, de uma agenda reunindo estratégias de acumulação de capital, as quais adquirem o caráter de lógicas recursivas orientando um escopo de normas fixando linhas de condutas no plano da produção e do consumo e, assim, sagrando-se um plausível padrão de comando e regulação (Novy/2002, p.81).

A afinidade eletiva estabelecida entre o objetivo desenvolvimentista de uma razão estatal e os interesses referidos a algumas atividades científicas desvela, inicialmente, duas faces que merecem maior atenção, antes, em termos teórico-analíticos. Pois, o recurso à ciência pelos agentes interados em relações sociais ordenadas pelo sentido da dominação racional-legal, diz respeito à condição na qual a razão constituiu o fator decisivo à sua legitimação. Está conforme o princípio de aliar cálculo e técnica consiste, então, seja no parâmetro de justificativa seja no critério avaliativo do próprio exercício estatal-burocrático (Weber/1992, p.142 e L'Estoile/2002, p.65). Logo, retomando o plano histórico-empírico em foco, uma derivação possível na compreensão da atitude dos membros dos círculos do poder estatal baiano, é considerar a maneira como os esquemas e resultados científicos foram posicionados de modo ascendente sobre outras modalidades de valor na orientação das práticas governamentais. Mas essa opção interpretativa talvez permaneça a meio caminho da abordagem mais consistente da situação, na medida em que a mesma condução ilustrado-racional teve por agências algumas instâncias do poder público para as quais confluíram forças sociais concorrentes e, no entanto, correlacionadas por igual missão de efetivar a Bahia enquanto uma unidade de poder no interior do concerto nacional. O empenho em desenvolver o estado e dotá-lo de condições para se efeti-

var soberano e, indubitavelmente, diferenciado frente aos seus congêneres, define os termos de um projeto político, encabeçado por elites de distintos matizes. Projeto disposto tanto como a condição quanto como a contrapartida de fomento de um feixe de saberes, o qual proporcionou o terreno discursivo e institucional à emergência de novas empiricidades ambientadas na temática étnico-racial. A Proposta testemunha preocupações mais enraizadas nessa região do país, quando do ingresso na cena urbana de negros e mestiços recém-libertos, no limiar do século XX. Época em que o nome de Nina Rodrigues freqüenta o engate entre apelo à junção das ciências médica e antropológica com os esquemas jurídicos do poder estatal visando um quadro classificatório racional do qual se traça perfis sócio-humanos adstringentes, numa escala hierárquica indo dos “normais” àqueles “excêntricos”, pois diagnosticados cognitivamente incapazes. Para além dos atos dignos da correção penal, a fragilidade psíquica estaria manifesta nos ritos e costumes sinalizando matrizes raciais “arcaicas” (Corrêa/1998, p.90-93).

Nesse sentido, o objetivo deste artigo é retomar a tensão que se instaurou, creio, estruturalmente na constituição mesma de um projeto civilizador baiano. Se por projeto civilizador estamos entendendo o princípio iluminista de interpelação e condução racional-técnico-científica das práticas humanas, a proposta é observar até que ponto a correlação entre elites de ordens e interesses diferentes no fórum do ordenamento estatal implicou uma dúbia articulação entre valores embutidos nos conceitos de tradição e de universal. Portanto, o que se visa é apreender até que ponto essa peculiaridade sócio-histórica conferiu uma moldura própria ao debate e às atitudes comprometidas com o empenho modernizador mais abrangente, em que se abrigou o projeto Unesco na Bahia. Deste modo, em termos metodológicos, não é aqui priorizado ou uma sociologia dos intelectuais nem tampouco uma etnografia das idéias, a qual seria manifesta na realização de itinerários intelectuais. A intenção é retomar ensaisticamente a temática em torno da formação do Estado-nação, na sua dimensão regional, com o propósito de sublinhar o equilíbrio de forças entretidas no contexto que vicejou a viabilidade sócio-política e cultural do Projeto Unesco na Bahia. Atenta-se ao papel desempenhado pela idéia de tradição na teia de relações envolvendo

grupos diversos fazendo interface com as áreas de comando do ordenamento estatal baiano, entre o terço final do século XIX e as décadas iniciais do século XX³. Mais precisamente, observa-se a idéia de tradição enquanto auto-imagem condensando fantasias coletivas que estiveram alinhadas no relevo dado a carismas e enquadramentos normativos, na confluência com a dinâmica modulada pelas lutas em busca do monopólio de poder.

Sob esse aspecto, recorremos à interpretação de Michel Mann, ao apreender o Estado como uma arena autônoma dotada da característica de possuir uma infra-estrutura definida pelo circuito de instituições e quadros administrativos capacitados a tornar concreto uma centralidade. Isto, no tocante às relações políticas inscritas em uma territorialidade delimitada, objeto de um poder autoritário exercido devido ao monopólio estatal do emprego da violência legítima (Mann/1986, p.112). Propõe o autor que o aumento na potencialidade infra-estrutural do Estado amplia o leque das territorializações das relações sociais e, desde aí, também estende o estoque de retenção de recursos de diferenciação por determinados grupos e classes, garantido-lhes posições privilegiadas frente a outros elementos afins, embora compondo uma mesma interdependência.

Para contrabalançar na análise essa visada de característica estrutural, recorremos à sociologia dos processos e configurações de Norbert Elias e dela, tomamos de empréstimo o modelo de análise de sociogênese do Estado nacional. De acordo com o autor, ao se operar desta perspectiva a meta está em definir o processo de tessitura de uma estrutura pelo engate não programado de planos e atitudes; estrutura tal que exerce pressão sobre os deslocamentos no percurso de desenhos dessas interdependências. Logo, a sociogênese se define pela correlação entre ordem e mudança histórica, em meio à qual se apreende um modelo, diria, um padrão que contém a chave para o entendimento a respeito da efetivação empírica de determinada orientação da conduta ao ser constatada sua regularidade (Elias/1993, p.194).

No que concerne a este artigo, partindo do problema teórico a respeito do quanto estão implicadas formas de compreensão social e alterações nas fórmulas de coordenação das permutas coletivas, interessa-nos

justamente retomar a temática do movimento de entrelaço de forças competitivas, mas complementares que passam a orbitar em torno da diretriz da coordenação centrípeta das relações sociais. Ou seja, o objetivo é compreender o escopo da interdependência funcional em que goza o Estado, enquanto esfera política autônoma e lógica de coordenação territorial das relações sociais, a prioridade não apenas de corresponder ao ordenamento político-administrativo e unidade de ataque e defesa; igualmente, consagra-se como o detentor da imputação do sentido legítimo da vida, abrigando os dispositivos de classificar e articular os elementos do mundo social que devem compor o referencial conspícuo ao pensamento e à percepção na hinterlândia baiana. O viés analítico aqui adotado, portanto, leva em conta a específica constelação de elementos que, em mútua dependência histórica, impõe uma alteração qualitativa nas dimensões da cognição e dos discursos públicos, convertendo os saberes e as disposições de comunicá-los, fazendo interceder um outro estágio às próprias reciprocidades humanas e, logo, no conglomerado das atividades e esferas aí conjugadas.

Algo assim sugere a discussão a respeito do tipo de senso de pertencimento inscrito nas formações nacionais, o qual interpõe o plano das valorações à especificidade assumida pelas redes de funções, em termos dos graus de integração das relações sociais. Disposta nas malhas do sistema interestatal, a Sociedade-Estado-nação comparece como uma modalidade de integração e coordenação diferente de outras unidades em razão da elevada complexidade e da intensa diferenciação das teias de interdependências funcionais alongadas, cada vez mais interagindo na malha da extensa divisão do trabalho social em planos técnicos elaborados, assim imprensando à cooperação segmentos diversos na territorialidade geopolítica onde se dá o monopólio centrípeta da violência e do sentido exercido pelo Estado, ainda que sejam deflagrados outras demandas e dispositivos de distinção entre os agentes interdependentes (Elias/*Op.cit.*, p.208-09). Condições desta envergadura sintonizam estímulos e o escopo de sistemáticas impessoais, facultando a correlação de repertórios de símbolos nacionalizados com práticas culturais referidas aos contextos de intimidade e sociabilidade dos múltiplos campos de interação. Deste modo, tais sincronias se constituem fatores com impacto

sobre a motivação dos agentes, na construção das suas convicções concatenadas com o quadro de valores legítimo no horizonte de determinada unidade social nacional ou a ela referida local e regionalmente.

Nosso argumento é de que tanto a idéia de tradição entendida como forma majoritária de compreensão social do conjunto centralizado quanto a absorção de um projeto iluminista de condução racional das práticas se definiram no encadeamento inter-geracional de formação da unidade estatal baiana. Ao mesmo tempo, a tensão instaurada entre ambos aponta ao fato de que a efetivação da lógica de coordenação territorial das relações sociais na Bahia é correlata ao modo como frações de classes dominantes e grupos de *status* estiveram, enquanto arranjos geracionais, pressionados a garantir as próprias posições de poder e prestígio, em um momento quando a interferência somada de novos condicionantes nacionais e internacionais afronta os mecanismos de retenção de recursos que lhes assegurava o domínio das decisões com alcance coletivo. Deste modo, a convergência entre a ênfase posta na montagem de uma infra-estrutura estatal centralizando o comando das competências sociais e o peso adquirido pela definição de um quadro de valores — contido na idéia de tradição — capaz de referenciar uma identidade abrangente, repercute as propriedades de pressões inter-regionais e interestatais.

I

A princípio, especulo quanto à possibilidade de perguntar: até que ponto o olhar sócio-antropológico dirigido a essa região do país, na época do Projeto Unesco, não teria corroborado conceitualmente determinado enredo sócio-simbólico, na medida em que definiu o contexto baiano à luz do significado de uma “sociedade tradicional”⁴, a qual apenas despertaria à “modernidade” exatamente na mesma década de 1950, sobretudo, com o advento da prospecção de petróleo?

Por exemplo, de acordo com a prerrogativa advogada pela socióloga Maria de Azevedo Brandão, Salvador (situada no centro do conjunto do Recôncavo) delimitaria uma “matriz civilizatória” legada da aliança entre o escravismo e a grande propriedade monocultora. O encaminha-

mento histórico teria submetido a região em uma perda acentuada de "vitalidade econômica", devido principalmente à abolição, distanciando-se da dinâmica industrial que, então, ia predominando na sociedade nacional. Apenas com a exploração do "ouro negro", a estagnação baiana teria sido interrompida. Como enumera:

Pelo final dos anos quarenta, as coisas começam a mudar. Chegam ali, pela primeira vez, a energia produzida pela Companhia Hidrelétrica do São Francisco, em Paulo Afonso, no semi-árido baiano, a as ações do Conselho Nacional do Petróleo; depois, da Petróleo Brasileira S.A. A instalação da CHESF, que significou a oferta abundante de energia e a eletrificação em rede do Recôncavo, e a criação da Petrobrás, com seus campos e refinaria, abrem um novo ciclo de atividades à região. Risca-se e marca-se o Recôncavo com centenas de quilômetros de rodovias e oleodutos, poços, tanques, barracas e oficinas, abertas para a pesquisa, a extração e o embarque do petróleo. (Brandão/1998, p.41).

Não se trata de aqui discutir a existência ou não do que a historiadora Kátia Mattoso denomina de "enigma baiano", isto é, o leque de fatores que teriam impingido a perda de fôlego da Cidade da Bahia e do seu entorno geopolítico, desde a segunda metade do século XIX⁵. O que me parece chamar a atenção é o emprego da noção de tradicional, isto é, o recorre-se ao predomínio do costume para apanhar as linhas gerais das condições sócio-econômicas, políticas e culturais nas quais teria vicejado tal "enigma". E, mediante o destaque conferido a um peculiar amálgama, anotado na interferência da novidade do petróleo, precipitando alterações nesse quadro de estabilidade anacrônica, tornar-se-ia a região um "laboratório" heurístico à observação de processos de mudança social intencionadas. Processo anotado por outro sociólogo baiano, o já antes mencionado Luiz Costa Pinto. Embora reconhecendo a fase incipiente e embrionária do movimento, deixando indefinidos quais seriam os seus impactos sobre a composição dos grupos e distribuição dos recursos na estrutura social do Recôncavo, ele destaca a transformação em marcha:

Postas assim em contraste com as dimensões que o mesmo problema assume nas estruturas maiores — nacional e intelectual — é fato que as atuais

transformações no Recôncavo estão ocorrendo, ou podem ser entrevistas, afiguram-se, nesse cotejo, como quase microscópicas em sua amplitude e relativamente recentes em sua duração. Poder-se-á até, se a observação se restringir às medidas de superfícies, classificar como inexpressivo ou irrelevante às medidas de superfície, classificar como inexpressiva ou irrelevante, ainda embrionário, o impacto, que, no Recôncavo, o desenvolvimento econômico e tecnológico tem causado no arcabouço da estrutura social e na trama de relações humanas (...).

(...)

Segundo o nosso modo de entender, o cotidiano concreto do homem do Recôncavo está hoje profundamente marcado pela presença e pela importância de dois processos sociais básicos que ali se desenrolam: a contratualização das relações de trabalho, crescentemente imposta pela industrialização e pelo declínio do patriarcalismo característico do *padrão tradicional*; e a secularização da vida social que é acarretada e, ao mesmo tempo, se manifestas de distintas maneiras em todos os setores da convivência humana — pela emergência de novas camadas sociais, pelo declínio de *valores tradicionais*, pelo crescimento metropolitano da capital regional, em suma, pelas mudanças estruturais que estão configurando no Recôncavo um novo padrão e um novo estilo de estrutura e de relações sociais. (Pinto/1998, p.160-61 — grifos meus).

Uma vez mais não cabe inferir, diante dos objetivos deste trabalho, o quanto factíveis se mostraram as tendências descritas pelo autor. Antes, o interessante é sublinhar como, no esquema de sua metodologia inclinada em reter no “especificamente regional” o que se descortinaria de um processo mais amplo, “humano e universal”, um arranjo de valores no qual o local/regional ganha contornos, classificado pelo conceito de tradição, em contraste com um processo de escala planetária, identificado ao moderno e manifesto pelo acento posto no incremento da economia capitalista e no modo de produção movido pela centralidade ocupada pelo grande maquinário industrial. Vale insistir na apreensão do papel desempenhado pelo conceito de tradição na visão de mundo ancorando o ideário desenvolvimentista cotejado pelo autor.

Certamente, sabemos que o tema do desenvolvimento sócio-econômico pauta a interpretação de Costa Pinto, em um momento no qual o imaginário sociológico estava embebido pelo otimismo das teorias da

modernização, no alongar das décadas de quarenta e cinquenta do último século⁶. Em meio à ascendência deste viés interpretativo, mas devotado à intervenção na condução política da sociedade nacional, ganhou relevo a identificação da característica “dual” das sociedades da América Latina, mediante a qual se definiu normativamente uma agenda desenvolvimentista; por outro lado, revelava-se a situação de “transição” de alguns desses países, de acordo com o paradigma empregado tanto pela CEPAL quanto Comissão Latino-americana para Ciências Sociais (CLAPCS). Se crescimento econômico e bem-estar social são correlacionados nesse paradigma, os critérios que então pautariam as atitudes das elites dos respectivos países deveriam considerar como índices de desenvolvimento nacional: alto grau de industrialização e urbanização, presença de coeficientes elevados de mobilidade social; predomínio de critérios atributivos em detrimento daqueles adscritivos na determinação do *status* de grupos e indivíduos; baixos índices de analfabetismo na contramão da integração intensa do conjunto da população na economia, favorecendo o acesso aos “benefícios” da expansão da riqueza (Oliveira/1995, p.276-78).

Incluído nas disposições voltadas a uma transformação técnico-produtiva estendida igualmente ao Nordeste, identificada como região onde se condensariam os maiores entraves oriundos da era colonial à emancipação do país face ao subdesenvolvimento, o apoio interno ao Projeto Unesco deixa entrever o quanto indubitável fora a afinidade de interesses de facções de classes dominantes, principalmente coágulos de elites baianas, com tais prerrogativas modernizadores. Sob esse aspecto, alguns nacos de poder regionais reforçavam o primado racionalista do Iluminismo, compartilhando seletivamente do credo sobre a autocertificação da modernidade, em que rompendo com a exemplaridade do passado, a consciência emancipada extrai do presente, enquanto abertura para o futuro, os critérios de sua própria validação e interpela o tempo, para acelerá-lo na direção de uma finalidade intencionada que serve de motor e justificativa para as mudanças (Habermas/2000, p.11). Deste modo, os mesmos segmentos dotados da capacidade de decisão adotaram fórmulas de compreensão e entendimento da vasta realidade instaurada com a intensificação das dependências planetárias,

com a expansão do Ocidente europeu, aquiescendo com as teorias da modernização, ao confluírem para o tema do desenvolvimento segundo os ditames de um evolucionismo formal ou substancial. Logo, as categorizações oscilando entre “moderno” e “tradição” para qualificar situações específicas foram viabilizadas no rastro das concepções universalistas ancoradas no postulado teleológico e linear do ideário do progresso moral somado ao técnico-produtivo, credo manifesto na adoção da maquinaria como ícone de modernização e do industrialismo enquanto doutrina do mesmo movimento. Representações essas portadoras de intensa carga normativa, na medida em que o futuro se elucidaria — na aceção de muitos dos seus consignatórios — no estágio secular-científico de condução dos destinos humanos, na contrapartida do advento da estrutura urbano-industrial.

A identificação com esses princípios pode ser assinalada sob a observação dos diversos planos que compuseram o circuito de forças que depositavam a tônica na exigência de que a Bahia acessasse o quanto antes os rumos da modernização. Por questões de espaço, priorizo tão somente duas entre tais posições, reconhecendo-nas como emblemáticas da pressão exercida naquele momento em favor do ideário desenvolvimentista, a ser implementado por intermédio de um rigor centralizador exercido pelo poder estadual, no uso de seus órgãos de gestão, regulação e execução.

Rastreando os atos das falas dos governadores à Assembléia Legislativa, no intervalo compreendido entre 1940 e o limiar da década de 1960, as tematizações dispostas nos discursos deixam patente tanto a percepção das pressões que ora se abatiam sobre a economia estadual quanto os dispositivos que se foram acionando no sentido de transformar as mesmas coerções em necessidades incontornáveis. O núcleo das demandas dizia respeito às lacunas existentes pela fragilidade da industrialização no estado. Por isso, na sucessão dos pronunciamentos, é curioso observar o quanto o imperativo industrialista reordena os episódios passados, coordenando-os no sentido de tornar a implantação de um parque industrial algo não apenas crucial, mas inexorável. No conjunto das falas pesquisadas a estratégia, a esse respeito, comparece no empenho em historiar o desenvolvimento, ou melhor, a evolução da econo-

mia baiana, ressaltando o perfil mercantil-exportador, entendendo-o subserviente a um bem agrícola — o cacau —, valorizado no mercado externo, entretanto sendo responsabilizado como o propulsor e o fio condutor de toda sua trajetória descendente. Ora, a indústria desponta aí à maneira da chave libertadora, alternativa. Inclusive, porque se identifica na manutenção do *status* agro-monocultor da Bahia o fator responsável pela sangria das receitas estaduais, em meio à industrialização já intensa no centro-sul do país, com notável destaque para São Paulo. Afinal, como argumentara na ocasião do governador Antônio Balbino, sujeitas à política fiscal que penalizava as importações de bens manufaturados possíveis de produção interna, as divisas geradas pelos cultivos baianos facultariam recursos à compra de bens de base capazes de erguer as fábricas “sulistas”, porém, isto ao preço de onerarem a balança de pagamento da Bahia. Quer dizer, ante a armadilha histórica da qual tornara-se vítima, outra solução não restava ao governo ao não ser implementar um “grande plano industrial”, com atenção redobrada nas áreas da energia gerada em Paulo Afonso e do parque de produção e refino de petróleo no Recôncavo⁷.

Se a interpretação do momento econômico baiano àquela altura possui tons keynesianos, para justificar a postura indutora do modelo de intervenção estatal no processo produtivo, também é notório o favorável posicionamento das elites inseridas no âmbito da economia política estadual frente aos valores do industrialismo como lógica desenvolvimentista da modernidade.

Semelhante motivação baseada no credo a respeito da possibilidade de uma “consciência do tempo” capaz de acelerar e induzir o ritmo das mudanças histórico-coletivas transparece no tratamento devotado ao tema educacional-científico na Bahia do mesmo período. Sem dúvida, a figura de ponta a respeito, Anísio Teixeira, fora desde o seu retorno dos Estados Unidos, onde se formou em Sociologia, um tenaz defensor da incorporação democrática da educação como instrumento capaz de alterar as condições de vida de vastos segmentos da população, integrando-os aos esforços de desenvolvimento, algo que o pautou na elaboração do projeto da Universidade do Distrito Federal. Mais tarde, já na década de 1950, com o mesmo propósito exerceu influência na criação

da Comissão Brasileira de Pesquisa Educacional, ao lado do antropólogo Charles Wagley e do sociólogo João Roberto Moreira. Na ocasião, o propósito era justamente suprir as políticas públicas para a área de educação com recursos de conhecimentos sociológicos sobre as “condições culturais e escolares e das tendências de desenvolvimento de cada região e da sociedade como um todo” (Apud Oliveira/*Op.cit.*, p.265). O mesmo projeto que o levou a compor o quadro de fundadores da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), instituída no âmbito do Ministério da Educação, em 1951, sob o objetivo de disponibilizar financiamentos para as pesquisas no campo das ciências sociais e humanas. A perspectiva nacionalista conferia unidade a essa iniciativa e estava em filiação direta com os movimentos de intelectuais na década de 1920, os quais desaguiam no manifesto da Escola Nova (1932). Movimentos político-culturais dispostos a solidificar uma ciência brasileira, amparando-na no seio de instituições universitárias como ponto culminante de uma reforma pedagógica, na contrapartida da reorganização do país, à luz do favorecimento ao esquema profissional e meritocrático no plano do serviço público e da iniciativa privada empresarial (Araújo/2000, p.37-48).

Imbuído, portanto, do princípio pragmático do papel da educação no implemento democrático do desenvolvimento do país, Anísio Teixeira assume a secretaria estadual baiana de educação na metade final da década de 1940. Seus esforços político-pedagógicos estiveram sintonizados com a expansão da rede pública de ensino, tendo por finalidade um processo educacional que capacitasse o indivíduo, ao adaptar-se às transformações introduzidas pela era técnico-científica, tornar-se também um criador e um planejador. Projeto que se manifestará na edificação da escola Parque da Bahia, no subúrbio de Pirajá, em Salvador (Teixeira/1967,p.246-253). Assim, a correlação das ciências sociais com as investigações sócio-educacionais, segundo Anísio Teixeira, instilaria a formação de uma nova *intelligentsia* adequada à complexidade da divisão especializada dos saberes e, por outro lado, contribuiria, como ciência aplicada, para o planejamento social no contexto de uma transição cada vez mais de teor urbano-industrial (Araújo/*Op. cit.*, p.45).

Podemos concluir, à luz dos dois planos (o pedagógico-científico e da economia-política) arrolados de maneira sumária, em nossa análise, que tanto o convênio Estado da Bahia-Columbia University quanto o braço do Projeto Unesco em terras baianas e, ainda, o empenho em formar quadros humanos e montar uma infra-estrutura que processasse a sedimentação institucional das ciências sociais no Estado, todos compartilhavam, enquanto faces, das hostes de um mesmo projeto civilizador a ser posto em prática pela mão do ordenamento estatal, com vigor o suficiente para centralizar decisões. Projeto este, aceitando a asseveração de Zigmunt Bauman, comprometido com o foco ideal obrigatório-normativo de uma razão legisladora, que se auto-reconhece no contraste com uma alteridade passível de ser submetida à intervenção cirúrgico-regeneradora das agências do planejamento. Alteridade exatamente definida como formada por “resíduos” diante da ordem classificatória que secciona os “modernos” dos “bárbaros”, “primitivos”, “atrasados” ou “tradicionais”. Deste modo, ainda nos rastros de Bauman, instalar uma ordem artificial se tornara o objetivo elementar dessa moralidade pública correlata ao dogma do progresso humano, movido pelo ideal de auto-determinação (Bauman/1998, pp.12-14).

A adoção seletiva de valores da modernidade européia ocidental entre áreas importantes dos setores de maior retenção de poder na Bahia, a ponto de tornar viável o projeto civilizador em torno das décadas dos quarenta e cinquenta do último século, vem na trilha da maneira mesma como, na formação da sociedade-nação brasileira, o ingresso do país no sistema interestatal, no século XIX, tanto se deu pela relevância posta no modelo do estado laico, orientado por uma condução secular racional-legal quanto — e por isso mesmo — no ingresso crescente nesta arquitetura burocrático-administrativa de um intelectual devotado a uma proposta modernizadora e de reforma social, para a qual a ênfase na educação pública estava na contrapartida das idéias de uma modernidade almejada (ciência, industrialismo e, em alguns casos, até democracia). O juízo sensível a essas modalidades de engenharia social acompanha a cena na qual um adensamento populacional (inserido em baixas condições de higiene, habitação e educação escolar) é a outra ponta do aumento da intervenção estatal na vida privada e do incremento da lógica

mercantil-industrial. Nessas condições, a população pobre é identificada como refratária ao trabalho metódico e ao espírito científico, enfim, ao progresso. Ora, frente a essa caracterização, outra faceta do projeto civilizador dizia respeito à tarefa de identificar, intervir e homogeneizar aqueles magotes humanos que, pelo menos a princípio, surgia como informe e inapto para suportar exigências da sociedade técnico-meritocrática⁸. A civilidade do sujeito, conclui-se, redundaria justamente da interpelação científico-pedagógica. A intervenção apenas tornar-se-ia possível pela mediação do Estado. Orientado pelos ditames da ciência, mas por estar investido do monopólio legítimo do uso da violência e da imputação de sentido, tal potentado seria o único apto a atuar de fora para dentro do campo de decisão daqueles eleitos como objetos de regeneração. Entendidos como heterogêneos, os grupos sociais populares, sobretudo suas práticas, são vistas como alvos de urgente tratamento a fim de que pudessem ser integrados ao conjunto nacional no seu esforço de desenvolvimento. Voltando a Bauman, caberia ao ordenamento estatal exercer o papel de “jardineiro”. Identificado com a razão científica e legislando de acordo com esta, deveria o Estado deslegitimar tudo quanto fosse qualificado por inculto e selvagem, desmantelando seus mecanismos de reprodução e equilíbrio. Em seu lugar, seriam enxertados dispositivos obedientes ao imperativo de validar a direção contida no “projeto racional” de melhoria planejada da sociedade (*Op.cit.*, p.37).

Podemos supor, com o autor, não apenas os fatores envolvidos na instauração dos complexos técnico-burocráticos estatais e privados onde se aninharam (e aninham) cientistas de diferentes matizes; sobretudo, somos capazes de perceber os caminhos que conduziram às soluções eugenistas em diferentes sociedades-Estado-nações no último século. Entretanto, por ora importa realçar o empenho de homogeneizar os conjuntos populacionais, a partir do problema da consolidação da própria soberania estatal, no andamento da ascensão desse ordenamento como unidade sócio-política, em um esquema concorrencial com outras unidades congêneres. Deste ângulo, a aliança de elites baianas em torno de um projeto civilizador, tendo no Estado seu pólo executor-legislativo, revela a maneira como o mesmo postulado racional-iluminista se redimensiona à luz das prerrogativas de consagração de uma modalida-

de específica de fechamento geopolítico, calcado na lógica de centralização e territorialização estatal. Neste sentido, o relevo dado à idéia de tradição no encadeamento inter-geracional, em que se definiu a formação estatal baiana, obtém caráter heurístico devido à seguinte ambigüidade. Na experiência focalizada, o ideário modernizador contracenou e, mais ainda, esteve numa situação de mútuo engendramento com os signos de um passado colonial. Então, sob auspício de quais constrangimentos são demarcados os contornos do caminho concluído no conjuminar do valor da tradição enfatizando a paisagem local-regional com o modelo universal de desenvolvimento sócio-econômico e científico?

II

Para sublinharmos as bases da ambigüidade sugerida, no entreter de um projeto civilizador desenvolvimentista e a ênfase posta na idéia de tradição, se faz mister acompanhar as grandes linhas do espaço social, quer dizer, da correlação de posições e oposições definidas no alongado das dependências mútuas, concerto em que é agendada a ambígua predisposição (Bourdieu/1996, p.18). Defendo, portanto, que o feixe de elites regionais baianas reivindicara o reconhecimento da diferença soberana da sua unidade estatal, condicionada pelas regras do binômio Estado e mercado, ao se internalizar este último como o campo de possibilidades das escolhas de seus agentes, estando as opções estruturadas pela crença no desenvolvimento. A formação discursiva evocando a tradição tornar-se-á o capital social entre algumas das facções dominantes da Bahia na rede dos condicionamentos e interesses internacional e intra-estatal à luz da qual se definiram estratégias de posicionamento distinto no interior da lógica de territorialização da sociedade-Estado-nação.

Para destrinchar o argumento, sintetizo o quadro histórico tomando o início do século XIX, com o tratado de Viena, enquanto marco por efetivar a hegemonia inglesa no sistema interestatal com a qual se propicia a expansão global do arranjo geopolítico em que a aludida postura de facções de classe baianas se situa. Na combinação entre o império ultramarino e o dueto composto pela economia nacional baseada, principalmente, na indústria e pelo Estado territorial centralizado, nesse ínterim

o modelo de desenvolvimento sócio-econômico empreendido pela Grã-Bretanha assume o *status* de alternativa imprescindível de desenvolvimento para os demais países (Arrighi/1997, p.25-27). Algo que favoreceu a crescente importância adquirida pelo industrialismo e do modelo de estados continentais — entendidos como espaços autônomos capacitados a decidir seus destinos — na Europa e entre as antigas colônias na América. Conseqüentemente, o predomínio dos moldes desenvolvimentistas ingleses (caracterizados pela conexão interempresas através da troca assimétrica de manufaturas britânicas por insumos primários provenientes de áreas periféricas) contribuiu, ao lado da expansão do imperialismo assentado no livre-cambismo, tanto à ruína do velho pacto colonial quanto no desmonte dos eixos dinástico-hereditários. Basta considerar para isto que, ao insuflar a rebeldia de colonos, principalmente no continente latino-americano, as jovens unidades estatais surgem inspiradas a se reconhecerem na ordem interestatal, tendo justamente a potência anglo-saxônica como centro decisório e meta a ser atingida mediante os projetos nacionais que doravante programaram as condutas das muitas elites modernizadoras de outras nacionalidades.

Por isso, ao longo do século XIX, à medida que a Inglaterra se consagra a “oficina do mundo” e a “city” de Londres se impõe como a capital financeira por excelência, em substituição a Amsterdã, o próprio princípio de soberania estatal dos povos emancipados, no entrecruzamento entre as lógicas estratégico-territoriais e capitalistas, deflagrara hostilidades, primeiro entre França e Inglaterra, mais tarde incluindo a Alemanha unificada (Arrighi e Silver/2001, p.67-88). Com a formação de complexos bélico-industriais, a “industrialização” da guerra estará na contrapartida dos enfrentamentos pela hegemonia do sistema interestatal e do mercado capitalista. A decolagem do ímpeto imperial e das estratégias protecionistas co-participa das transformações que elevam a questão da “integração” por redes de comunicação (telégrafo) e transportes (principalmente, ferrovias) a fatores básicos na modulação dos traços étnico-históricos na construção dos grandes Estados continentais. Por outro lado, o advento de novos setores industriais, como a química e a siderurgia, remaneja expectativas. Considerando, ainda, a ascensão de outras fontes energéticas — a eletricidade e o petróleo.

Convergentemente, o redimensionamento das estruturas administrativas de gestão da produção, com o aparecimento das corporações multinacionais, acarreta todo um outro alinhamento no sistema interestatal e na economia capitalista, deixando em xeque a hegemonia inglesa. A crise financeira, na passagem das décadas de 1860 a 1870, emite os primeiros sinais do desequilíbrio sistêmico que se faria sentir nos anos subseqüentes, manifestando-se dramaticamente nas duas grandes guerras mundiais. A ascendência dos Estados Unidos vem na esteira desses deslocamentos; sua hegemonia trazia o princípio da autodeterminação dos povos e da atenção ao direito do homem comum, sobretudo no tocante ao bem-estar realizado nas condições de uma democracia industrial de massas. Ao mesmo tempo, tal hegemonia acentua os projetos nacional-modernizadores embasados no patrimônio continental natural e cultural a ser mobilizado pela promessa de desenvolvimento técnico-produtivo.

No plano interno de um país como o Brasil, a formação da sociedade-nação respondia a este conjunto de influxos do sistema interestatal e da economia capitalista na sua condição, aí, periférica. A gradual ênfase na integração territorial e sócio-cultural remaneja a idéia mesma de Brasil, como fora incitada desde a época da independência e mesmo, durante o curso do regime imperial. Neste intervalo, a institucionalização de um quadro de valores em torno da idéia de Brasil aponta à maneira como o desenho de uma imagem de mundo nacional esteve no mesmo diapasão do processo de centripetação estatal das relações sociais no país. Algo que se beneficiou da homogeneidade ideológica na formação das elites herdada da educação católico-jesuítica imposta pelo Estado absolutista português e, com sua prioridade posta no treinamento jurídico, doou recursos humanos à coordenação institucional-política, tendo como núcleo a corte formada em torno do imperador e do caudal de um funcionalismo no setor da magistratura e do exército comprometido com a lógica de centralização territorial (Carvalho/2003, p.42-43). Mas, igualmente, possibilitou relações peculiares no tocante à divisão da responsabilidade sobre a manutenção da ordem que o monarca estabeleceu com seções das camadas dominantes regionais, seja mediante os acertos parlamentares seja no recrutamento de membros daquelas para cargos no interior do aparato administrativo-burocrático estendido. E, ainda, na delimitação

de uma esfera cultural, nos limites possíveis de um espaço público burguês, estando este situado no âmbito institucional literário-jornalístico na interface com a ascensão tímida mais constante do mercado de bens simbólicos no país (Salles/1996, p.141-42 e Ribeiro/1998, p.57 e 147-76).

Justamente sobre esse último aspecto, a função de autocoordenação estatal exercida pelo Império, a princípio, esteve na contrapartida dos esforços em conferir profundidade histórica à idéia de Brasil. A fundação do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, e das suas versões regionais, fora movida por tal propósito, sendo a base de uma historiografia nacional e, no mesmo andamento, consistiu na pavimentação visando dotar a formação nacional de um traço de continuidade. A “invenção da Colônia”, enquanto marco de instauração da narrativa épico-mítica da nação, deitou raízes profundas na elaboração seja de um imaginário e de tradição brasileiras, apostando na miscigenação étnico-racial enquanto traço distintivo do novo país (Schwarcz/1993, p.112). Porém, se todo mito secreta no concurso de reciprocidades que dele lança mão uma contradição a ser ultrapassada, no caso do Brasil imperial o tema em pauta consistia, para o recente Estado central, no ajuste em sua unidade institucional-administrativa e jurídica de termos humanos e simbólicos tão heteróclitos e dispostos em estruturas político-econômicas também distintas, mas caudatárias de fórmulas suscetíveis de promover a desigualdade socioeconômica e a estigmatização de grupos. Portanto, o dado espinhoso para os intelectuais comprometidos com o Império consistia em fornecer quadros de pensamento e percepção capazes de concatenar sem ferir a medula óssea patrimonial e escravista, além de corroborar a específica situação de permanência da dinastia real perfilhada na antiga metrópole.

A partir da década de 1850, a estabilidade galgada pelo regime imperial coincide, no plano internacional, com a consolidação da hegemonia europeia, no despontar da propensão imperialista de alguns dos seus Estados nacionais. A agenda da expansão capitalista sob a regência da lógica desenvolvimentista da grande indústria encontra respaldo e potencializa tanto o empenho expansionista daqueles Estados quanto se alia às prerrogativas cognitivo-instrumentais das ciências da natureza. Biologia e física oferecem crescentemente modelos teórico-analíticos à industrialização e, igualmente, servirão aos dogmas maneja-

dos em doutrinas aptas a interpretar o mundo e sua historicidade à luz da dominação exercida pelo Ocidente, com relevo posto na civilização industrial-científica capitaneada pelas classes médias urbanas e as burguesias industriais e as financeiras. Positivismo, darwinismo social, evolucionismo, entre outros, conformam um imaginário político-intelectual direcionado aos dilemas oriundos do enfrentamento, de um lado, das relações entre capital e trabalho; de outro, das vicissitudes da empresa colonial-imperialista, àquela altura do século XIX.

A América Latina, em sua fase pós-colonial, se ajusta paulatinamente nesse esquema mundial. Dentro das condições acima indicadas, deflagram-se iniciativas modernizadoras nos países da região, em nível regional e intracitadinos, principalmente no que dizia respeito à infraestrutura e aos equipamentos urbanos, em observância à característica experimental e induzida das inovações técnicas transplantadas. Lembrando, porém, que estas tiveram a parceria de nacos de classes dominantes que enxergavam nessas novidades alavancas poderosas e propulsores para o desenvolvimento, elevando os seus respectivos países e regiões da condição “arcaico-colonial”, de acordo com as categorias — desde agora — utilizadas para avaliar a realidade lhes circundante.

No caso brasileiro, a implementação de transformações no setor produtivo e de transportes (indústrias têxteis e ferrovias) vem no rastro da mesma combinação entre forças do capitalismo internacional e seções de classe dominante autóctones. As alterações em curso ampliando a importância da maquinaria, quando ajustadas às iniciativas que integravam o continente latino-americano no mercado mundial como mercado aberto, devem ser também — a título analítico — conectadas aos reajustes sociais e cognitivos promovidos nos modos de aprendizado e relacionamento entre faixas sociais do país. Porque, sob um ângulo, as transformações se estendiam à esfera da produção e circulação de mercadorias, defrontando-se diretamente com o trabalho escravo, fator básico ao ritmo de vida o qual, no tocante à técnica, calcava-se até o momento na força motriz humana do trabalhador forçado. Ao mesmo tempo, o movimento modernizador urbano-industrial e de serviços convergia na direção do plano político-institucional e aí, as pautas de reivindicação vão apontar exasperações a tal ponto que irão solapar as bases de susten-

tação e legitimidade do regime imperial. No plano simbólico-ideológico, a idéia de Brasil sofre remanejamentos sensíveis. Neste quadro institucionalizado de valores, no qual já se havia consolidado a profundidade histórica do país, embora se mantenha o elo com a era colonial, a noção mesma de “colônia” conhecerá correções semânticas. Desde então, o significado colonial corresponderá à fonte do “atraso” que perpetra a situação marginal (secundária) do país no concerto das nações civilizadas, considerando a inscrição em uma filosofia da história parametrada pelo ocidente burguês-industrial. Inseridos nessa interpretação coube aos ilustrados, portanto, distinguir o legado colonial miserável e torpe, com vistas a dotar o país de dispositivos e instituições que o alçasse à modernidade. A chamada “geração de 1870” comparece à maneira do signo evidenciador dessa virada, possível à medida que facções das classes médias urbanas e de alas subalternizadas das classes dominantes fornecem quadros conceituais que ancoram ideários modernizadores e reformistas inspirados em uma filosofia da história alocando o país na história universal cujo centro é ocupado pela civilização industrial europeia. Para isto, os insumos teóricos foram selecionados exatamente no repertório constituído por doutrinas como o positivismo, o darwinismo social e o evolucionismo. Guardam esses quadros intelectuais o primado de uma sociedade nacional autônoma e industrializada, sob o comando de uma plêiade científico-ilustrada (Alonso/2002, p.45-48).

A justificativa para a sumária digressão realizada está em deixar ver o quanto dois aspectos recíprocos são básicos ao argumento deste artigo. De um lado, a torrente histórico-estrutural em que o projeto civilizador baiano, e nele o braço do Projeto Unesco, contextualizou-se na tendência da rede das coações mútuas que definiu a condução nacional-estatal como modelo prevalente de coordenação e orientação das relações sociais, em escala planetária, desde a passagem do século XVIII para o XIX, alcançado o último século. De outro, no plano interno, os dilemas da participação do país no sistema interestatal se manifestaram na confluência da continuidade do domínio dinástico-aristocrático enlaçado ao escravismo capitalista com as re-configurações promovidas pela lógica extraterritorial e monetário-financeira do capital, na medida em que o Brasil é lotado no encadeamento dinamizado pelo Ocidente burguês-

industrial. Diante de ambas as facetas, as alternativas encontradas pelos setores de elites das classes dominantes brasileiras definiram o traço peculiar da modernidade tropical. Assim, elementos da ideologia moderna, como o indivíduo auto-regulado e a autonomia do trabalho metódico-racional, foram seletivamente apropriados e acomodados em uma situação na qual o domínio do Estado central fazia dueto com potentes regionais de um senhoreado aliando vestígios patrimoniais e escravidão sincronizada à rentabilidade do capital. Não resta dúvida de que a implantação da sistemática sócio-econômica da grande maquinaria direta ou indiretamente agiu transformando parcelas importantes desses componentes da realidade histórica. Convergindo, portanto, para os impasses que depuseram contra o prosseguimento do regime imperial e do escravismo. Ao mesmo tempo, a inserção do país nas engrenagens da modernidade nele fez interceder uma aporia sistêmica, porque a centripetação estatal, em obediência ao princípio de soberania de específico Estado nacional autônomo era imolado tanto pela hegemonia que as potências detinham no alinhamento interestatal quanto pela dinâmica de intensificação dos fluxos, fundamental à economia capitalista.

Ora, no plano regional baiano não foram menores as dificuldades em meio às implicações históricas e macro-sociológicas deste ingresso do país no sistema interestatal, na contrapartida da extensão da lógica do capital. Tendo a crer que o prestígio angariado no âmbito da compreensão social pelo conceito de tradição sintetiza as agruras e alternativas postas a partir dos mesmos condicionantes.

III

É em sintonia com o dispositivo da dominação colonial pelo qual se deu a resolução das interdependências estendidas com o império ultramarino português que Salvador se consolidou, entre os séculos XVII e XIX, não apenas como o mais importante porto na triangulação possibilitado pelo tráfico negreiro entre Europa, Brasil e África, mas fora também um ponto escoador importante dos produtos (açúcar de cana e tabaco) advindos dos complexos agro-industriais do Recôncavo em direção ao continente europeu (Alencastro/2000, pp.324-25 e Villalta/2000,

p.97). O que lhe permitiu, ainda, sediar uma malha urbana sincronizando pontos distintos do litoral e do interior, do norte e do sul (Garcia e Palmeira/2001, p.40-41). Deste mesmo modo alcança o *status* de pioneira governadoria-geral da Colônia, abrigando o Tribunal de Relação, no qual se entrecruzam as atividades judiciais e fiscais dos magistrados articulados à Coroa portuguesa. Portanto, como o mais importante núcleo urbano da América portuguesa até o início do século XIX, a cidade da Bahia permanece uma referência significativa como metrópole de um importante comércio, para o que muito contribuiu com centrais funções portuárias, militares, eclesiásticas e educacionais, ainda durante o mesmo século, quando assiste o despontar de um incipiente, mas promissor desenvolvimento industrial, principalmente no setor têxtil. A estrutura social comporta setores dominantes que se auto-estimavam como modelos de referência cosmopolita e reinante no cômputo colonial. Tal arquitetura de poder integrava áreas medianamente homogêneas do clero, de militares e da burocracia composta por magistrados vinculados ao domínio absolutista de Portugal mas, também, em consonância com os grandes proprietários rurais nativos movidos pelos negócios das plantações de exportação e, logo, articulados a dois segmentos urbanos, o financeiro e do tráfico escravista (Schwartz/1979, p.77-97).

Entretanto, ainda no século XIX, a posição ocupada por Salvador conhece acentuado declínio econômico, provocado pelas crises envolvendo suas bases agro-exportadoras e as dificuldades em manter o tráfico de escravos, em razão da imposição de barreiras pela Inglaterra (Azevedo/1969, p.197 e Barickman/1998-99, p.177-237). Movimento de decréscimo paralelo à centralização do Estado nacional, tendo seu epicentro deflagrador no centro-sul do país, capitaneado pelo Rio de Janeiro⁹. A envoltura do processo de formação do Estado central embute a arquitetura de poder baiano na condição subordinada ao imperador, adstrita agora como pólo oligárquico provincial-local na valência de cooperação-conflito com o a burocracia situada na corte (Uricoechea/1978). Situação de decréscimo quanto à possibilidade de imputação alargada na esteira da ruína da instituição escravocrata e posterior instalação do regime republicano. A dinâmica centralizadora incluirá paulatinamente traços com impacto sobre a correlação de forças nacionais, com resso-

nância nas interdependências locais e regionais. Isto, levando-se em conta que o prelúdio de uma sociedade urbano-industrial e de serviços, em uma escala ascendente do final do XIX à década de sessenta do século posterior, pressiona na direção de remanejamentos na rede de enlaçamentos sociais, traduzindo-se nos deslocamentos entre as elites reinantes e no surgimento de novas alianças entre as facções dominantes, em todo o conjunto do país. A geometria de poderes decorrentes da consolidação de uma tendência centrípeta, logo, concretizou no Brasil a transferência do núcleo decisório para o eixo sudeste, agora elevado à condição de demiurgo nacional. No reverso da medalha, deu-se a transformação da região setentrional e aí, Salvador e o Recôncavo, em área periférica; doravante são acomodados seus planos sócio-demográficos em posição assimétrica e subordinada. Sobretudo, o processo condiz com o deslizar dos estratos e leque de segmentos doravante para a moldura regional; identidade regional disposta no rastro da dinâmica unionista marcante da ocupação colonial portuguesa e, ulteriormente, remodelada pelo regime imperial em resposta ao elo entre a centralização monárquica e as tensões suscitadas com os interesses das forças políticas e econômicas locais e provinciais¹⁰.

Entendo que, frente aos e incluídos nos impasses contidos na sua reacomodação no arranjo nacional, em que se insere, desde a metade final do século XIX, de modo periférico nos equilíbrios de poder internos nacionais (Mello/1999, p.29-66) e, apenas indiretamente lida com o jogo de força interestatal, os quadros de poder regionais baianos recriaram a tendência de integração e coordenação estatal das relações sociais em seus domínios, valendo-se dos institutos burocráticos e o escopo militar já existentes na Cidade da Bahia, oriundos da fase colonial. Algo que se fez em face da urgência no tocante à constituição da unidade político-administrativa e igualmente cultural-ideológica que lhes proovesse de visibilidade no conjunto do país e atualizando a condição e o *status* de classe dominante e setor dirigente¹¹. Contando, para isso, com o acionar de dispositivos habilitados a despertar lealdades na agora sempre mais factível estrutura urbano-industrial e de serviços. Nesse movimento tendencialmente centralizador implementado, também à luz do esforço de instaurar uma identidade abrangente própria, no plano regional, sele-

tivamente e sob égide do mecanismo da síntese seletiva acionado pelas agências do binômio Estado e mercado com vista a incorporar indivíduos e grupos no estatuto da cidadania, sem descurar de distribuí-los em funções postas numa escala hierárquica (Souza/2000, p.264), elementos humanos e simbólicos das áreas subjugadas da população penetram os círculos de consagração. Redefine-se o tema da cultura popular, fator básico à pavimentação posterior de uma imagem e auto-imagem de Bahia enquanto inventário vivo da tradição: mestiça, na interseção entre a Colônia e o nacional, a África e o Brasil, o litoral e o sertão. Ao mesmo tempo, o mesmo ícone se torna uma moeda de negociação básica no reposicionamento das facções dominantes baianas no espaço social do país, no instante em que participa de maneira decisiva da montagem da moldura classificatória dos elementos étnico-históricos e geográficos incluídos no ordenamento simbólico da paisagem da nação tropical brasileira.

Se tal imagem de mundo da Bahia como tradição é elaborada em consonância ao primado de uma ontologia da unidade, faz interface com fomento de uma imposição do emprego da força por parte do governo estadual¹². Ainda assim, interessa neste artigo observar o modo como as delimitações desta autocompreensão enquanto um horizonte interpretativo dominante, conferindo um traço de profundidade e continuidade histórica à narrativa baiana, descortina a conjunção eletiva entre a lógica territorial de centralização estatal e o desenvolvimento de um esteio artístico e intelectual-científico. Estando o último aplicado em catalogar, visando exercícios classificatórios de práticas, usos, saberes, lembranças e corpos ambientados no cotidiano, os quais tornaram viáveis formações discursivas e institucionais que tanto moldam quadros integrativos quanto, ao contrário, excluem ou revestem da pecha de estigma tudo quanto exceda o imperativo unitário. A racionalização dessa imagem adquire incremento com o advento da infra-estrutura estatal voltada às atividades pedagógico-culturais com repercussões sobre a maneira de compreender e intervir junto às heterogeneidades de classe, étnico-raciais, etárias e de gênero; são as instâncias público-estatais que se projetam sobre tão dispares formações geográficas e sócio-humanas, tendo por perspectiva aliar a promoção da crença nos contornos de uma homogênea comunidade baiana de pertencimento com a

meta de potencializar o desenvolvimento sócio-econômico estadual.

A esse respeito, cabe observar que a adoção seletiva da prerrogativa orgânica da teoria étnica da nação pelo leque de facções dos segmentos dominantes, fazendo um empréstimo junto à matriz romântica e historicista alemã¹³, teria traduzido no plano local-regional a tendência dos movimentos nacionais no Ocidente, desde a metade final do século XIX, em que passam a enfatizar cada vez mais a origem comum e o pertencimento (Martin-Barbero/1987, p.15-18 e Farias/2003, p.185-86). Nesse rastro, a posse de um mesmo patrimônio lingüístico e histórico-cultural marcou uma guinada rumo à valoração do povo-étnico. Observa Eric Hobsbawn, o elo entre nação e povo-étnico ganhou em substância, na passagem do século XIX para o século XX; conclui ele que, desde já, o “povo” e o “nacional” começam a estar mutuamente referidos na medula do Estado centralizado. Uma das conseqüências dessa associação será o acionamento de mecanismos simbólicos capacitados a envolver uma população como povo-pátrio nacional (ver Hobsbawn/1998, p: 126). Lembra o autor, ainda, que as raízes deste povo foram identificadas nos focos vernaculares, reveladores de uma comunidade originária, alvo das investidas etnográficas dos folcloristas e também dos historiadores da nação. As agências culturais sincronizadas com a questão pátria lançam mão do recurso de paisagens, episódios, objetos, lembranças, práticas e tantos outros símbolos que sugerissem uma lembrança comum e singularmente nacional. Além do mais, os equipamentos da comunicação social penetram e são engendrados pelos aportes desta engenharia ideológica mobilizada pelas esferas de poder. Eis o terreno próprio às “invenções de tradições” ou de racionalização nacional das imagens de mundo.

Mas não se trata tão-somente de uma direção única neste processo. É verdade que as ações nacionalizadoras estão implicadas com os grupos para os quais a produção discursiva comprometida com a tarefa de racionalização científica ou estética adquiriu graus elevados de diferenciação e autonomia relativa de outras lógicas e estatutos institucionais que não aquele da esfera cultural, enquanto âmbito possuidor do monopólio da legítima produção simbólica e de conhecimentos, no contexto de intensificação da divisão do trabalho social e monetarização das relações sociais reguladas pelo mercado capitalista (Bourdieu/2001, p.28-29; Hroch/2000,

p.91-92). Já aqui uma tensão se instaura estruturalmente no construto. O conceito de modernização ocupa posição fundamental, afinal compreende uma postura inconciliável com a ordem inquestionável do cosmos com suas regras imanentes distribuindo pessoas e coisas em fronteiras pré-determinadas, já que as ações comprometidas com o projeto fundado no ideário da nação condicionam as experiências com um programa reflexivo dos pilares ontológicos. Algo assim ocorre porque as reivindicações de legitimidade por parte de propostas devem expor as fundamentações, se submetendo aos critérios da racionalidade científica, redundando no secularizar as interpretações e justificações do mundo (Eisenstadt/2000-2001, p.13). No entanto, as mesmas condutas não deixam de observar os limites mesmos impostos pela área de soberania geopolítica e cultural do Estado-nação, na medida em que o estoque de conhecimento é mobilizado pelo agenciamento de uma gramática condicionando a possibilidade do lembrar aos dispositivos de reconhecimento comprometidos com a memória coletiva da mesma unidade de sentido.

Adequando as mesmas premissas para a recriação regional da lógica de territorialização estatal das relações sociais, na experiência da formação da idéia de Bahia o que ganha relevo é o modo como, no compasso das re-acomodações nos equilíbrios de poder nacional, desde o século XIX, o conceito de tradição atinge crescente patamar no posicionamento de distintos matizes de elites locais, mas igualmente se impõe à autoimagem mesma do conjunto centralizado baiano, tendo Salvador por núcleo de uma “cultura”, um singular modo comum de vida, quando está em questão o seu lugar diferenciado no palco nacional. Seja o revolver do sítio étnico-histórico ou o recurso ao armazenamento de saberes no ajuste das condutas com a questão estatal, a evocação do ideário da tradição cerca as possibilidades interpretativas, na medida em que se impõe a partir da constelação de processos que o faculta enquanto fantasia coletiva¹⁴. Justamente a eficácia simbólica desta se traduz na opinião compartilhada, por sobre as discrepâncias sócio-econômicas, étnico-raciais e regionais, a respeito da existência do ente orgânico Bahia dotado de caráter psíquico próprio, o qual reveste peculiarmente os componentes culturais e naturais manifestadores da sua feição.

A imagem coletiva da Bahia como tradição não corresponde, logo, à imposição unilateral de certos círculos de elite, mas diz respeito aos efeitos discursivos de estratégias condicionadas pelas respectivas posições de tais grupos no cômputo das interdependências da sociedade brasileira, no momento em que a questão do povo-nação e mesmo do reforço étnico do fundamento da narrativa brasileira são alçadas a ponto nevralgico. Pois no compasso de experienciarem a agrura manifesta na transformação dos seus então sinais de glórias e soberania em índices depreciados como expressões vestutas de um passado colonial, detendo agora a carga do “atraso” frente à filosofia da história comprometida com o progresso técnico-científico e, por isso, desviada a uma posição secundária no conglomerado com os seus pares no país, mas embebidas do mesmo imperativo desenvolvimentista, as facções de classe dominante baianas converterão o dilema da permanência do antigo em autocompreensão. Teria endossado uma alternativa de compensação das estimas dos mesmos segmentos, a persistência com que seus quadros artísticos e intelectuais se esmeraram em enaltecer Salvador como uma cidade “tradicional por excelência” nas textualidades fornecidas para o discurso público. Ao serem também habitantes, estavam os intelectuais trespessados por igual mundo intersubjetivo de significados, mas a posição reconhecida (pela opinião coletiva) de produtores de sentido os destacara do cotidiano e lhes sancionaram os recursos possibilitando a disposição para fazer a seleção e compilar valores já propalados na compreensão social. Principalmente, a mimeses textual que fornecem reuniu subsídios apropriados na auto-imagem mobilizada gradualmente na orientação das suas respectivas condutas por demais áreas das classes dominantes, dando-lhes consistência e regularidades, levando-se em conta re-acomodação nos esquemas de poder político e, ainda, na esfera cultural. Isto porque as formações discursivas acentuam o modo singular de ser civilizado, aquele ulteriormente reconhecido como o do país das mesclas étnico-raciais.

Conspirou a favor desse re-posicionamento o próprio predomínio da estrutura sociedade urbano-industrial, o qual, do ponto de vista da coordenação simbólica, introduz a exigência da comunicação ampliada em resposta à prerrogativa da unidade. O incremento do mercado inter-

no no país, devido à intensidade da mobilização de pessoas, idéias, símbolos e materialidades, constrange a soldagem destes tantos planos inteirados no território do espaço-nação, mediante normas universais unificadoras e uniformizadoras. Assim se infla a autoridade do Estado central, enquanto único artífice de uma identidade política e cultural abrangente, por dispor dos recursos para imputar o sentido legítimo da vida de acordo com a imagem de mundo nacional. No Brasil, sabemos, os dispositivos acionados de integração simbólica obedeceram ao primado da miscigenação, revelando-se historicamente este um fator ideológico eficaz de assimilação das heterogeneidades étnico-raciais (Park/1945, p. 45). Acredito que se dá por esta brecha a inserção diferenciada no equilíbrio de forças do Brasil republicano de algumas facções de classe dominante baianas. Nas destinações da teia das dependências mútuas, com seu encaminhamento não programado e sujeito a variações, deu-se a conversão da imagem comprometida com o legado do passado colonial, exaltado na figura da origem autêntica da verdade brasileira, de estratégia de afirmação daqueles arcos de grupos em modelo de condução de uma política nacional de integração de populações e, desde aí, consagrou a “Bahia” na figura do espelho do Brasil mestiço e sincrético, saudado no pós-Segunda Guerra por ser exemplo de tolerância nas relações raciais.

Em função de a especulação acima exigir uma demonstração histórico-empírica impossível de ser exposta nos limites deste artigo, apenas irei aludir a determinadas evidências, no sentido de indicar o trajeto sugerido.

Sem a tomar como o marco histórico e sim, reconhecendo a partir dela a superfície discursiva da qual se dá a tessitura de uma narrativa destacando a cidade da Bahia como sede de valores vitais ao país, é exemplar a seguinte passagem, que consta de *A Corographia do Brasil*, escrita pelo médico S. M. de Macedo, em que o autor constata a situação de “paralisia” da capital baiana, na publicação datada de 1873. Com igual fervor dirigido contra o desdém dos “filhos” da terra para com o passado de glórias da Bahia, afirma ele o débito de toda nação para com esta região, espécie de ventre, principalmente, lastro moral e estético-cultural da pátria por ser o reservatório maior da experiência nacional:

A Bahia foi o seio que amamentou, a cabeça que dirigiu, o braço potente que defendeu quase todas as capitânias que formam hoje o Império do Brasil. A ela é de direito a veneração e o reconhecimento das atitudes provinciais, no outro tempo suas amamentadas, dirigidas, tuteladas e defendidas. É uma mãe enobrecida pelas bênçãos filiais das gerações do passado.

Igualmente, foi o berço das artes e ofícios, o foco protetor de artistas e obras de arte que abastecem todo o país, no período de mais de dois séculos.

De fato, não pode ser mais contestador para aqueles que deploram, um interesse patriótico, o Estado atual da Bahia, na razão inversa do progredir de seus ex-tutelados, quebrados os florões de sua antiga nobreza, estacionada e abatida por ingratidão de seus filhos.

(...)

A falta de ferramenta apropriada e o desconhecimento de anatomia das formas do corpo humano não obstaram que os artistas do tempo, armados de talento e amor ao trabalho, deduzissem obras de mérito real e incontestável, como atestam os principais templos desta cidade.

“Dir-se-ia que a natureza virgem e portentosa do Brasil suprema, com suas aspirações patrióticas e arrebatadoras, as academias e os mestres abalizados, que faltaram na América Portuguesa a esses e a todos os belos talentos”.

Era preciso pedir à história o seu concurso, acompanhá-la a toda parte, donde ela pudesse desenterrar nomes e fatos indispensáveis ao estudo verdadeiro da nossa existência de povo civilizado. Berço da civilização brasileira, a Bahia, tão amesquinhada sempre até nas expansões naturais do seu patriotismo, mas sempre tão resignada, guardava-lhe todos os elementos da obra que concedera. (Apud Querino/1909).

Embora a palavra tradição ainda não conste do repertório empregado no enunciado em tom de protesto pelo autor, já é o apelo ao passado o que sustenta a tenacidade do argumento, se consideradas as faces da audiência almejada. Para ser mais preciso, os ícones e significados aliados da soberania de Salvador e seus entornos, ao longo do estágio colonial, são convertidos em recursos de prestígio e distinção àqueles que se auto-reconhecem como os guardiões desse espólio de “antiguidades”. A

situação de enunciação porta, concomitantemente, os remanejamentos no equilíbrio de poderes no país; neste, a balança aponta à fragilidade crescente dos mesmos segmentos, em favor daqueles espacializados na região sudeste. Não é coincidência, portanto, que cinquenta anos depois, mais precisamente a partir dos anos trinta do século XX, quando o mesmo vetor (implicado à lógica de territorialização das relações sociais) conhece um severo recrudescimento, no plano nacional, importantes facções das classes dominantes locais, no que concerne às suas elites intelectualizadas, estarão empenhadas em cartografar e resgatar aspectos constituintes das lembranças da grandeza de uma Bahia prestigiada.

Atitude adotada, sobretudo, entre os historiadores, muitos dos quais eram ao mesmo tempo lideranças políticas de ascendência católica (Silva/2000, p.17). O cenário desta intervenção se dá com a instalação do governo ditatorial de Getúlio Vargas. Sustenta Paulo Santos Silva, o domínio dos tenentes se estende à Bahia, onde o cearense Juraci Magalhães assumiu o executivo estadual como interventor. A estratégia que adota comportou a formação de um leque de alianças, dela constando personalidades ilustres e o coronelato do interior, mas perseguindo o propósito de se aproximar das massas anônimas, o que se manifestou nas falas semanais à população através das ondas radiofônicas (*Op.cit.*, p.30). Por outro lado, o interventor impõe, ao perseguir, restrições aos líderes políticos locais, forçando-os ao exílio (do Estado), cassando-lhes mandatos, exonerando-os dos cargos no serviço público, retirou o suporte das instâncias administrativo-burocráticas pelas quais eles exerciam influência tanto política como intelectual. Pois, na ausência de campos relativamente autônomos e quando somadas todas essas soluções de fechamento de seus trânsitos, sucumbiu o espaço de afirmação dos grupos adversários na esfera política e, logo, no âmbito intelectual lhe correlato. Cerceamento ocorrido no anverso dos remanejamentos modernizados deflagrados na arquitetura estatal; seguindo as pegadas do governo federal no intento de profissionalizar e promover a separação dos negócios públicos daqueles domésticos e privados, manifesto na implantação do DASP, o executivo baiano inicia a reforma da máquina administrativo-burocrática estadual. Por outro lado, exortado pelas políticas públicas implementadas pelo ministro Gustavo Capanema para o setor de cultura e educação, o execu-

tivo estadual funda, em 1935, a Secretaria de Educação e Assistência Pública¹⁵, com a finalidade de adequar aos imperativos do governo as instâncias e meios de divulgação de informações e transmissão de saberes.

É nesta ocasião que heterogêneas facções das classes dominantes alijadas do exercício do poder se dispõem em apoio mútuo¹⁶ e, na mesma conjuntura, são estabelecidas as condições para o projeto historiográfico de restaurar o “passado da Bahia”. Denominando-se “autonomista”, o grupo político e intelectual ganha evidência com a fundação da Liga de Ação Social e Política (Lasp), em razão do propósito de apoiar o movimento constitucionalista promovido em São Paulo, em 1932. Contudo, a postura das lideranças baianas estava embebida do acento regionalista, afinal o que se reivindicava era a devolução das rédeas do estado a um representante da comunidade civil baiana (*Op. cit.*, p.36). Se, do ponto de vista intelectual, a retomada dos índices de prestígio e imponência corresponderia à tarefa de distinguir a Bahia, como unidade política, que teria sido alijada de sua condição pelo movimento centralista e autoritário expresso no golpe de 1930, não é difícil perceber a estratégia posta aí em funcionamento. Acentuar a antiguidade de uma riqueza e prestígio do passado local estava em linha de continuidade com o empenho de identificar tais propriedades com as qualidades das mesmas elites. Ou seja, elas seriam as legítimas herdeiras do encadeamento intergeracional responsável pelos patrimônios que ora destacavam a glória e o prestígio daquele espaço “antigo”.

Sem dúvida, as competências com os seus devidos repertórios conceituais e linguagens fomentadas nos círculos de sociabilidades intelectuais abrigados no Instituto Histórico e Geográfico, da Academia de Letras e da Escola de Belas Artes jogaram um papel fundamental no fomento por obra dos seus corpos ilustrados da autocompreensão de facções de classe dominante baianas ancorada no ideário da tradição. Considerando no entendimento dessa interação a maneira sedimentada, desde o romantismo, de o ponto de vista literário-ensaístico intervir nos debates relativos às decisões políticas da sociedade local e nacional, fornecendo instrumentos cognitivos e alternativas de representação dos problemas e soluções, mas ao sabor de uma atividade com nítido predomínio naquele momento do amadorismo e das injunções de interesses

extra-estéticos e científicos (Candido/2000, p.143). Vejamos um importante exemplo da mesma dinâmica. É em meio aos rituais de afirmação de lugares e transmissão e consagração de saberes e objetos vicejados nas duas instâncias de consagração cultural e política que o historiador — mais tarde, deputado — José Wanderley de Araújo Pinho apresentou em 1917 a primeira proposta com o objetivo de preservação do patrimônio histórico, no país. Tinha por idéia a formação de uma “Comissão de Monumentos e Artes” com a finalidade “de proteger, pôr todos os meios, os monumentos publicos, os edificios e os objectos d’arte, de qualquer especie, da acção destruidora ou modificadora do tempo e dos homens” (Pinho/1990, p.191). O dado precursor da sua atitude está na iniciativa de aliar traços do “novo” e do “antigo” no tema mesmo do desenvolvimento movido pela indústria e pela urbanização. Ora, o que lhe motiva nessa direção é o modo como diagnostica a ameaça às manifestações tradicionais nas sociedades modernas, visíveis no deslocamento semântico das palavras “colonial”, “antigo” e “velho”. Alega o autor, os signos oriundos da experiência ibero-católica teriam sido estigmatizados como sinônimos de “ruindade”, “desprezível”, “mau” e “destrutível”¹⁷. Instados por essa situação e em razão do desconhecimento dos leigos e do desinteresse das famílias abastardas e do governo pelas tradições coloniais, tornar-se-ia imprescindível, justamente, aos “homens cultos” compor o “exército de salvação” do imenso acervo colonial baiano (*Op. cit.*, p.191-92), a ser protegido em razão de consistir no documento dando provas da tolerância no convívio entre os divergentes.

O desiderato de uma civilização tradicional baiana será igualmente a contrapartida para outros procedimentos possíveis desde a afirmação crescente da autocompreensão da Bahia como tradição, porém extrapolando os limites das intenções imediatas e casuais do leque de grupos que inicialmente a promoveu. Na ascendência como auto-imagem regional, a tradição implicará o aumento do grau de mútua referência simbólica entre camadas dominantes e subalternas, pois dá plasticidade a um senso de pertencimento coletivo o qual, ao se tornar também uma propriedade estrutural das práticas de outros grupos, fornece margens a novas táticas realizadas por agentes com menor acúmulo de capital social, mas que se apropriam criativamente dos resultados daquela estratégia de

distinção de camadas dominantes em acentuar a transigência como valor ancestral. Duas frentes se tornam propícias a respeito. As elites locais se aplicam para interagir nos núcleos das tomadas de decisões nacionais. Mas, tal esforço lhes impôs a ampliação das suas bases de legitimidade e a exigência funcionou à maneira de um canal viabilizando o trânsito de práticas e instituições relativas aos segmentos populares até aos próceres da representação pública: desde já referidas como realidade de uma Bahia tradicional, artesã dos “visgos” de uma mística brasilidade lúdica. Nesse sentido é interessante notar como os jornais, igualmente nos anos trinta, incorporam e disseminam o valor reconhecido em determinadas expressões, estas agora destacadas pela natureza folclórica atribuída pelos intelectuais com os bens referidos às raízes luso-católicas. Notadamente, entre os símbolos ressaltados, as composições musicais e rituais religiosos realizados entre grupos de origem negro-mestiça são apreendidas pela prodigalidade de tornar assonante a Bahia, para todo o país¹⁸. Isto, por serem emblemas de um patrimônio de antiguidades vivas:

A Bahia é um estado feliz; tem, cada ano, uma propaganda gratuita, que é mais eficaz que qualquer outra propaganda...

Não há carnaval que se aproxime, sem que o nome da Bahia apareça logo em primeiro lugar. A principio lastimava-se que a Bahia “não desse mais coco pra botar na tapioca”. Depois afirmava-se que a Bahia era bôa terra, comtanto que ela estivesse lá e o autor da música estivesse aqui...

Este anno surgem novas canções carnavalescas acerca da Bahia (...) mostra que a recordação a saudade daquelle estado está no coração dos seus filhos que aqui compõem as nossas musicas características e populares.

Já tenho ouvido dessas canções actuaes em que é celebrado nosso Senhor do Bonfim. e uma dellas, das mais interessantes, diz em certo trecho, muito cavillosamente:

Bahia, minha Bahia,
terra de S. Salvador...
foi na Bahia que um dia
nasceu nosso Senhor..

É muito curiosos observar esse fato, e considerar que apenas a Bahia tem a honra de ser assim celebrada.

(...)

Como que seja, a verdade é que o nome da Bahia todos os anos repetidos nas canções de carnaval, resulta numa formidável propaganda daquelle estado.

Eu acho que o governo Bahiano deveria criar uma repartição de propaganda musical do estado, para amparar e proteger esses musicos humildes mas maravilhosos. (O Imparcial/02 de março de 1930).

Os anos trinta, do último século, são heurísticos à compreensão da processualidade em que a formação de uma memória-tradição baiana articula elites políticas e intelectuais dotadas dos recursos de visibilização, principalmente por se inserirem nas infra-estruturas administrativo-burocráticas estatais, em um movimento de interpenetração seletiva com facções subalternas. Para isto, os dispositivos do Estado detiveram importância, figurando a possibilidade de uma homogeneidade simbólica no anverso das chancelas de uma comunidade imaginada. A montagem de uma sistemática de ciência e cultura, em seqüência ao implantar da Secretaria de Educação, nas décadas seguintes, selou tal tendência. A população negro-mestiça ocupa, desde então, um lugar intersticial: se ainda é refém da moldura dos incivilizados, mas os elementos apreendidos discursivamente como folclóricos pautam um novo reconhecimento, ou seja, o de “marcas registradas da Bahia”. Fosse a música popular, pois fruto desses homens “humildes mas maravilhosos” ou a cena mística e litúrgica dos cultos do candomblé. Assim, vários dos trabalhos do antropólogo Arthur Ramos, também no intervalo dos anos trinta e quarenta, enfocam a influência da cultura negro-africana por toda a América. Apoiado em amplo material histórico e etnográfico sobre a composição e distribuição dos africanos traslados para o Brasil, o autor cataloga e descreve o que então é apresentado como um rico manancial de crenças, costumes, folguedos, danças, cânticos, literatura, cultural material, etc (Ramos/1979, p.177-235).

Antecipa-se a agenda de estudos sobre religião afro-brasileiras realizados no país e em alguns países africanos, já nas décadas de 1950 e 1960, pelos pesquisadores vinculados ao Centro de Estudo Afro-Orientais da Universidade da Bahia, em acordo uma vez mais com a Unesco. Também, supõe a atmosfera favorável às artes e manifestações populares negro-mestiças, aspirada pelo grupo de artistas e intelectuais responsáveis pela fundação seja das Escolas de Artes, Música e Dança da mesma

universidade ou do Museu de Arte Moderna local (ver Aragão/1999, p.56). Igualmente, está suscitada a alteração, em relações necessárias, das condições para a conversão de memórias canalizadas às áreas religiosa e lúdica em capitais simbólicos. Da transformação, mais se beneficiaram sacerdotisas do candomblé (Santos/2000, p.19) e setores entre os artistas musicais populares, umas e outros são graduadas no espaço social até o *status* de elites culturais, afinal distinguem-se performatizando nos gestos, sons e cores dos seus bens de identidade os valores mais caros da Bahia como tradição. Co-atuam em dependência mútua com as demais frações de poder pela urgência em reproduzir o seu lugar social. Justamente, o exercício da força simbólica, de oferecer os meios de percepção da e comunicar a, atualizando, narrativa daquela sociodicéia integrando divergentes conjuntos humanos. Sendo guardiões e artífices desta a distribuição de conforto e sofrimento baseada na ancestralidade colonial sintetizada no ideário da tolerância — reunindo mundos discrepantes —, os habilita investir na plausibilidade do consenso em torno da crença no ente coletivo étnico-orgânico e mestiço da nação, de cuja guarda legítima do sentido, último, estar incumbido o ordenamento estatal.

Considerações Finais

Neste artigo perseguimos a constelação sócio-histórica de elementos e processos que estruturaram o contexto baiano e interferiram na sua escolha para objeto dos estudos do Projeto Unesco no Brasil. O foco analítico privilegiou a conexão tensa estabelecida nos círculos de elites regionais entre um projeto civilizador com imperiosa pretensão modernizadora e o apelo ao referencial identitário cujo sustentáculo é o recurso a um passado colonial. A rede de interdependências interligando o país no sistema interestatal foi sublinhada como o campo de possibilidades em que se definiu a estratégia tanto de re-acomodação no equilíbrio de poder nacional quanto de atendimento de sua estima de classes dominantes, sabendo-se estarem já investidas seja da lógica de territorialização das relações sociais seja da crença no desenvolvimento. Por outro lado, daí ganharam evidência os desdobramentos imprevistos, principalmente o entrecruzar da autocompreensão desses segmen-

tos com a afirmação de uma imagem da entidade estatal Bahia, pelos traços remetidos à paisagem tradicional de edificações e mesclas étnico-culturais herdadas da Colônia. As práticas lúdico-artísticas e religiosas populares são moduladas integrando a moldura da tradição baiana. Assim, a mesma imagem ganhou destaque no desenho da cultura brasileira resultante de mestiçagens, sinalizando uma virtual tolerância no convívio racial, tão em consonância com o imperativo pacifista do unimundismo dominante na política externa norte-americana do Pós-Segunda Guerra e inspirador de um órgão como a ONU e, aí, dos objetivos perseguidos pela Unesco.

Vimos que o Estado ocupou o lugar do demiurgo e da arena das interfaces entre grupos que forjaram a narrativa sobre o cenário tradicional onde foi gestado o caldeamento racial. Mas tal inferência sanciona vasculhar os caminhos percorridos, desde então, não apenas pelas forças sociais embutidas direta ou indiretamente no ordenamento estatal que deram impulso a uma incorporação de mais componentes à auto-imagem da Bahia como tradição. Tão prioritário quanto se torna desvelar as destinações derivadas, no tocante às re-significações de memórias e o emergir de novas texturas étnico-históricas, ainda mais no momento em que se acrescentam dispositivos de coordenação das relações sociais e a envergadura os torna concorrentes da lógica do Estado centralizado. Talvez, o terreno seja propício a um outro exercício sócio-antropológico atualizando o Projeto Unesco.

Notas

* Professor do Departamento de Sociologia FFCH – UFBA

¹ Comunicação apresentada durante a mesa “Redes, Figuras Chaves e Contextos”, no Colóquio Internacional *A Unesco no Brasil 50 Depois*, realizado entre 12 a 14 de janeiro de 2004, em Salvador.

² Na ocasião, na Divisão de Ciências Sociais Aplicadas da ONU, encarregado do Programa voltado ao tema das tensões sócio-culturais, Metraux retomara a idéia de Arthur Ramos, quando este antropólogo baiano ocupou a direção da Divisão de Ciências Sociais da mesma instituição e aí fomentou o objetivo de promover estudos comparativos sobre o problema das relações raciais em distintos países, entre os quais o Brasil despontaria como “laboratório de civilizações” (ver Maio/1999, p.142-43).

³ O presente artigo tem por base os materiais arrolados na pesquisa *Modernização Cultural na Invenção da Bahia como Tradição*, desenvolvida por mim em parceria com o estudante Fernando Rodrigues, entre 2001 e 2003. Considerando o tema da invenção de tradições e da re-traditionalização, o estudo enfoca as condições sócio-históricas à institucionalização de um quadro de valores com impactos sobre a “invenção” da Bahia como uma tradição, chamando atenção aos vínculos que se abriram desde aí com o âmbito institucional do entretenimento-turismo. Atendo-se às décadas finais do século XIX até a década de 1950, o objetivo do levantamento foi compreender a natureza e qualidade da unidade sócio-funcional que perpassam tanto o empenho de constituição de um patrimônio regional quanto dos materiais simbólicos e das práticas significantes acolhidas como “marcas registradas da Bahia” (ver Farias e Rodrigues/2002).

⁴ A respeito, vale a pena citar a seguinte passagem extraída do livro *Branços e Pretos na Bahia*, na qual, o sociólogo Donald Pierson, na década de 1942, descreve a cidade de Salvador a partir da categoria de “culturalmente passiva”, tomada de empréstimo de Robert Park, enfatizado a característica “estável” da ordem social local, com prioridade posta na observância de “antigas tradições”: “Também na cidade, a ordem social ainda é relativamente estável. Pouca mudança tem havido. Salvador, **ciente e orgulhosa de suas antigas tradições**. O comportamento costumeiro, originalmente desenvolvido em resposta às necessidades da vida colonial, ainda persiste e orienta a vida, quase pelos mesmos velhos e familiares caminhos. Salvador tem sido, há muito tempo, uma cidade relativamente isolada, o isolamento intensificou as relações pessoais e, assim, promoveu o desenvolvimento de costumes locais, em resposta a circunstâncias e condições particulares” (Pierson/1945, p.61- grifos meus).

⁵ A historiadora sintetiza com a expressão “enigma baiano” a hipotética perda de capacidade de adaptação e de “crescer” dos segmentos da elite na capital do Estado, seja, frente aos desafios postos pela recém-independência nacional seja com a crise do açúcar e do comércio negreiro (Mattoso/1992, p.81).

⁶ Fazendo um balanço da sociologia no pós-Segunda Guerra mundial, conclui o autor os tons de um otimismo sociológico: “(...) os próprios problemas do após-guerra e os esforços conscientes dos sociólogos dedicados à crítica, ou autocrítica, das questões metodológicas de nossa disciplina, contribuíram notavelmente para mudar o panorama no sentido de corrigir, por exemplo, o monopólio que o Neopositivismo e o Pragmatismo quiseram impor - e quase o conseguiram - sobre o método sociológico; grandes progressos foram igualmente alcançados, graças ao mesmo esforço, no sentido - outro exemplo - de fazer o estudo científico da personalidade e do comportamento humanos sem para isso pagar o tributo de mais um reflorescimento do mil vezes sepultado e ressurreto “psicologismo”, notável avanço pode ser, também, assinalado na metodologia sociológica a partir do momento em que se fez a crítica severa, e definitivamente superadora, do “divertissement” culturalista - última incursão do idealismo filosófico no método das ciências sociais, espécie de embaraço conceitual que uma antropologia em crise pretendeu exportar para o campo de todas as disciplinas vizinhas. Por outro lado, parece evidente que o interesse pelos estudos das implicações sociais do desenvolvimento econômico, nas áreas do mundo que estão sofrendo um processo

acelerado e recente de mudança social, criou situações em que os estudos sociológicos puderam realizar e se expandir dentro de contextos históricos, em que a mudança estrutural é um valor desejável e não uma “área perigosa”. Essa circunstância criou algumas favoráveis condições a que as ciências do homem e da sociedade desempenhassem um papel criador e renovador, iluminando, com suas pesquisas e orientações, os caminhos do progresso social em algumas áreas do mundo e em algumas esferas de relações humanas.” (Pinto/1963, p.48-49).

⁷ Fonte: Mensagem do executivo estadual baiano à Assembléia Legislativa, em 07/04/1957 (Imprensa Oficial do Estado/1957).

⁸ Um exemplo a respeito é que, no compasso dos esquemas adotados nos Estados Unidos e na Europa, em favor do controle das massas urbanas, o dispositivo do teste de aptidão é adotado com o propósito de classificar os indivíduos, ainda no final do século XIX, no Brasil. O tripé biologia, psicologia e estatística terá papel decisivo na opção pela graduação, na escola, dos alunos, em termos dos diversos níveis e séries de ensino, em função da organização de turmas homogêneas segundo a mensuração possível da capacidade de aprendizado, possível graças aos testes que mediriam as faculdades mentais dos indivíduos (Nunes/1994, pp.180-201).

⁹ Poder-se-ia dizer que, o início do século XIX, ao fazer da cidade capital do Império luso-brasileiro, e mais tarde, em 1831, com a fundação do Distrito Neutro, agora sede da corte e da sociedade nacional do Brasil, instaura o Rio de Janeiro como núcleo da vida citadina e dos modos de vida urbanos, inspirados na Europa Ocidental, e torna-a base do monopólio estatal de ataque e defesa e da centralização política-institucional do país. Pois, como mostra Gilberto Freyre, a transferência da família real portuguesa, em 1808, começou a interromper significativamente o equilíbrio de poder no conjunto do país, bastante segmentado durante a fase colonial, com o empenho de pacificá-lo em torno do governo central (Freyre/2000, pp.29-30). Freyre enxerga na soberania centralizada, por conseguinte, algo que interveio na moderação dos hábitos, visível no refreio sexual, na preocupação com questões mais intelectuais, na romantização da família e individualização dos sujeitos e na cooptação dos “doutores” e “bacharéis” pelo incipiente aparelho estatal em organização. Ainda no rastro de Freyre, a emergência dessa civilidade burguesa conectou-se com a urbanização decorrente da mineração no sudeste do país, atividade que trouxe à cena social uma classe mercantil mais afinada com o postulado de um governo central. Por sua vez, a transferência da capital da Colônia para o Rio de Janeiro esteve aliada ao deslocamento do eixo econômico do Nordeste para região centro-sul, onde se catalisava a parte maior da acumulação interna do capital no Brasil. Para isso contando, inclusive, com recursos do tráfico escravista. Uma política de “pacificação” da sociedade é engendrada pelo esboço de Estado racional-legal, embora de maneira precária, articulada ao *ethos* e ao modo de vida compartilhado pela facção social que ascendia, estando esta baseada na atividade mercantil. A contrapartida do mesmo processo de transferência do poder das autonomias regionais agrárias para a cidade, entende ainda Freyre, foi as transformações no plano sócio-cultural, no que tange aos costumes e estas acenam ao re-mapeamento simbólico dos valores e mesmo das formações subjetivas, corroborando uma espécie tropical de processo civilizador (Araújo/1994, p.112).

¹⁰ Utilizo o argumento de Gilberto Freyre. Para o autor, prevaleceu desde o

colonizador às elites imperiais, mais tarde, também, retomado pelo Estado Novo, o ideal rígido de uniformidade cultural e política, tendendo impor a “simplificação” unionista a um “continente”, diz ele, “tão complexo como o do Brasil” (Freyre/2001, p.165).

¹¹ Deixo para outra oportunidade a apresentação de uma síntese a respeito do movimento de centralização aludido. Já que envolve, para além do literal, a ocupação das áreas sertanejas, a partir das “conquistas” que efetivam, no século XVI, a sesmaria de Garcia D´Avila e da sua dinástica (ver Bandeira/2000, p.17-62). Por outro lado, inclui outras penetrações coloniais no território hoje compreendido como Estado da Bahia. E, por isso, requer entender as alianças entre elites interioranas e da capital. Tarefa analítica por ora não possível de realização com suficiente apuro.

¹² Como vários autores anotaram a descentralização promovida pela chamada “política dos governadores” conectando governo nacional e oligarquias rurais com seu específico federalismo, durante a República Velha, favoreceu soluções regionalistas. No período, fórmulas locais de mandonismo obtiveram formidável impulso, sendo a primazia dos coronéis seu maior exemplo e o Estado da Bahia foi um território seminal da tendência. Ao mesmo tempo e apesar das disputas endógenas (ver Sampaio/1999), diria que a mesma propensão descentralizadora contribuiu para o fortalecimento da infra-estrutura de dominação básica à lógica centripetação das relações sociais, no âmbito regional baiano. Os números seguintes sugerem o empenho do governo estadual de expandir os “recursos de autoridade”, capacitando-o a se impor como gestor indiscutível no raio de alcance do seu domínio geopolítico. Em igual momento, entre todas as unidades da federação, a Bahia liderou o aumento do seu contingente miliciano em 43%, superando Minas Gerais e Rio Grande de Sul, ambos respectivamente ampliaram as tropas em 38 e 27% (ver Reis/1991, p.52).

¹³ Ainda está por realizar estudos mais detalhados a respeito do quanto repercutiu (principalmente por intermédio das teorizações jurídicas e sobre o fazer historiográfico) na compreensão brasileira de nacionalidade a solução alemã ao tema da sociedade-nação. Sabendo-se da opção desta pela visão organicista para descrever uma unidade psico-coletiva, o “povo” em que a totalidade sobrepõe-se às partes, ou seja, a solidariedade prevalece sobre os ímpetos individualista do egoísmo, na contramão da concepção defendida pelos autores da economia política clássica (ver Weber/1992a, p.18 e 23).

¹⁴ O conceito de fantasias coletivas, tal como apresentado neste artigo, coteja a idéia de Walter Benjamin refletindo sobre o tema do fetiche da mercadoria. Valendo-se da poesia as *Multidões* de Baudelaire, quando o poeta anuncia a “ebriedade da grande cidade”, Benjamin descortina os fluxos discursivos e semióticos que se afinam formando fisionomias, as quais resgatam anteparos imagéticos estabelecendo a interface entre a materialidade e o espírito, o passado e o futuro, a utopia e aridez do presente (Benjamin/1989, p.53).

¹⁵ Fonte: Mensagem do Governador Juracy Magalhães à Assembléia Legislativa, julho de 1936 (Imprensa Oficial do Estado/1936).

¹⁶ No elenco dessa frente, entre outros nomes podem ser citados os de intelectuais como o Nestor Duarte Guimarães, Luis Viana Filho, José Wanderley de Araújo Pinho, ou ainda dos ex-governadores José Joaquim Seabra e Miguel Calmon, além do ex-ministro Otávio Mangabeira, o ex-senador Ubaldino Gonzaga e do governador eleito mas destituído pelo movimento de 1930 Pedro Lago, contando também com líderes sub-regionais como João Mangabeira e Simões Filho (Silva/ *Op. cit.*, p.29-30).

¹⁷ A postura de Pinho não estava isolada de uma postura próxima a que ensinou a elaboração do *Manifesto Regionalista*, por Gilberto Freyre, em 1926 no Recife. Em Salvador, em semelhante período, a Revista Arco e Flexa divulga o manifesto do movimento cultural denominado “Tradicionalismo Dinâmico”. Seu proponente, o escritor mineiro Carlos Chiacchio, advogava “um modernismo que não golpeasse a tradição, observasse o fluxo da nossa continuidade cultural, harmonizasse o antigo com o moderno”. Como sinaliza Paulo Miguez, as reações de amplas faixas das elites intelectuais e artísticas locais aos desígnios do modernismo foram hostis, reativas e, por outro lado, enaltecendo a tradição como valor: “Em Salvador, a dinâmica do Modernismo - inscrita em símbolos como “máquina”, “eletricidade”, “fábrica” e “arranha-céus” - vai ser recebida com um sentido diferente da febre de remodelação urbana que provocou importantes transformações na cidade nas primeiras décadas do século e antecedeu a industrialização baiana que só chegaria a partir dos anos 50. Antes que buscar na velocidade modernista um mecanismo de compensação para o atraso e a modorra de sua vida insular, Salvador vai fincar pé nas tradições do seu orgulho quatrocentão, mantendo-se como um bastião do conservadorismo literário. Suas elites dirigentes vão defender a cultura oficial do ataque perpetrado pelos códigos de anarquia e destruição do movimento Modernista, com força e firmeza que jamais utilizaram quando o que esteve em jogo foi a arquitetura colonial da cidade. Recusavam-se, solenemente, a subverter rima e métrica dos versos que praticavam e da sociedade que comandavam.” (Miguez, A Tarde - 03/09/2000).

¹⁸ A obstinada procura dos signos realçados como próprios de uma civilização baiana, curiosamente, repercutirá em entrosamentos que, na mesma década de trinta, tornaram a invenção da Bahia como tradição também um dispositivo básico, no plano regional, ao deslocamento dos símbolos em direção a instituições do mercado simbólico, à maneira do turismo. São evidenciadores documentos assinalando a importância do “resgate” e “conservação” de um “passado” diante da perspectiva de um projeto modernizador orientado para as atividades turísticas; direcionamento este indo muitas das vezes na contramão das propostas de desenvolvimento industrial do estado. No trecho de um jornal, publicado em 1930, os indicadores desse projeto modernizador turístico estão fundados no paradigma do passado de glórias a ser enaltecido: “A nossa capital, será, num futuro bem próximo, o maior centro de turismo sul-americano tão simplesmente pelo que possui do passado: as igrejas, os edifícios, as velhas e tortuosas ruas, os aspectos regionais, os costumes, as tradições, a história, enfim, todo esse legado que nos foi transmitido, serão os grandes e únicos atrativos para o viajante curioso e para o turista historiador ou artista.” (Inspetoria Estadual dos Monumentos Nacionais e sua Finalidade.vol.26./ Anais da APEB, Imprensa Oficial).

Referências Bibliográficas:

- ALONSO, Ângela (2002). *Idéias em Movimento: A Geração 1870 na Crise do Brasil-Império*. SP: Paz e Terra.
- ARAGÃO, Rita (1999). "O Contexto de Geração da Universidade da Bahia" In: *Universidade da Bahia - Ousadia da Criação* (Coord.): Antônio Albino Canelas Rubim. Salvador: Facom-UFBA.
- ARAÚJO, Marta Maria (2000). "Um Capítulo da História Intelectual dos Anos de 1930 aos de 1950 e a Presença de Anísio Teixeira". *Cronos*, Natal: vol. 1, julho/dezembro.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen (1995). *Guerra e Paz: Casa Grande & Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos Anos 90*. RJ:1994.
- AZEVEDO, Thales (1969). *O Povoamento da Cidade do Salvador*. Salvador: Itapuã.
- _____ (1984). *As Ciências Sociais na Bahia*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia.
- BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz (2000). *O Feudo: A Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da Conquista dos Sertões à Independência do Brasil*. RJ: Civilização Brasileira.
- BARICKMAN, B. J. (1998-1999). "Até a Véspera: O Trabalho Escravo e a Produção de Açúcar nos Engenhos do Recôncavo Baiano". *Revista Afro-Ásia*, nº 21-22.
- BAUMAN, Zigmunt (1998). *Modernidade e Holocausto*. RJ: Jorge Zahar Editor.
- BENJAMIN, Walter (1989). "Paris no Segundo Império" In: *Walter Benjamin. Obras Escolhidas, Vol.III*. SP: Brasiliense.
- BOURDIEU, Pierre (1996). *Razões Práticas. Sobre a Teoria da Ação*. Campinas (SP): Papirus.
- _____ (2001). *Meditações Pascalianas*. RJ: Bertrand do Brasil.
- BOXER, Charles R. (2002). *O Império Marítimo Português*. SP: Cia das Letras.
- BRANDÃO, Maria de Azevedo (1998). "Introdução: Cidade e o Recôncavo da Bahia" In: *Recôncavo da Bahia. Sociedade e Economia em Transição*, (org.): Maria de Azevedo Brandão. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, Academia de Letras da Bahia e UFBA.
- CANDIDO, Antônio (2000). *A Educação pela Noite & Outros Ensaios*. SP: Ática.
- CARVALHO, José Murilo de (2003). *A Construção da Ordem: A Elite Política Imperial. Teatro de Sombras: A Política Imperial*. RJ: Civilização Brasileira.
- CORRÊA, Mariza (1998). *As Ilusões da Liberdade*. Bragança Paulista (SP): Edusf.
- EISENSTADT, Shmuel Noah (2000-2001). "Modernidades Múltiplas". *Revista Idéias*, n.7(2)/1(8).
- ELIAS, Norbert (1993). *O Processo Civilizador (vol. II)*. RJ: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1997). *Os Alemães: a Luta pelo Poder e a Evolução do Habitus nos Séculos XIX e XX*. RJ: Jorge Zahar Editor.

FARIAS, Edson & RODRIGUES, Fernando (2002). “Notas sobre a ‘Invenção’ de uma Tradição Baiana”. *Paper* apresentado XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Salvador: 01 a 05 de setembro.

_____. (2003). “Carnaval Carioca, A Matriz do Negócio do Ócio Brasileiro”. *Caderno CRH*, n. 38.

FREYRE, Gilberto (1959) “Acontece que são Baianos” In: *Problemas Brasileiros de Antropologia*. RJ: José Olympio.

_____. (2000). *Sobrados e Mucambos*. RJ e SP: Record.

_____. (2001). *Interpretação do Brasil*. SP: Cia das Letras.

GARCIA, Afrânio e PALMEIRA, Moacir (2001). “Transformação Agrária” In: *Brasil: Um Século de Transformações* (orgs.): Ignacy Sachs, Jorge Wilhelm e Paulo Sérgio Pinheiro. SP: Cia das Letras.

GIDDENS, Anthony (2001). *O Estado-nação e a Violência*. SP: Edusp.

HABERMAS, Jürgen (2000). *O Discurso Filosófico da Modernidade*. SP: Martins Fontes.

HOBSBAWN, Eric (1989). *Nação e Nacionalismo desde 1789*. RJ: Paz e Terra.

_____. e Ranger, T. (1997). *A Invenção das Tradições*. RJ: Paz e Terra.

HERSCHMANN, Micael (1994). “A Arte do Operatório. Medicina, Naturalismo e Positivismo: 1900-1937” In: Micael M. Herschmann & Carlos Alberto Messeder Pereira. *O Imaginário Moderno no Brasil*. RJ: Rocco.

HROCH, Miroslav (2000). “Do movimento nacional à nação plenamente formada: o processo de construção nacional na Europa” in Gopal Balakrishnan (org.): *Um Mapa da Questão Nacional*. RJ: Contraponto.

L’ESTOILE, Benoît de (2002). “Ciência do Homem e ‘Dominação Racional’: Saber Etnológico e Política Indígena na África Colonial Francesa” In: Benoît de L’Estoile, Federico Neiburg e Ligia Sigaud (orgs.): *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. RJ: Relume Dumara/FAPERJ.

MAIO, Marcos Chor (1999). “O Projeto Unesco e Agenda das Ciências Sociais no Brasil dos Anos 40 e 50”. *RBCS*, n.41 outubro.

MANN, Michael (1986). “The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results” In: John Hall (ed.): *States in History*. Oxford: Basil Blackwell.

MARTIN-BARBERO, Jesus (1987). *De los Medios a las Mediaciones: Comunicación, Cultura e Hegemonia*. Barcelona: Gustavo Gili.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós (1992). *Bahia, Século XIX: Uma Província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

MELLO, Evaldo Cabral de (1999). *O Norte Agrário e o Império*. RJ: Topbooks.

MIGUEZ, Paulo (2000). “A Cultura Baiana no Novecentos”. Salvador: Jornal A Tarde, 03 de setembro.

NOVAES, Fernando (1995). *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. SP: Hucitec.

- NUNES, Clarice (1994). "A Escola Reinventa a Cidade" In: Micael M. Herschmann & Carlos Alberto Messeder Pereira. *O Imaginário Moderno no Brasil*. RJ: Rocco.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi de (2001). "As Ciências Sociais no Rio de Janeiro" In: Sérgio Miceli (org.): *História das Ciências Sociais no Brasil*, Vol. 2. SP: Sumaré.
- PARK, Robert (1945). "Introdução à Edição Norte-Americana" In: Donald Pierson: *Branços e Pretos na Bahia: Estudo de Contato Racial*. SP: Cia Nacional.
- PIERSON, Donald (1945). *Branços e Pretos na Bahia: Estudo de Contato Racial*. SP: Cia Nacional.
- PINHO, Wanderley de Araújo (1990). *Coletânea de Textos Históricos*. Salvador: Artes Gráficas (Apresentação Consuelo Pondé de Sena).
- PINTO, Luiz. A. C. (1963). *Sociologia e Desenvolvimento*. RJ: Civilização Brasileira.
- _____ (1998). "Recôncavo: Laboratório de uma Experiência Humana" In: Maria de Azevedo Brandão (org.): *Recôncavo da Bahia: Sociedade e Economia em Transição*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, Academia de Letras da Bahia e UFBA.
- QUERINO, Manoel (1909). *Artistas Baianos*. RJ: Imprensa Nacional.
- RAMOS, Arthur (1979). *As Culturas Negras no Novo Mundo*. SP: Ed. Nacional.
- REIS, Elisa P. (1991). "Poder Privado e Construção de Estado Sob a Primeira República" In: Renato R. Boschi (org.): *Corporativismo e Desigualdade: A Construção do Espaço Público no Brasil*. RJ: Iuperj e Rio Fundo.
- RIBEIRO, Lavina Madeira (1998). *A Institucionalização do Jornalismo no Brasil: 1808-1964*. Tese de Doutorado, Campinas: IFCH-Unicamp.
- SALLES, Ricardo (1996). *Nostalgia Imperial: A Formação da Identidade Nacional no Brasil do Segundo Reinado*. RJ: Topbooks.
- SAMPAIO, Consuelo Novais (1999). *Partidos Políticos da Bahia na Primeira República: Uma Política de Acomodação*. Salvador: Edufba.
- SCHWARCZ, Lília Moritz (1993). *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil - 1870-1930*. SP: Cia das Letras.
- SCHWARTZ, Stuart B. (1979). *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial*. SP: Perspectiva.
- SILVA, Paulo Santos (2000). *Âncoras de Tradição: Luta Política, Intelectuais e Construção do Discurso Histórico na Bahia (1930-1949)*. Salvador: Edufba.
- SMITH, Anthony D. (1993). *The Ethnic Origins of Nations*. London: Blackwell, 3 edição.
- SANTOS, Jocélio Teles dos (2000). *O Poder da Cultura e a Cultura no Poder. A Disputa Simbólica da Herança Cultural Negra no Brasil*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, SP: FFLCH-USP.
- SOUZA, Jessé (2000). *Modernização Seletiva*. Brasília (D.F.): UnB.
- TEIXEIRA, Anísio (1967). "A Escola Parque da Bahia". *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, RJ: vol. 47, abril/Junho.

- URICOECHEA, Fernando (1978). *O Minotauro Imperial*. SP: Difel.
- VILLALTA, Luiz Carlos (2000). *1789-1808: O Império Luso-Brasileiro e os Brasis*. SP: Cia das Letras.
- WEBER, Max (1992). *Economia e Sociedade (Vol.I)*. Brasília: UnB.
- _____ (1992a). “Roscher e Knies e os Problemas Lógicos de Economia Política Histórica: 1903-1906” In: *Metodologia das Ciências Sociais, Parte 1*. Campinas e SP: Cortez/Edunicamp.

Melville J. Herskovits e a institucionalização dos Estudos Afro-Americanos

Kevin A. Yelvington*

Resumo

Está claro que na História e na Filosofia da Ciência já não podemos mais nos conformar com as abordagens puramente “internalistas” e “idealistas” que enfocam exclusivamente as idéias como paradigmas científicos. Ao mesmo tempo, o recurso a um “externalismo” que prioriza o contexto social incorre no perigo do reducionismo. Por outro lado, uma abordagem das instituições dedicadas à Ciência Social rende dividendos epistemológicos e pragmáticos. As vantagens de uma tal posição são as seguintes: instituições podem ser concebidas como locais de mediações onde se exprimem contradições dialéticas. A partir daí podemos sustentar uma preocupação com mecanismos causais em vários níveis para explicar a forma e a natureza das próprias instituições, ao passo que podemos compreender produtos particulares, tais como tratados de Ciência Social, trabalhos programáticos e descritivos, como portadores de uma história e de uma existência próprias. As idéias da Ciência Social, portanto, não têm de ser vistas como meras decorrências ou consequências de sistemas conceituais no interior da Ciência. Dessa forma podemos sustentar uma preocupação com a explicação em paralelo a uma

perspectiva provavelmente mais consoante à Antropologia, para a qual as preocupações dos atores com a estruturação das instituições, sua organização e a manutenção das fronteiras disciplinares são trazidas para o primeiro plano e se tornam partes da explicação dos resultados caracterizados como Ciência Social. Neste artigo, lanço um olhar sobre a experiência do antropólogo norte-americano Melville J. Herskovits (1895-1963) e suas tentativas de constituir os Estudos Afro-Americanos como uma subdisciplina da Antropologia (e mais que isso). Começo por discutir o envolvimento de Herskovits na década de 1920 com a Antropologia Física da “raça” nos Estados Unidos, através de um financiamento do Conselho Nacional de Pesquisa (*National Research Council*), assim como suas tentativas frustradas de assegurar financiamento para um projeto de pesquisa amplo sobre o “negro do Novo Mundo” nesse primeiro momento. Demonstro como Herskovits foi mantido à margem do estudo da Carnegie Corporation, “o negro na América”. Em seguida passo à sua atuação como diretor do Comitê de Estudos do Negro (*Committee on Negro Studies*) no Conselho Americano das Sociedades Letradas (*American Council of Learned Societies*) na década de 1940, seu papel na curta vida do Instituto de Estudos Afro-Americanos (*Institute of Afroamerican Studies*) no México, e o bem-sucedido estabelecimento do Programa de Estudos Africanos (*Program of African Studies*) na Universidade do Noroeste, em 1948. Embora mantivesse um longo envolvimento com antropólogos brasileiros e tivesse feito trabalho de campo no Brasil entre 1941 e 1942, Herskovits não estava diretamente envolvido como investigador no Projeto UNESCO. Ainda assim, ele exerceu uma considerável influência em termos de sua perspectiva antropológica e de suas recomendações acerca da equipe de pesquisa. Uma questão permanece, no entanto: por que Herskovits não esteve mais diretamente envolvido no projeto?

Introdução

Foi obviamente Foucault quem primeiro apresentou o argumento de que a produção intelectual não é o resultado da lida do heróico cientista individual, nem o resultado do imutável ego cartesiano, mas, ao

contrário, como todo o resto, a produção intelectual é o resultado da vida social coletiva. O que torna a produção intelectual possível não é tanto o talento e a originalidade de intelectuais individuais mas sua habilidade de seguir regras tão sedimentadas que se tornam inconscientes, sendo tomadas como dadas por aqueles que são iniciados e autorizados, e que exercem suas atividades sob sua égide. Apontar essas regras era para Foucault o primeiro e crucial passo para expor o edifício ideológico da produção intelectual; investigar as regras do estabelecimento dessas regras, demonstrando a seguir como elas se tornam, na longa duração, uma força epistemológica autônoma capaz de ditar vários sistemas de conhecimento e de abordagens foi o tema central da obra de Foucault como um todo. Para ele, atitudes e discursos tornam-se instituições que vêm incorporar e constituir conhecimento e disciplina. O poder está intimamente envolvido na produção do conhecimento no âmbito dessas instituições, assim como na resistência a formas institucionalizadas de ver que recompensam aquelas consideradas aceitáveis e normais, e punem as tidas como anormais e estigmatizadas. Contudo, não se pode deixar de sentir que ao fim e ao cabo Foucault embarca em uma espécie de “projeccionismo”, em que idéias são projetadas sobre instituições, vistas por sua vez como resultantes de idéias, em que essas instituições incorporam discursos da Ciência, do normal, do são, do imoral, do insano, e assim por diante. Essa perspectiva é consoante aquela do “construtivismo” na Filosofia, na Sociologia e na História da Ciência. “Construtivismo” é a tese segundo a qual toda a Ciência é construída por atores sociais e a Ciência Social deve ser vista como uma força modeladora da realidade. Isso é um tanto mais forte que o “construcionismo social”, no qual os atores sociais constróem seu mundo utilizando estruturas cognitivas. O construtivismo sustenta que não apenas a forma, mas também os conteúdos da Ciência são construídos socialmente. Isso se associa, por exemplo, com o trabalho de Bruno Latour e Karin Knorr-Cetina.¹ O foco é sobre as práticas internas da Ciência, os conflitos, as negociações e soluções entre cientistas que dirigem as ordens conceituais, os fatos e o conhecimento. O construtivismo acarreta um projeccionismo no sentido de que a Ciência é vista como o resultado da atuação dos atores em campos científicos. Nesse esquema, pouca atenção

é dispensada às estruturas subjacentes e aos mecanismos causais que determinam a forma e o funcionamento de instituições científicas tais como universidades e institutos de pesquisa, associações científicas, agências financiadoras e similares. Não estou afirmando que os construtivistas são rematados idealistas no que respeita à sociedade. Mas eles efetivamente tendem a pensar que a realidade só adquire existência na Ciência nos termos definidos pela própria Ciência. Para eles, há efeitos reais, mas não necessariamente causas reais. Para os construtivistas, causas são definidas pelos sistemas conceituais inerentes a cada Ciência particular.

Está claro que na História e na Filosofia da Ciência já não podemos mais nos conformar com as abordagens puramente “internalistas” e “idealistas” que enfocam exclusivamente as idéias como paradigmas científicos. Ao mesmo tempo, o recurso a um “externalismo” que prioriza o contexto social incorre no perigo do reducionismo. Apostar em um ou em outro tipo de abordagem, como Bourdieu, entre outros, argumentou, já não é em si mesmo defensável.² Bourdieu sugere que voltemos nossos olhos para a estrutura da distribuição do capital entre os protagonistas em competição uns com os outros em um “campo” particular, confrontos que são ao mesmo tempo sociais e simbólicos. Essa perspectiva tem muito potencial porque uma ênfase na aquisição de capital cultural, social e simbólico abrange as questões das escassas fontes de prestígio, do financiamento, das posições, da formação e da iniciação dos novos membros da guilda, entre outras, e também o controle sobre as representações sobre o que é a Ciência. Tem a virtude de demonstrar os tipos de competição por recursos endêmicos à chamada “comunidade científica”. Entretanto, Bourdieu não especifica de que maneira, e através de quais mediações, o campo científico está vinculado à totalidade social. Para isso precisamos de uma teoria dialética. E Bourdieu, com sua ênfase na busca pela autonomia da prática intelectual — autonomia em relação a considerações e compromissos políticos — não indica o papel da ideologia na representação da prática científica. Por ideologia, entendo aqui uma coleção de representações valorativas — valorativas das práticas de defesa de interesses — que são o meio através do qual as disputas por poder e legitimidade são conduzidas, tanto no interior dos campos científicos quanto entre campos distintos, e entre a Ciência e outros setores da totalidade social.

Por outro lado, uma abordagem das instituições dedicadas à Ciência Social pode render dividendos epistemológicos e pragmáticos. As vantagens de uma tal posição são as seguintes: instituições podem ser concebidas como locais de contradições dialéticas e mediações – dialéticas porque as instituições são o local em que se condensam diversos fenômenos, e mediações porque elas atuam como ligações de diversas naturezas entre determinadas estruturas. A partir daí podemos sustentar uma preocupação com mecanismos causais em vários níveis para explicar a forma e a natureza das próprias instituições, ao passo que podemos compreender produtos particulares, tais como programas de treinamento e iniciação como graus e títulos, assim como tratados de Ciência Social, trabalhos programáticos e descritivos, como portadores de uma história e de uma existência própria. As idéias da Ciência Social, portanto, não têm de ser vistas como meras decorrências ou conseqüências de sistemas conceituais inerentes à Ciência. Dessa forma podemos sustentar uma preocupação com a explicação em paralelo a uma perspectiva provavelmente mais consoante à Antropologia, para a qual as preocupações dos atores com a estruturação das instituições, sua organização e a manutenção das fronteiras disciplinares são trazidas para o primeiro plano e se tornam partes da explicação dos resultados caracterizados como Ciência Social. Neste artigo, lanço um olhar sobre a experiência do antropólogo norte-americano Melville J. Herskovits (1895-1963) e suas tentativas de constituir os Estudos Afro-Americanos como uma subdisciplina da Antropologia e como um empreendimento científico interdisciplinar, multi e transnacional, de forma a apresentar o contexto do Projeto UNESCO no Brasil, e compreender seu papel no projeto.

Herskovits e a estruturação das instituições

Herskovits, nascido em Ohio de uma família de imigrantes judeus da Europa, considerou a possibilidade de tornar-se rabino antes de se alistar como voluntário no serviço médico do exército dos Estados Unidos na primeira guerra mundial. No retorno da guerra na França, ele se matriculou na Universidade de Chicago, onde obteve um título em História, indo a seguir para Nova York, onde se tornou aluno de Elsie

Clews Parsons (1875-1941), Alexander Goldenweiser (1880-1940) e Thorsten Veblen (1857-1929) na Nova Escola de Pesquisa Social (*New School for Social Research*), e, na Universidade de Columbia, de Franz Boas (1858-1942), sob cuja orientação escreveu uma tese de doutoramento sobre áreas culturais na África a partir de fontes secundárias.³ Em 1923, Boas conseguiu que Herskovits fosse nomeado para uma bolsa de estudos de três anos da Junta de Ciências Biológicas do Conselho Nacional de Pesquisa (*National Research Council — NRC*), uma instituição fundada em 1916 ostensivamente para a pesquisa sobre o esforço de guerra, mas no contexto da política anti-imigração e anti-trabalhista. Até a década de 1920 o NRC havia sido o palco de batalhas antropológicas entre “cientistas”, incluindo eugenistas, e discípulos de Boas (além de Herskovits foram concedidas bolsas para Margaret Mead (1901-1978), para seu trabalho sobre a adolescência em Samoa, e para o psicólogo Otto Kleinberg (1899-1992), para seu trabalho sobre a questão da “raça” e as diferenças intelectuais).⁴ Esses desenvolvimentos serviram para ampliar o programa de Boas. No caso de Herskovits, o tema central da pesquisa estava diretamente relacionado a um trabalho prévio de Boas sobre a plasticidade das características físicas na presença de forças aculturadoras no contexto dos Estados Unidos. Já foi dito que a perspectiva antropológica de Boas sobre “raça” era paradoxal, especialmente em sua relação com supostas diferenças “raciais” entre brancos e africanos-americanos, mas seus pontos de vista eram mitigados por seu humanitarismo liberal. Boas criticava a tipologia racial de sua época, mas operava como se a “raça” existisse e pudesse ser identificada ainda que suas características distintivas se entrepenetrassem.⁵ Herskovits iria herdar muito dessa propensão. A bolsa de estudos do NRC permitiu a ele se engajar em um projeto de pesquisa em Antropologia Física sobre os efeitos da miscigenação racial na forma corporal dos africanos-americanos. A pesquisa foi conduzida em três locais: no Harlem e nas zonas rurais da Virgínia Ocidental, onde os assistentes de campo eram Zora Neale Hurston (1903-1960) e Louis E. King (1898-1981), e na Universidade Howard, onde Herskovits, durante o ano de 1925, além de pesquisar, ensinava, envolvendo-se em trocas intelectuais com o filósofo Alain Locke (1886-1954), o biólogo Ernest E. Just (1883-1941), o soci-

ólogo E. Franklin Frazier (1894-1962) e o economista Abram L. Harris (1899-1963), que o ajudou a tirar medidas dos estudantes da Howard. Nos dois livros e nos muitos artigos que derivaram desta pesquisa, Herskovits argumentou que o “negro americano” era um “amálgama” racial, “destacável dos demais seres humanos”, em pleno processo de formação de seu próprio “tipo físico definido”, uma população “homogênea” com “baixa variabilidade” que, devido ao racismo norte-americano, estava-se tornando mais “negróide”.⁶ Assim, ele argumentou, como Boas antes dele, que em última análise eram as forças culturais americanas que afetavam a “raça”. Boas, na verdade, construiu um argumento muito próximo ao “branqueamento” do nacionalismo latino-americano.⁷ Ele advogava a “mistura racial”, e comparava a sina dos africanos-americanos com a dos judeus: “parece que, sendo o homem como é, o problema do negro não desaparecerá na América até que o sangue negro esteja tão diluído que não possa mais ser reconhecido, assim como o anti-semitismo não desaparecerá até que o último vestígio do judeu enquanto judeu desapareça”.⁸ Ao mesmo tempo, Herskovits utilizou a cultura para desmentir preconceitos racistas disseminados e para combater o nativismo da década de 1920 em um certo número de artigos na grande imprensa, mas ele o fez enquanto liberal, e certamente não enquanto radical.

Herskovits foi contratado como professor assistente no Departamento de Sociologia da Universidade do Noroeste em 1927. Ele buscou recursos em uma série de agências financiadoras para um ambicioso estudo sobre o que ele veio a denominar “o negro do Novo Mundo”, que combinava trabalho de campo em vários locais na América e na África. Esses pedidos foram rejeitados, de forma que ele dependeu do patrocínio de Parsons para realizar trabalho de campo no Suriname (1928 e 1929) e no Daomé (1931), e de pequenas doações de fundações para trabalhos de campo de verão no Haiti (1934) e em Trinidad (1939). Ele recebeu uma bolsa da Fundação Rockefeller para um ano de trabalho de campo no Brasil (1941 e 1942). Após seus primeiros escritos sobre o Harlem, que enfatizavam a “assimilação” de africanos-americanos à corrente principal da cultura dos Estados Unidos, Herskovits buscou em seguida documentar “sobrevivências” culturais africanas em diversas declarações

programáticas.⁹ Essa dramática mudança de foco foi o resultado, como argumento em outro trabalho, das influências de Parsons e de interlocutores como Jean Price-Mars (1876-1969) no Haiti, Fernando Ortiz (1881-1969) em Cuba, Arthur Ramos (1903-1949) no Brasil, e Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996) no México.¹⁰ Suas atividades não consistiam apenas em escrever, mas também, não menos importante, na tentativa de organizar e definir uma subdisciplina da Antropologia — por subdisciplina entendo o desenvolvimento definido de uma especialidade no interior de uma disciplina acadêmica, com a especificação de um conhecimento e uma formação específicas, a identificação de textos-chave, a formulação de histórias oficiais e a identificação de um corpo de especialistas, o que implica em manutenção de fronteiras — e, além disso, em todo um esforço de pesquisa interdisciplinar sob a rubrica do “negro do Novo Mundo”.¹¹ Nas décadas de 1920 e 1930, Herskovits teve recusada uma série de pedidos de financiamento para levar a cabo extensos projetos de campo e desenvolver seu programa. Em 1938, ele fundou o Departamento de Antropologia na Universidade do Noroeste, tornando-se seu diretor e recrutando estudantes de pós-graduação que trabalharam nas regiões das Américas com presença africana e na África.

Em 1936, Herskovits solicitou a Frederick P. Keppel (1875-1943), presidente da Carnegie Corporation, uma grande doação para financiar um projeto de pesquisa substancial na África, no Caribe e nos Estados Unidos. Ele não sabia que Keppel estava naquele mesmo momento tentando escolher alguém para dirigir um estudo de monta sobre o negro americano. Herskovits foi cotado para dirigir o estudo, mas rejeitado em seguida quando Keppel soube ser ele era uma pessoa com quem era difícil trabalhar. Keppel queria um pesquisador estrangeiro nos moldes de um Alexis de Tocqueville (1805-1859), e pediu sugestões a Herskovits. Ele respondeu que era importante que, se um estudioso estrangeiro tivesse que ser indicado como diretor do projeto, ele fosse de um país sem uma história de colonialismo, indicando seu amigo, o antropólogo suíço Alfred Métraux (1902-1963). Herskovits conspirou com outro amigo, o sociólogo Donald Young (1898-1977), para se tornar parte do projeto e dirigir uma equipe de cientistas sociais dos Estados Unidos; a dupla defendeu também a inclusão de africanos-americanos, tais como Abram

Harris, no projeto.¹² Keppel terminou decidindo que alguém como Métraux escreveria para uma audiência acadêmica especializada, enquanto o que era necessário era alguém familiar com a implementação de políticas públicas. E assim o economista sueco Gunnar Myrdal (1898-1987) terminou sendo nomeado para dirigir o projeto, que resultou no clássico livro *“An American Dilemma”* (1944).¹³ Herskovits ficou furioso pelo fato de não ter sido nomeado diretor do estudo. Como seu antigo aluno, Alvin W. Wolfe (1928-), recorda, Herskovits achava que Myrdal havia sido apontado “de acordo com o princípio de que a ignorância é equivalente à objetividade”.¹⁴ Em essência, Myrdal não se importava com a abordagem de Herskovits em relação às “sobrevivências” culturais africanas, e o próprio Herskovits não aprovava o fato de que a pesquisa acadêmica fosse orientada para a elaboração de políticas públicas. Myrdal contratou trinta e um pesquisadores para escrever memorandos, incluindo Frazier, que tinha ido fazer trabalho de campo no Brasil, e Ruth Landes (1908-1991) que tinha acabado de retornar. Um certo número de estudiosos africanos-americanos foi incluído. Myrdal decidiu incluir Herskovits por razões de política acadêmica. Seu memorando veio a se tornar seu trabalho clássico, *“The Myth of the Negro Past”* (1941), escrito em menos de um ano com a ajuda significativa de sua mulher e colaboradora Frances S. Herskovits (1897-1972).¹⁵

Em boa medida excluído do projeto da Carnegie, Herskovits foi convidado por Waldo G. Leland (1879-1966), secretário do Conselho Americano de Sociedades Letradas (*American Council of Learned Societies — ACLS*), para promover uma conferência sobre os Estudos do Negro. Era um esforço de enfrentar o Conselho de Pesquisa em Ciência Social (*Social Science Research Council — SSRC*), que vinha aconselhando a Carnegie Corporation acerca do projeto de Myrdal. A idéia da conferência, realizada na Universidade Howard em 1940, e a formação do Comitê para os Estudos do Negro (*Committee on Negro Studies*), era promover os pontos de vista da ACLS sobre as Humanidades.¹⁶ Herskovits foi nomeado diretor de um comitê de oito estudiosos, que incluía Young, Klineberg, e o historiador Richard Pattee do Departamento de Estado dos Estados Unidos, amigo de Ramos e tradutor do seu “O negro brasileiro”,¹⁷ e amigo de Ortiz e Price-Mars. Apenas três membros do comitê

eram negros, como o linguísta Lorenzo Dow Turner (1895-1972), que tinha feito trabalho de campo no Brasil na década de 1940. A maior parte dos pontos de vista teóricos desses estudiosos estava de acordo com os de Herskovits. Quando Herskovits tentou expandir seu império, com a proposta da criação de um Comitê de Estudos Africanos e do Negro em conjunto com o ACLS, o NRC e o SSRC, este último recusou-se a participar, e em razão disso o ACLS limitou a alçada do comitê à história, à literatura e à cultura dos negros na América. Durante a década em que o comitê funcionou, ao longo da qual houve inclusões e saídas de pesquisadores, alguns dos membros negros pressionaram por uma abordagem mais ativista da pesquisa e pela organização de uma conferência sobre a discriminação contra acadêmicos negros. No rastro dessa conferência, em 1950, o comitê se dissolveu — o que é algo irônico, dada a visão de Herskovits sobre a aplicação da Antropologia. Ele não era muito simpático à aplicação da Antropologia quando feita em favor de alguma organização ou grupo, pois acreditava que tal atitude ameaçava a objetividade científica do antropólogo.¹⁸ Mas o objetivo geral de seu “*The Myth of the Negro Past*” havia sido fornecer documentação para prover os negros de orgulho por seu passado, e informar os brancos deste passado de forma a “influenciar a opinião generalizada sobre as habilidades e potencialidades dos negros, e assim contribuir para uma diminuição das tensões inter-raciais”.¹⁹

Durante a década de 1940, Herskovits esteve envolvido, junto com Pattee, Ortiz e outros, na fundação, na Cidade do México, do Instituto de Estudos Afro-Americanos, de curta existência, e no periódico *Afroamérica*, do qual apareceram apenas duas edições. Em 1945, ele se tornou presidente da Sociedade Americana de Folclore (*American Folklore Society*) e o editor do *Journal of American Folklore*. Entre 1948 e 1952, foi o editor do *American Anthropologist*. Foi também o diretor do Comitê para a Cooperação Internacional em Antropologia do NRC entre 1945 e 1946, e em 1950 editou o “*International Directory of Anthropologists*”.²⁰ Em 1958, foi o presidente da Associação de Estudos Africanos (*African Studies Association*). O fato de que ele nunca tenha ocupado o posto de presidente da Associação Antropológica Americana (*American Anthropological Association*) pode ser um indicador dos efei-

tos do anti-semitismo na academia.²¹ Durante a segunda guerra mundial, Herskovits trabalhou como conselheiro para o Departamento de Estado dos Estados Unidos a respeito da África, e posteriormente ministrou um curso de formação para diplomatas. Em 1948, fundou o Programa de Estudos Africanos na Universidade do Noroeste, com uma doação da Carnegie, e uma série de bolsas oferecidas por fundações tais como o SSRC, a própria Carnegie, a Rockefeller e a Fulbright permitiram a ele enviar estudantes de pós-graduação para a África ocidental. Isso não desviou sua atenção do negro do Novo Mundo; ele via a pesquisa na África como fundamental para os estudos da presença africana nas Américas, e publicou um panorama definidor do campo em 1951.²²

Ao longo de todo esse tempo, Herskovits patrulhava as fronteiras dos estudos sobre o “negro do Novo Mundo”, auxiliando aqueles que compartilhavam sua perspectiva teórica culturalista. Ele enviou alunos para Ortiz, Ramos, Price-Mars e outros, e colocou-os em contato uns com os outros, traçando uma linha divisória entre aqueles que ele considerava formados e aqueles que percebia serem “amadores”.²³ Por outro lado, ele buscava desautorizar aqueles que não partilhavam de seus pontos de vista ou que lhe pareciam estar tentando imiscuir-se no território de seu campo. Pro exemplo, W. E. B. du Bois (1868-1963) havia-se proposto, ainda em 1931, a editar uma “Enciclopédia do Negro”, mas Herskovits, preocupado com a possibilidade de envolvimento de ativistas e em consequência com ameaças à cientificidade do trabalho, engajou-se de forma secreta em uma campanha de cartas para minar o projeto, ainda que mantivesse boas relações com du Bois e houvesse utilizado a biblioteca particular deste para a pesquisa de sua tese de doutoramento.²⁴ King, assistente de Herskovits no estudo do NRC, candidatou-se a uma vaga como aluno de du Bois na Universidade de Atlanta, mas seu antigo professor escreveu uma carta extremamente crítica de suas habilidades, impedindo qualquer possibilidade de continuação de sua carreira acadêmica.²⁵ E Herskovits, apesar de ter inicialmente apoiado o trabalho de campo de Katherine Dunham (1909-) no Caribe, deixou de fazê-lo quando ela se iniciou na religião vodu; assim como desaconselhou os estudos produzidos por Hurston sobre a Jamaica e o Haiti.²⁶ Todos esses casos envolviam africanos-americanos, o que le-

vanta a questão de saber se Herskovits pensava que estudiosos negros não podiam ser objetivos o suficiente para praticar a Antropologia nas regiões das Américas com presença africana.²⁷ Mas os excluídos não eram apenas os negros. Junto com Ramos, Herskovits trabalhou para excluir Landes e suas perspectivas divergentes.²⁸ Ramos revisou o trabalho de Landes para o projeto de Myrdal em termos extremamente críticos.²⁹ Herskovits agiu com igual menosprezo.³⁰ Ainda que esses acontecimentos pudessem ser interpretados de maneira mais pessoal, como fez a própria Landes, o que estava realmente em jogo em tudo isso era a criação e a defesa de uma reserva acadêmica particular, o cerrar fileiras, o confronto acerca do significado.³¹ Em resumo, a imposição de uma ortodoxia.

Herskovits, os antropólogos brasileiros e a Antropologia do Brasil

Em muitos aspectos, a apresentação de Herskovits aos antropólogos brasileiros foi feita por seu amigo Rüdiger Bilden, aluno de Boas e colega de Gilberto Freyre (1900-1987). Bilden havia escrito sobre o Brasil ser um “laboratório da civilização” e havia endossado a ideologia nacionalista da “democracia racial”.³² Quando Donald Pierson (1900-1995) era um estudante de pós-graduação na Universidade de Chicago, em 1933, Bilden, então presidente do clube de Sociologia, pediu a Herskovits que proferisse uma palestra na universidade. Na ocasião, Pierson pediu a Herskovits que o orientasse em seus estudos sobre o negro no Brasil, dizendo que havia ficado “interessado na aparente ausência de preconceito nas relações entre portugueses e negros no Brasil”.³³ Mais tarde, Pierson forneceu a Herskovits traduções de resumos dos capítulos do livro de Raymundo Nina Rodrigues (1862-1906), “Os africanos no Brasil” (1932).³⁴ Freyre convidou Herskovits para participar do primeiro Congresso Afro-Brasileiro em 1934; ele enviou duas contribuições de material já publicado, mas não compareceu.³⁵ Foi Freyre quem sugeriu a Ramos que entrasse em contato com Herskovits.³⁶ Eles trocaram cartas e publicações, e houve influências mútuas em seus trabalhos, especialmente em relação ao conceito de “aculturação”.³⁷ Em 1937, Herskovits enviou para o segundo Congresso Afro-Brasileiro uma

contribuição já publicada em que utilizava elementos do trabalho de Ramos.³⁸ Herskovits ajudou Ramos a obter uma bolsa para viajar aos Estados Unidos e proferir uma conferência na Universidade do Estado da Louisiana, e eles finalmente se conheceram quando Ramos foi à Universidade do Noroeste para participar, junto com Herskovits, em uma palestra sobre “O problema da raça no Brasil e nos Estados Unidos”.³⁹ Herskovits realizou trabalho de campo na Bahia entre 1941 e 1942, tendo recebido ofertas de auxílio por parte de Pierson e Charles Wagley (1913-1991) antes de sua viagem.⁴⁰ Seu trabalho na Bahia foi central para seu debate com Frazier sobre o papel dos “africanismos” na família afro-americana.⁴¹ Ele fez uma série de contatos antropológicos em diversas conferências e formou três antropólogos brasileiros na Universidade do Noroeste: Octavio da Costa Eduardo (19XX-) fez seu mestrado em 1943 e seu doutorado em 1945, René Ribeiro (1914-1990) fez seu mestrado em 1949, e Ruy Galvão de Andrade Coelho (19XX-19XX) obteve seu doutorado em 1955.⁴²

Herskovits e o Projeto UNESCO no Brasil

Nos estudos sobre o Projeto UNESCO no Brasil, o foco não costuma ser posto diretamente sobre Herskovits talvez porque ele oficialmente não fizesse parte do projeto.⁴³ Mas ele exerceu grande influência no curso das investigações, tanto direta quanto indiretamente. Herskovits era freqüentemente consultado pela burocracia da UNESCO e seus associados. Em 1947, por exemplo, a UNESCO pediu-lhe que contribuísse para o rascunho de sua declaração sobre os Direitos do Homem.⁴⁴ Ele foi também consultado para montar a equipe de um projeto educacional no vale Marbial, no Haiti. Herskovits sugeriu o nome de alguns estudiosos que poderiam trabalhar no projeto, que terminou sendo dirigido por Métraux e incluiu sua esposa, Rhoda Bubendey Métraux (1914-), entre outros.⁴⁵ Herskovits foi consultado quando da fundação do *Hylean Amazon Institute*, que pretendia promover investigações em uma série de campos, das condições ecológicas às necessidades educacionais das populações indígenas; Herskovits sugeriu que os levantamentos etnológicos fossem ampliados para incluir gru-

pos de negros e suas relações com os brancos na região.⁴⁶ A UNESCO também pediu que ele indicasse um antropólogo para o projeto. Herskovits sugeriu Ralph Beals (1901-1985) e, quando Beals não pôde aceitar o posto, Octavio Eduardo como alternativa.⁴⁷ Herskovits foi ainda consultado acerca da famosa “Declaração sobre Raça” da UNESCO.⁴⁸ Mas, conquanto fosse o editor do *American Anthropologist*, ele não discutiu a declaração, como fez o periódico britânico *Man*.⁴⁹

Para o Projeto UNESCO no Brasil, Herskovits foi consultado por uma série de funcionários. Kleinberg pediu sua orientação acerca das declarações feitas por antropólogos brasileiros e de outras partes do mundo sobre o tema da “raça”.⁵⁰ Ramos, então chefe do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, contou a Herskovits em 1949 sobre a formação de um comitê sobre raça, mas não nomeou aqueles que ele havia escolhido para integrá-lo. Disse ainda que desejava criar uma divisão permanente dedicada ao “estudo dos povos atrasados de nosso mundo, para quem os benefícios da UNESCO ainda não estão disponíveis”, bem como um programa de Estudos Africanos, envolvendo uma colaboração entre a Universidade do Noroeste e o Museu do Homem de Paris. Herskovits ficou satisfeito, e buscou, por meio de Ramos, obter um financiamento da UNESCO para o Programa de Estudos Africanos.⁵¹ Propôs também que o comitê sobre o negro do ACLS fosse utilizado para estabelecer um programa de projetos de pesquisa nas regiões das Américas com presença africana.⁵²

Ramos morreu em outubro de 1949, e, em abril do ano seguinte, Métraux era o chefe de uma recém-criada Divisão para o Estudo de Problemas Raciais na UNESCO. Métraux advogava para a Antropologia um papel chave nos projetos da UNESCO, e Herskovits publicou seu curto relatório a esse respeito no *American Anthropologist*.⁵³ Ramos não havia escolhido Herskovits para participar em sua equipe de pesquisa, e Métraux também escolheu não incluí-lo diretamente no projeto. As posições de Herskovits eram representadas por Ribeiro, que pesquisou, para o projeto, o papel da religião nas relações raciais no Recife após Freyre ter requisitado a inclusão de seu Instituto Joaquim Nabuco.⁵⁴ E Herskovits teve uma influência direta ao sugerir o nome de seu aluno Coelho, em oposição ao do antropólogo africano-americano

St. Clair Drake (1911-1990), que havia participado do estudo de Myrdal.⁵⁵ Métraux afirmou a Herskovits que, tão logo os planos do projeto estivessem delineados, ele enviaria o planejamento da pesquisa do projeto brasileiro, que havia sido escrito por Kleinberg e Coelho, para que Herskovits fizesse comentários e críticas, adendando: “afinal, você é o ‘grande ancião’ neste campo”.⁵⁶

Talvez a questão devesse ser: por que Herskovits não esteve mais diretamente envolvido no projeto? Fazer essa pergunta evita uma espécie de teleologia muito freqüente na História da Ciência, e confere importância à atuação dos atores históricos. Herskovits certamente via as “relações raciais” como parte integrante de sua especialidade teórica. De 1929 a 1933 ele revisou o estado das “relações raciais” no *American Journal of Sociology*.⁵⁷ E ele era simpático ao argumento da “democracia racial”, que claramente animava o projeto da perspectiva de Ramos e Métraux.⁵⁸ Já desde 1925 ele comparava a situação brasileira com a “color line” nos Estados Unidos, escrevendo que “não há um problema racial no Brasil”, mantendo-se certamente em termos amigáveis tanto com Ramos quanto com Métraux.⁵⁹ Ao que tudo indica um amigo e colega devotado, Métraux relatou as dificuldades que estava enfrentando com a editora Payot na tradução francesa do manual escrito por Herskovits, *Man and his Works*.⁶⁰ Ele e Claude Lévi-Strauss (1908-) procuraram tradutores e a seguir revisaram as traduções apesar do crescente volume de pressões no trabalho — Métraux afirmou que havia “devotado ao livro cada hora vaga em muitas semanas”, e que lamentava “poder dedicar ao seu texto apenas algumas horas durante as noites, a maior parte das vezes na cama”.⁶¹

Uma evolução no pensamento tanto de Ramos quanto de Métraux pode ser observada. Ramos combateu cada vez mais abertamente o racismo durante a guerra, e passou a advogar uma perspectiva da Ciência Social aplicada, da mesma forma que Métraux, após seus poucos anos na UNESCO.⁶² Métraux escreveu a Herskovits dizendo que esperava vê-lo reconhecer que o projeto do vale Marbial, no Haiti, “representa também uma contribuição válida à ciência que você criou”.⁶³ A reação de Herskovits a esse trabalho talvez demonstre as diferenças emergentes entre Herskovits e a Ciência Social orientada para a elaboração de políticas públicas exercitada na UNESCO. Métraux estava respondendo ao

artigo que Herskovits escrevera em 1951, “*The present status and needs of Afroamerican research*”, ansiando pelo reconhecimento de sua contribuição à Antropologia Afro-Americana por parte daquele que havia conseguido definir os termos e maneiras de ver o campo — aquele que havia “criado” a “ciência”. Herskovits respondeu que quando “descobertas científicas” do estudo estivessem disponíveis ele seria “o primeiro a reconhecer sua contribuição”. E continuou: “eu realmente penso, entretanto, como você sabe, que há uma diferença entre a pesquisa que é encampada com o propósito de corrigir uma dada situação e a pesquisa que é levada a efeito com o objetivo de estender as fronteiras do conhecimento”.⁶⁴ Métraux retrucou dizendo: “Meu caro Melville, (...) no Haiti, durante os dois anos que passei no vale Marbial, eu sentia querer fazer um trabalho *científico*, e nunca permiti a mim mesmo nem a meus colaboradores que fôssemos influenciados pelo fato de que o resultado de nosso trabalho poderia ter aplicações práticas. Sou em primeiro lugar um cientista, e nunca levarei adiante uma pesquisa que seja apenas a base para um programa prático”.⁶⁵ Mais tarde, Herskovits abrandou sua posição, dizendo que estava ansioso por discutir com Métraux “a questão da pesquisa prática *versus* a pesquisa não-aplicada”, afirmando ironicamente “Com certeza não sou homem de duelar acerca de uma classificação”. E quando ele recebeu o livro sobre Marbial disse: “é um trabalho refinado, e será um ponto de referência básico para todos os futuros estudos sobre a economia do campesinato haitiano”.⁶⁶

Finalmente, em 1951, Alva Myrdal (1902-1986) foi apontada chefe do Departamento de Ciência Social da UNESCO. Embora pessoalmente em bons termos com Herskovits — ele e sua esposa haviam-se oferecido para cuidar das crianças dos Myrdal quando Gunnar e Alva tiveram de voltar para a Suécia após a eclosão da segunda guerra mundial — é possível que, dados o seu ativismo e a sua nova posição institucional, esse desenvolvimento não tenha trabalhado a favor de Herskovits. De qualquer maneira, o projeto já havia começado com um pelotão de frente de distintos investigadores.

Conclusões: instituições e a prática intelectual

Gostaria de concluir apresentado três argumentos.

Em primeiro lugar, espero que essa abordagem das instituições acadêmicas no âmbito da Antropologia seja uma abordagem que se recomende por si só. Considerações sobre estruturas institucionais encontraram seu caminho no universo das histórias da Antropologia anglo-norte-americana. Por exemplo, argumenta-se atualmente que o estabelecimento do método de trabalho de campo por Bronislaw Malinowski (1884-1942) como uma estratégia metodológica fundante deve-se mais aos esforços organizativos e empreendedorísticos de Malinowski em assegurar financiamento do que simplesmente ao poder de suas idéias.⁶⁷ E quando as interpretações da religião navajo feitas por Gladys Reichard (1893-1955) contrastaram com as defendidas pelo aluno de Boas, A. L. Kroeber (1876-1960), Kroeber contou com mais recursos institucionais para colocar seus pontos de vista em circulação — uma diferença ligada, reconhecidamente, às desigualdades de gênero. Kroeber ensinava na Harvard, onde havia um programa de Antropologia reconhecido, assim como os recursos para apoiar projetos extensivos de formação de pós-graduados, de modo que Kroeber foi capaz de instituir suas interpretações e Reichard não.⁶⁸

Em segundo lugar, a tarefa de compreender as instituições científicas, entretanto, requer que uma série de diferentes abordagens teóricas seja utilizada ao mesmo tempo. Para o projeto UNESCO, precisamos entender o papel das organizações internacionais no contexto da guerra fria, conforme sugeriu Stolcke.⁶⁹ E precisamos também ser capazes de entender a interação das agendas políticas nacionais e internacionais, tais como aquelas das elites da Bahia e do Brasil e seu interesse no projeto, com o funcionamento das instituições acadêmicas concebidas como campos de competição e hierarquia. Nos Estados Unidos, a história da Antropologia tem-se preocupado com um “historicismo” que professa ser ateorético.⁷⁰ Isso implica um relativismo axiológico. Ao mesmo tempo, a História da Antropologia anglo-norte-americana tem também enfocado primariamente os desenvolvimentos nos Estados Unidos e na Europa. Mas, claramente, para compreender até mesmo o desenvolvi-

mento da Antropologia norte-americana, a exemplo do trabalho de Herskovits, precisamos entender suas conexões transnacionais na forma do que tenho chamado de uma “formação social intelectual”.⁷¹ A História da Antropologia no Brasil é muito mais forte no que respeita a isso, incluindo o trabalho de Florestan Fernandes, e mais recentemente, especialmente os trabalhos de Mariza Corrêa, Olívia Maria Gomes da Cunha, Mariza Peirano e Marcos Chor Maio, entre outros, e de forma mais geral o de Sérgio Miceli.⁷²

E, finalmente, deveríamos lembrar que reflexões críticas sobre a Ciência Social, mesmo sobre a Ciência Social do projeto UNESCO, não precisam renegar uma crença no papel das Ciências Sociais na emancipação humana. Na verdade, essa deveria ser a norma primeira com a qual devemos nos comprometer em nossa própria praxis intelectual.

Notas

* Professor da University of South Florida. Tradução Fábio Baqueiro.

¹ Por exemplo, Bruno Latour e Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts* (Beverly Hills: Sage, 1979), e Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993); Karin Knorr-Cetina, *The Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science* (New York: Pergamon Press, 1981), e *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

² Por exemplo, Pierre Bourdieu, “The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason,” *Social Science Information* 14(6) (1975), 19-47, e “The Peculiar History of Scientific Reason,” *Sociological Forum* 6(1) (1991), 3-26.

³ Sobre a carreira de Herskovits, ver Walter A. Jackson, “Melville Herskovits and the Search for Afro-American Culture,” in George W. Stocking, Jr., ed., *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality* (Madison: University of Wisconsin Press, 1986), 95-126; Robert Baron, “Africa in the Americas: Melville J. Herskovits’ Folkloristic and Anthropological Scholarship,” tese de doutorado, Universidade da Pennsylvania, 1994; Jerry B. Gershenhorn, “Melville J. Herskovits and the Racial Politics of Knowledge,” tese de doutorado, Universidade da Carolina do Norte em Chapel Hill, 2000; e George Eaton Simpson, *Melville J. Herskovits* (New York: Columbia University Press, 1973).

⁴ Ver Elazar Barkan, *The Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race in Britain and the United States Between the World Wars* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 111-114; Thomas C. Patterson, *A Social History of*

Anthropology in the United States (Oxford: Berg, 2001), 55-64; e George W. Stocking, Jr., *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology* (New York: The Free Press, 1968) 270-307.

⁵ Por exemplo, Vernon J. Williams, Jr., *Rethinking Race: Franz Boas and his Contemporaries* (Lexington: University Press of Kentucky, 1996), 1-36.

⁶ Herskovits, *The American Negro: A Study in Racial Crossing* (New York: Alfred A. Knopf, 1928), e *The Anthropometry of the American Negro* (New York: Columbia University Press, 1930).

⁷ Para o Brasil, ver, por exemplo, Thomas E. Skidmore, *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought* (Durham: Duke University Press, 1993 [1974]).

⁸ Franz Boas, "The Problem of the American Negro," *Yale Review* 10(1) (1921), 395.

⁹ Por exemplo, Herskovits, "The Negro in the New World: The Statement of a Problem," *American Anthropologist* 32(1) (1930), 145-155, "On the Provenience of New World Negroes," *Social Forces* 12(2) (1933), 247-262, "African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief," *American Anthropologist* 39(4) (1937), 635-643, "Some Next Steps in the Study of Negro Folklore," *Journal of American Folklore* 56(219) (1943), 1-7, e "The Present Status and Needs of Afroamerican Research," *Journal of Negro History* 36(2) (1951), 123-147.

¹⁰ Ver Kevin A. Yelvington, "The Invention of Africa in Latin America and the Caribbean: Political Discourse and Anthropological Praxis, 1920-1940," in Yelvington, ed., *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora* (Santa Fe: School of American Research Press, no prelo //já saiu???). Cf. Yelvington, "The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions," *Annual Review of Anthropology* 30 (2001), 227-260.

¹¹ Ver, por exemplo, Jane F. Collier, "The Waxing and Waning of 'Subfields' in North American Sociocultural Anthropology," in Akhil Gupta and James Ferguson, eds., *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science* (Berkeley: University of California Press, 1997), 117-130.

¹² Walter A. Jackson, *Gunnar Myrdal and America's Conscience: Social Engineering and Racial Liberalism, 1938-1987* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990), 26-31.

¹³ Gunnar Myrdal, et al., *An American Dilemma* (New York: Harper & Brothers, 1944).

¹⁴ Entrevista, 10/03/1999.

¹⁵ Herskovits, *The Myth of the Negro Past* (New York: Harper & Brothers, 1941).

¹⁶ Robert L. Harris, Jr., "Segregation and Scholarship: The American Council of Learned Societies' Committee on Negro Studies, 1941-1950," *Journal of Black Studies* 12(3) (1982), 315-331. Cf. Olívia Maria Gomes da Cunha, "The Apprentice Tourist Revisited: Travel, Ethnography, and the Nation in the Writings of Rómulo Lachatañeré and Arthur Ramos," a ser publicado em *Contours*. // já saiu???

¹⁷ Arthur Ramos, *O negro brasileiro: ethnographia, religiosa e psychanalyse* (Rio de

Janeiro: Civilização brasileira, 1934); Ramos, *The Negro in Brazil*. (Washington, DC: The Associated Publishers, 1939).

¹⁸ Por exemplo, Herskovits, "Applied Anthropology and the American Anthropologists," *Science* 83(2149) (1936), 215-222. Cf. Yelvington, "An Interview with Alvin W. Wolfe," *Practicing Anthropology* 25(4) (2003), especialmente 42-43.

¹⁹ Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, 32.

²⁰ Herskovits, org., *International Directory of Anthropologists*. 3d ed. (Washington, D.C.: Division of Anthropology and Psychology, National Research Council, 1950).

²¹ Simpson, *Melville J. Herskovits*, 5.

²² Por exemplo, Herskovits, "The Contribution of Afroamerican Studies to Africanist Research," *American Anthropologist* 50(1) (1948), 1-10; "The Significance of West Africa for Negro Research," *Journal of Negro History* 21(1) (1936), 15-30; "The Present Status and Needs of Afroamerican Research".

²³ Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, 6-7.

²⁴ Herskovits Papers, Northwestern University, Evanston, IL, USA (doravante HP), Box 7 "Encyclopedia of the Negro".

²⁵ HP, Box 7 Herskovits-Du Bois, 05/06/1935. Sobre King, ver Ira E. Harrison, "Louis Eugene King, the Anthropologist Who Never Was," in Ira E. Harrison and Faye V. Harrison, eds., *African-American Pioneers in Anthropology* (Urbana: University of Illinois Press, 1999), 70-84.

²⁶ Ver Joyce Aschenbrenner, *Katherine Dunham: Dancing a Life* (Urbana: University of Illinois Press, 2002); e Kate Ramsey, "Melville Herskovits, Katherine Dunham, and the Politics of African Diasporic Dance Anthropology," in Lisa Doolittle e Anne Flynn, eds., *Dancing Bodies, Living Histories: New Writings About Dance and Culture* (Banff, Alberta: Banff Centre Press, 2000), 196-216.

²⁷ Pelo menos uma antropóloga africana-americana formada por, Johnnetta Betsch Cole (1936-), parecia pensar ser este o caso. Ver Yelvington, "An Interview with Johnnetta Betsch Cole," *Current Anthropology* 44(2) (2003), 275-289.

²⁸ Ver Sally Cole, *Ruth Landes: A Life in Anthropology* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2003); Mariza Corrêa, "O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira," *Etnográfica* 4(2) (2000), 233-265; Mark Alan Healey, "'The Sweet Matriarchy of Bahia'" Ruth Landes' Ethnography of Race and Gender," *Dispositio/n* 23(50) (1998), 87-116; Cf. Yelvington, "The Invention of Africa in Latin America and the Caribbean."

²⁹ HP, Box 19, Ramos-Herskovits, 14/03/1940, com cópia do relatório para a Carnegie Corporation.

³⁰ Além das críticas endereçadas à equipe da Carnegie e a Myrdal, muitos anos mais tarde Herskovits escreveu uma resenha extremamente crítica do livro de Landes, *City of Women*. Ver Herskovits, Resenha de *City of Women* de Ruth Landes, *American Anthropologist* 50(1) (1948), 123-125.

³¹ Ruth Landes, "A Woman Anthropologist in Brazil," in Peggy Golde, ed., *Women*

in the Field (Chicago: Aldine, 1970), 119-142.

³² Rüdiger Bilden, "Brazil, a Laboratory of Civilization," *The Nation* 128 (3315) (1929), 71-74.

³³ HP, Box 18, Pierson-Herskovits, 10/05/1934.

³⁴ Raymundo Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932); ver HP, Box 18, Pierson-Herskovits, 28/08/1934.

³⁵ Herskovits, "Procedências dos negros do Novo Mundo," in *Estudos afro-brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso afro-brasileiro reunido no Recife em 1934*. tomo I (Rio de Janeiro: Ariel, 1935-37), 195-197, um resumo de "On the Provenience of New World Negroes," *Social Forces* 12(2) (1933), 247-262, e "A arte de bronze do panna em Dahome // verificar título em português," in *Estudos afro-brasileiros*, tomo II, 227-235, tradução de Herskovits e Frances S. Herskovits, "The Art of Dahomey I: Brass-Casting and Applique Cloths," *American Magazine of Art* 27(2) (1934), 67-76.

³⁶ HP, Box 7, Freyre-Herskovits, 01/11/1935.

³⁷ Olívia Maria Gomes da Cunha, "Sua alma em sua palma: identificando a 'raça' e inventando a nação," in Dulce Chaves Pandolfi, ed., *Repensando o Estado Novo* (Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999), 257-288; cf. Mariza Corrêa, *As ilusões da liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil* (São Paulo: Editora da Universidade de São Francisco, 1998), Luitgarde Oliveira Cavalcante Barros, *Arthur Ramos e as dinâmicas sociais de seu tempo* (Maceió, Alagoas: Editora da Universidade Federal de Alagoas, 2000); e Antonio Sapucaia, ed., *Relembrando Arthur Ramos* (Maceió: Editora da Universidade Federal de Alagoas, 2003).

³⁸ "Deuses Africanos e Santos Católicos nas Crenças do Negro do Novo Mundo," in *O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso afro-brasileiro (Bahia)* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940), tradução de "African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief," *American Anthropologist* 39(4) (1937), 635-643.

³⁹ Ver *Daily Northwestern*, 11/02/1941, 1, e 18/02/1941, 1, 5.

⁴⁰ Para relatos de suas atividades no Brasil, ver Herskovits, *Pesquisas etnológicas na Bahia*. (Salvador: Publicações do Museu da Bahia, 1943) e "Tradições e modos de vida dos africanos na Baía", *Pensamento da América* 28/11/1943, 147-148, 159; ver a correspondência em HP, Box 4.

⁴¹ E. Franklin Frazier, "The Negro Family in Bahia, Brazil," *American Sociological Review* 7(4) (1942), 465-478; Herskovits, "The Negro in Bahia, Brazil: A Problem in Method," *American Sociological Review* 8(4) (1943), 394-402; e Frazier, "Rejoinder," *American Sociological Review* 8(4) (1943), 402-404.

⁴² Octavio da Costa Eduardo, "West African Religion: Its Nature and Role", dissertação de mestrado, Universidade do Noroeste, 1943, e "The Negro in Northeast Brazil: A Study in Acculturation", tese de doutorado, Universidade do Noroeste, 1945; René Ribeiro, "The Afrobrasilian Cult-Groups of Recife – A

Study in Social Adjustment”, dissertação de mestrado, Universidade do Noroeste, 1949; e Ruy Galvão de Andrade Coelho, “The Black Carib of Honduras, A Study in Acculturation”, tese de doutorado, Universidade do Noroeste, 1955.

⁴³ Por exemplo, Marcos Chor Maio, “A história do Projeto UNESCO: Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil”, tese de doutorado, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, “O Brasil no concerto das nações: a luta contra o racismo nos primórdios da UNESCO,” *História, Ciências, Saúde: Manguinhos* 5(2) (1998), 365-413, “Tempo controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO,” *Tempo Social* 11(1) (1999), 111-136; e Verena Stolcke, “Brasil: una nación vista a través del cristal de la ‘raza’”, *Revista de Cultura Brasileña* 1 (1998), 51-66.

⁴⁴ HP, Box 41, McKeon-Herskovits, 07/04/1947; Herskovits-Havet, 29/04/1947.

⁴⁵ HP, Box 41, Bowers-Herskovits, 25/07/1947; Herskovits-Laves, 31/07/1947; Herskovits-Bowers, 04/08/1947; Bowers-Herskovits, 08/03/1948; Herskovits-Bowers, 02/04/1948; Bowers-Herskovits, 05/05/1948; Alfred Métraux, et al., *L’homme et la terre dans la vallée de Marbial, Haïti* (Paris: Unesco, 1951).

⁴⁶ HP, Box 41, Corner-Herskovits, 22/07/1947; Herskovits-Corner, 30/07/1947.

⁴⁷ HP, Box 41, Herskovits-Bowers, 21/05/1948; Herskovits-Foster, 25/05/1948; Herskovits-Bowers, 02/06/1948.

⁴⁸ HP, Box 54, Herskovits-Métraux, 02/10/1950.

⁴⁹ Ver várias edições de *Man* entre novembro de 1951 e junho de 1952.

⁵⁰ HP, Box 46, Kleinberg-Herskovits, 02/06/1949.

⁵¹ HP, Box 50, Ramos-Herskovits, 30/08/1949; Herskovits-Ramos, 16/09/1949; Ramos-Herskovits, 03/10/1949.

⁵² HP, Box 50, Herskovits-Ramos, 13/10/1949.

⁵³ Métraux, “UNESCO and Anthropology,” *American Anthropologist* 53(2) (1951), 294-300.

⁵⁴ Maio, “Tempo controverso”.

⁵⁵ HP, Box 50, Métraux-Herskovits, 24/05/1950; Herskovits-Métraux, 01/06/1950; Box 54, Herskovits-Métraux, 02/10/1950. Mas por volta de 1952 Coelho havia deixado a UNESCO. Métraux escreveu a Herskovits: “foi certamente uma decisão sábia da parte dele, já que ele agora parece estar mais feliz e trabalhando novamente com prazer”, e refletia: “a vida burocrática não é adequada a todos os temperamentos e Ruy Coelho não é o único a sentir nostalgia de sua vida acadêmica...” HP, Box 58, Métraux-Herskovits, 19/02/1952.

⁵⁶ HP, Box 54, Métraux-Herskovits, 21/09/1950.

⁵⁷ Herskovits, “Race Relations,” *American Journal of Sociology* 34(6) (1929), 1129-1139, “Race Relations,” *American Journal of Sociology* 35(6) (1930), 1052-1062, “Race Relations,” *American Journal of Sociology* 37(6) (1932), 976-982, and “Race Relations,” *American Journal of Sociology* 38(6) (1933), 913-921.

⁵⁸ Métraux, “UNESCO and the Racial Problem,” *International Social Science Bulletin* 2(3) (1950), 384-390.

- ⁵⁹ Herskovits, "The Color Line," *American Mercury* 6(22) (1925), 208.
- ⁶⁰ Melville J Herskovits, *Man and his Works: The Science of Cultural Anthropology* (New York: Alfred A. Knopf, 1948).
- ⁶¹ HP, Box 50, Métraux-Herskovits, 24/05/1950; Herskovits-Métraux, 01/06/1950; Box 54, Métraux-Herskovits, 21/09/1950; Métraux-Herskovits, 07/11/1950; Métraux-Herskovits, 29/01/1951; Métraux-Herskovits, 05/07/1951; Métraux-Herskovits, 10/08/1951; Box 58, Herskovits-Métraux, 16/10/1951. Ver Melville J Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*. (Paris: Payot, 1952).
- ⁶² Por exemplo, ver Ramos, *Guerra e relações de raça* (Rio de Janeiro: Departamento Editorial da União Nacional dos Estudantes, 1943), e *As ciências sociais e os problemas de após-guerra* (Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1944).
- ⁶³ HP, Box 54, Métraux-Herskovits, 05/07/1951.
- ⁶⁴ HP, Box 54, Herskovits-Métraux, 17/07/1951.
- ⁶⁵ HP, Box 54, Métraux-Herskovits, 10/08/1951.
- ⁶⁶ HP, Box 54, Herskovits-Métraux, 04/09/1951; Box 58, Herskovits-Métraux, 02/01/1952.
- ⁶⁷ Ver Henrika Kuklick, *The Savage Within: The Social History of British Anthropology, 1885-1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); George W. Stocking, Jr., *After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1951* (Madison: University of Wisconsin Press, 1995); e Joan Vincent, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends* (Tucson: University of Arizona Press, 1990).
- ⁶⁸ Deborah Gordon, "The Politics of Ethnographic Authority: Race and Writing in the Ethnography of Margaret Mead and Zora Neale Hurston," in Marc Manganaro, ed., *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 148-149.
- ⁶⁹ Stolcke, "Brasil," 53-54.
- ⁷⁰ Ver Yelvington, "A Historian Among the Anthropologists," *American Anthropologist* 105 (2) (2003), 367-371.
- ⁷¹ Yelvington, "The Invention of Africa in Latin America and the Caribbean".
- ⁷² Florestan Fernandes, *A Etnologia e a Sociologia no Brasil: ensaios sobre aspectos da formação e do desenvolvimento das Ciências Sociais na sociedade brasileira* (São Paulo: Editora Anhambi, 1958); Mariza Corrêa, *Antropólogas e Antropologia* (Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2003), *As ilusões da liberdade, História da Antropologia no Brasil (1930-1960)* (Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1987), e "Traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60," *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 6(3) (1988), 79-98, entre outros trabalhos; Olívia Maria Gomes da Cunha, *Intenção e gesto: pessoa, cor e a produção cotidiana da (in)diferença no Rio de Janeiro, 1927-1942* (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2002); Mariza G. S. Peirano, "The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case," tese de doutorado, Universidade de Harvard, 1981; Sérgio Miceli, *Intelectuais e classe dirigente no Brasil, 1920-1945* (São Paulo: Difel, 1979), *Intelectuais à brasileira* (São Paulo:

Companhia das Letras, 2001), Miceli, org., História das ciências sociais no Brasil (São Paulo: IDESP/Vértice/FINER, 1989), Miceli, org., *Temas e problemas da pesquisa em Ciências Sociais* (São Paulo: Editora Sumaré, 1992), e Miceli, org., *O que ler na Ciência Social brasileira: 1970-1995* (São Paulo: Editora Sumaré, 1999).

Verger e o Projeto UNESCO

Angela Lühning*

Nosso tema é a participação do fotógrafo francês Pierre Fatumbi Verger no Projeto Unesco. Verger, nascido em 1902, chegou como fotógrafo da Revista *O Cruzeiro* em 1946 em Salvador, desenvolvendo a partir dos anos 50, sempre com mais profundidade uma atuação de pesquisador, reatando os laços com a África (Ocidental) em inúmeras viagens entre «as bordas» do Atlântico Negro. Foi amigo de Alfred Métraux, Roger Bastide, entre outros, e interlocutor e colega de muitas outras pessoas. Ele veio a falecer em 1996 em Salvador.

Em relação a sua participação no projeto UNESCO, assunto principal dessa abordagem, poderíamos perguntar, se Verger tem sido apenas: um fotógrafo de pesquisa, um acompanhante eventual, ou mais do que isso: um colaborador atuante.

No seu arquivo fotográfico de cerca de 62.000 negativos, hoje guardados no acervo da Fundação Pierre Verger, encontra-se também um certo número de fotos da época e dos lugares da realização do projeto. Pensando na idéia da reconstrução do projeto, mencionada no subtítulo do título geral deste encontro, poderia me limitar a mostrar algumas fotos de valor historiográfico, dentro de uma busca por compreensão da época, fotos dos protagonistas e participantes da pesquisa, vendo a documentação de Verger sob este ângulo, ou então fazer uma análise estética-contextual das fotos em si.

Aparentemente apenas uma pequena parte das fotos realizadas durante o período, e documentando os diversos contextos pesquisados durante o projeto, foi publicada. No livro de Thales *Les élites de couleur* encontramos 12 fotos (do contexto soteropolitano), no livro de Wagley *Race and Class* constam 6, além de 14 no *Unesco Courier* de 1952 e mais outras 9 em um artigo de Thales de Azevedo de 1954, como consequência de um contato mais constante com Verger depois do período de colaboração durante o Projeto da UNESCO.

Mas será que a presença de Verger se resume a uma função «ilustrativa» ou não seria também formadora, de interlocutor, especialmente com seu grande amigo Métraux, por Verger considerado o seu quase gêmeo, já que os dois nasceram com poucas horas de diferença?

Qual seria o melhor ângulo para analisarmos a presença e participação de Verger neste projeto: em relação ao produto gerado, as fotos, em relação aos contatos e a interlocução com as pessoas envolvidas nas pesquisas ou em relação às possíveis consequências desta sua participação para ele mesmo e para os demais?

O que apresentarei em seguida é uma contribuição preliminar sobre a participação de Pierre Verger no projeto UNESCO, partindo de fragmentos de informações oriundos de anotações pessoais de Verger ou colhidos em conversas com ele, além da confrontação destas informações com as já publicadas na correspondência Verger- Métraux e outras fontes. Desta forma tenta-se trazer novas luzes em relação ao papel do fotógrafo no acompanhamento visual das diversas pesquisas realizadas na época, além de abordar, em especial, o contato com seu amigo Alfréd Métraux referentes às questões cruciais do tema geral da pesquisa e os seus desdobramentos para a interpretação do observado e a lenta construção de uma nova percepção da antropologia.

Trata-se, portanto, de um olhar particular a partir de fragmentos diversos. Espera-se que, a partir da confrontação dos dados aqui levantados com outras informações apresentadas durante o encontro, será possível ganhar a base para novas interpretações do projeto UNESCO.

* * * *

Em conversas pessoais, quando ele lembrava da época, Verger falava dos 4 pesquisadores: Charles Wagley (Chuck), casado com uma brasileira e que veio com a esposa, Harry William Hutchinson (Bill), que, segundo Verger, durante a sua estadia realizou também algum trabalho em um hospital psiquiátrico, e também veio a se casar com uma brasileira, Carmelita Junqueira; Marvin Harris e Ben Zimmerman.

Aparecem nas suas anotações pessoais com mais frequência os nomes de Wagley e de Bill Hutchinson, e eventualmente Marvin Harris, enquanto o nome de Ben Zimmerman praticamente só aparece nos momentos das viagens ao campo. Já o de Thales de Azevedo como uma das pessoas principais responsáveis pelo acompanhamento do projeto, inicialmente não aparece, mais ganha depois uma certa constância. Métraux, obviamente é contraponto de suas anotações da época, além de ser provavelmente o responsável pela participação de Verger no Projeto.

Qual era o universo de atuação e referência de Verger nesta época? Devemos ver a participação de Verger dentro das atividades desenvolvidas por ele na época da sua participação no projeto:

Após sua chegada na Bahia em 5 de agosto de 1946, Verger mergulhou no universo cultural de Salvador, de Recife e do Nordeste em geral, transformando as suas impressões e vivências sucessivamente em um certo número de reportagens para *O Cruzeiro*, muitas vezes em colaboração com o jornalista baiano Odorico Tavares. Até 1950 foram preparadas cerca de 70 reportagens, destas umas 35 publicadas.

Em meados de 1948, Verger e seu amigo Métraux realizaram uma viagem ao Surinam, via Belém do Pará, e de lá seguindo para o Haiti. Enquanto Métraux ficou por lá, Verger voltou ao Brasil e intensificou as suas pesquisas sobre o candomblé, seguindo no final de 1948 para a África onde ficou por cerca de um ano e, depois de uns meses na França, voltou somente no final de maio de 1950 à Bahia.

Podemos afirmar que Verger nestes anos tinha realizado as suas primeiras pesquisas de campo, talvez ainda sem se dar conta deste fato, aos poucos absorvendo as informações colhidas na África e no Caribe depois do retorno ao Brasil, embora certamente tenha prevalecido a sua visão de fotógrafo observador e etnográfico. Somente aos poucos as suas

diversas observações visuais se adensam e serão complementadas por anotações e notas e, finalmente, pesquisas, fazendo com que Verger tenha se transformado no historiador e estudioso das religiões que vem a ser depois, intensificando aos poucos a sua produção escrita. Estas primeiras pesquisas, realizadas a partir do final dos anos 40, alimentaram alguns artigos para *O Cruzeiro* sobre a questão dos africanos libertos e retornados para a África, elaborados em parceria com Gilberto Freyre que recebeu os dados pesquisados por Verger para elaborar os textos a serem publicados ainda em 1951.¹

Durante a já mencionada viagem à África em 1949, Verger e Métraux não trocaram cartas. Quando Verger retoma o contato epistolar em julho de 1950, na sua primeira carta da Bahia já menciona os contatos com Charles Wagley. Portanto não sabemos como foi o seu primeiro contato com o projeto, mas provavelmente tem se dado por Métraux ou, pelo menos, por seu intermédio. Pelas correspondências trocadas entre ambos sabemos que Métraux ficou muito impressionado com as fotos de Verger que realizou no contexto afro-brasileiro, incluindo-as nas suas pesquisas como fonte de informação, comparação e inspiração, tendo experimentado o impacto que as fotos de Verger causaram nos seus colaboradores, fazendo com que certamente tivesse se empenhado não somente na divulgação do trabalho de Verger para publicação, mas tenha se convencido de sua importância como elemento fundamental na realização de pesquisas.³

Poderíamos perguntar de que forma Verger se integrou com os membros do projeto? Quais foram as idas ao campo, para acompanhar as pesquisas em desenvolvimento ou quais as viagens com membros da equipe para outros lugares?

Resumimos aqui as informações encontradas sobre as viagens para:

Bom Jesus da Lapa em Agosto 1950, portanto bem no início do período: ida de avião, pelo que nos consta com Bill, Wagley e Thales. Além de conhecerem o São Francisco e os lugares de devoção e peregrinação, visitam um hospital onde serão tiradas muitas fotos. Mesmo assim, a viagem aparentemente não se relaciona com as pesquisas em si.

Logo em seguida Verger menciona pequenas incursões pelo **Recôncavo, Candeias, Cachoeira, Muritiba**, embora sem confirmação da companhia dos colegas do projeto.

Monte Santo, em Novembro/dezembro, com Métraux, e com Bill Hutchingson, Marvin Harris e Carmelita Junqueira, via São Sebastião, Alagoinhas, Cipó, Mirandela, Tucano, Euclides da Cunha, encontrando com Ben Zimmerman em Monte Santo.

São Francisco do Conde em abril de 1951 (4/4) Somente com Bill, embora não existam fotos no acervo da FPV.

Rio de Contas, via Jequie, Vitória, Brumado do Livramento, 31/5 a 5/6 de carro com Thales e outras pessoas, encontrando com Marvin Harris.

* * * *

Poderíamos perguntar qual foi o nível de troca de informações sobre o projeto na correspondência entre os amigos? Nas suas cartas os dois amigos falam pouco sobre detalhes da missão, a não ser mencionando eventuais encontros com os integrantes, os comentários sobre a fase de adaptação dos pesquisadores: - Em outubro 1950 Verger manda uma carta para Métraux informando que, enquanto Wagley foi ao Rio, os 3 jovens pesquisadores foram para o campo, ainda em fase de adaptação, descrevendo com uma ponta de ironia os 3 como bastante carregados e equipados com máquinas fotográficas, pilhas, telas e guarda-sois.³

Mas tarde é comentado o «incidente tragicômico», envolvendo Ben Zimmerman durante a sua pesquisa em 1951, motivado por questões sentimentais, e, também, são mencionados os contatos com Wagley.⁴ Em geral é Verger quem comenta e informa como pessoa presente em Salvador. Além disso tratam de questões como possibilidades de publicação, outros projetos fotográficos e de pesquisa, viagens, entre outros, assuntos que parecem ter sido mais importantes na relação dos dois. Mas a distância geográfica de Métraux é superada em alguns momentos:

Métraux vem duas vezes ao Brasil para acompanhar o projeto: a primeira vez em novembro de 1950, embora não tenha mencionado nada sobre esta viagem nas suas anotações/diário, publicadas décadas mais tarde como *Itinéraires*, diferente de sua segunda estada em novembro/dezembro de 1951, exaustivamente descrita no já mencionado livro. Mas, de qualquer forma, a primeira estadia é comentada indireta-

mente durante as anotações da segunda. Mesmo que as viagens tenham se dirigido a um encontro com os pesquisadores americanos, especialmente a primeira, elas serviram também para cuidar de interesses de pesquisa pessoais. A segunda, ricamente comentada, trata quase que exclusivamente das andanças de Métraux com Verger pelas casas de santo, além de ter tido bastante contato com a cultura local com as suas especificidades das questões raciais a partir do ângulo de contatos possibilitados por Verger. A partir das anotações de Verger sabemos que Métraux, também na sua primeira visita frequentou muitos lugares e acontecimentos ciceroneado por Verger, como se ele tivesse aproveitado a sua estadia para uma ampliação de suas pesquisas sobre culturas afro-americanas em Haiti.

Wagley, por sua vez, chama a primeira visita de Métraux em 1950 (na introdução de *Race and Classe*⁵) como «presença da UNESCO em pessoa de Métraux, com uma orientação do escopo das diversas pesquisas já em curso», embora pelas anotações de Verger não seja possível especificar aonde teriam se dado possíveis contatos pessoais ou apenas conversas com o orientador geral Wagley.

Após uma curta estadia de Métraux no Rio por duas semanas, certamente para acompanhar o andamento do projeto no Sul, inicia-se um dos pontos mais interessantes da viagem de Métraux em 1950: a ida ao norte da Bahia (dia 10 de novembro) para Mirandela, junto com Bill, Marvin Harris e Carmelita Junqueira. Verger anota a visita aos «Cariri (Tupiniquim)» (os atuais Kiriri), certamente um assunto de interesse de Métraux, passando na volta em Tucano, Euclides da Cunha, **Monte Santo**, onde se dá um encontro com Ben Zimmerman e serão feitas documentações fotográficas. No dia 13 o grupo retorna para Salvador via Euclides da Cunha e Feira de Santana, chegando aqui no dia 14 no final da tarde. Lembramos que Verger já tinha realizado uma documentação fotográfica muito intensa por ocasião dos 50 anos da Guerra de Canudos, tendo sido publicada em uma série de reportagens com textos de Odorico Tavares em *O Cruzeiro* em 1947.

Logo após o retorno da viagem, no dia 15 de dezembro de 1950, Verger anota que revelou 12 filmes, fez contatos e mostrou as fotos, provavelmente oriundas das últimas viagens, no dia 16 para Métraux, Harris

e Bill. Quais os comentários, procedimentos ou critérios de possíveis escolhas de fotos ou encaminhamentos para futuras documentações, não sabemos, pelo menos por enquanto. Métraux ainda presencia um presente a Iemanjá na Pedra Furada em Salvador antes de partir no dia 18 de dezembro. Nesta época também continuam os contatos quase diários de Verger com Wagley e eventualmente algum contato entre Verger e Thales neste final de ano de 1950.

Até abril de 1951 Verger aparentemente tem pouco contato com os pesquisadores, cuidando de suas reportagens para *O Cruzeiro* e contatos com Odorico Tavares⁶ e com as pessoas de candomblé, retomando as suas atividades dentro do projeto através de uma viagem para **São Francisco do Conde**, possivelmente na companhia de Bill Hutchingson em 4/4.

Parece que Verger, provavelmente instigado pelo clima de pesquisa tão forte ao seu redor, começa a enfrentar a já adiada fixação por escrito de suas observações feitas na sua pesquisa na África, solicitada por Theodor Monot. Neste mês de abril ele anota, e comenta também com Métraux, que começou a escrever o que mais tarde vira *Notes sur le cultes*.⁷

No final de maio, realiza-se finalmente a viagem ao Sul da Bahia, em direção à **Rio de Contas**, em companhia de Thales de Azevedo, passando por Jequie, Vitória da Conquista e Brumado, passando no dia 1 de junho por Livramento do Brumado, até chegar em Rio de Contas onde encontram com Marvin Harris. O grupo fica até o dia 3 de junho, voltando dia 4 e chegando no dia 5, novamente fazendo uma ampla documentação fotográfica.⁸

Após uma curta viagem a Pernambuco, a partir do dia 16 de junho, Verger tem mais contatos com a Fundação, dirigida por Thales de Azevedo, e novamente com Wagley, provavelmente para o encerramento do período de pesquisa do projeto.

Lembramos que neste período cai um outro acontecimento importante: logo em seguida Verger recebe, durante todo mês de agosto de 1951, seu amigo Roger Bastide para a realização de sua pesquisa de campo, levando-o para rituais em diversas casas.⁹

Quando Métraux chega novamente, em 31 de outubro, para realizar a sua segunda viagem vinculada ao contexto da pesquisa, Verger dedica-se ao seu amigo, levando-o novamente para diversos rituais e

festas. Em *Itinéraires* Métraux somente menciona pouquíssimos encontros com Thales, porém descreve apaixonadamente os diversos encontros que tem em candomblés, e descreve especialmente a repercussão do escândalo em torno do artigo do cineasta francês Clouzot, publicado na época, considerado demasiado sensacionalista e impróprio e, por esta razão, repudiado pela comunidade de candomblé da Bahia. De qualquer forma Métraux acompanha Verger em andanças pelas mais diversas casas de candomblé, presencia axexês e conhece pessoas diferentes do seu ambiente habitual de trabalho, a deduzir pelas suas anotações em *Itinéraires*, em que ele descreve os diversos tipos de pessoas e acontecimentos que Verger em geral lhe apresenta.¹⁰

Métraux fica até o dia 10 de novembro e, depois de um passagem de uma semana por São Paulo para discussão do projeto com Bastide, Florestan Fernandes e outros, segue para Pernambuco. Além de encontros com Ribeiro e contato com o xangô pernambucano, visita os índios fulniô em Águas Belas. Já Verger, um mês depois, inicia mais uma longa estadia na África, primeiro seguindo para o Congo Belga, para encontrar-se ainda no final de 1952 até o início de 1953 com Métraux no Benin, viagem novamente detalhadamente descrita por Métraux no seu diário e que seria de fato a coroação das pesquisas anteriores sobre as religiões afro-americanas em Surinam, Haiti e Brasil. Parece inclusive que Métraux não retorna mais à Bahia depois destas suas idas, embora tenha passado ainda por outros lugares do Brasil e feito pesquisas sobre a cultura indígena.

* * * *

O que podemos concluir desta parceria de Métraux e Verger durante as estadias de Métraux na Bahia, de certa forma o mentor destas pesquisas realizadas pelos jovens pesquisadores americanos, e da inserção do olhar de Verger nas publicações definitivas, resultando das pesquisas efetuadas?

Verger fez viagens para cada um dos lugares em fase de pesquisa, aparentemente tendo juntado uma quantidade enorme de materiais que somente em pequena parte foram aproveitadas para as publicações

finais sobre as pesquisas realizadas. Quais teriam sido os critérios de escolha para as fotos que foram publicadas, é incerto, e se todas as fotos ficaram com Verger ainda não sabemos. Por que houve trocas e certas inconsistências nas legendas tampouco sabemos, pois nem sempre as legendas são corretas. O que se sobressai entre as fotos efetivamente publicadas são as de pessoas, retratos, o que demonstra, ao meu ver, a concentração no indivíduo, com os seus traços regionais mais salientes, dentro da tônica de interpretação dos pesquisadores. Eventualmente podem ser vistas pessoas nos seus afazeres e trabalhos diversos, e só em relação a Salvador algumas cenas com multidões de pessoas. Uma destas foi colocada na capa do *UNESCO Courier* de 1952 que apresenta o projeto de pesquisa.

O que se passou nas inúmeras conversas entre Verger e Wagley, não sabemos, mas podemos deduzir que se proximaram um ao outro, pois o contato entre ambos se manteve ainda por um bom período. Este contato mais direto parece explicar por que Verger foi procurado e visitado por Wagley diversas vezes em datas posteriores, com e sem intermédio de Thales, entre outras para fazer fotos para as pesquisas de Carl Withers sobre Arembepe nos anos 60. Não sabemos se estas fotos de fato foram realizadas — pois não constam informações escritas ou visuais no nosso acervo.

Pelo fato de Verger ter sido um amigo muito próximo de Métraux, não nos surpreende que Verger tenha sido o fotógrafo do projeto, embora na mesma época o fotógrafo das pesquisas de Melville Herskovits na Bahia em 1941/42, Ludovico Perfler, estivesse morando em Salvador e poderia ter sido uma outra alternativa para a contratação de Verger. Mas acreditamos que tenha existido uma certa sintonia na percepção do mundo de Métraux e de Verger, fato que qualificou o último a participar do Projeto, pois a suas fotos seriam capaz de expressar e visualizar o que era o ponto de partida do projeto: demonstrar a forma particular com a qual o Brasil vivia as suas relações raciais. A ênfase nas fotos de pessoas, como expressão do ser, essa parte da arte de fotografar era o forte de Verger: trazer a espontaneidade das pessoas sem artifícios ou efeitos.

Verger por sua vez já era, reconhecidamente, uma pessoa muito bem relacionada com os diversos universos culturais existentes em Salvador, na Bahia e outras localidades. Representava a liberdade de vida

que tanto Métraux quanto Bastide não tinham da mesma forma e em alguns momentos demonstraram que gostariam de ter. É provável que Verger, pelo menos pelo seu amigo Métraux, tenha sido visto como uma espécie de cicerone cultural local que com seus conhecimentos e suas vivências no cenário local possivelmente tenha ajudado a facilitar contatos, bem como era a pessoa mais indicada para documentar as questões sutis das pesquisas realizadas pelos participantes do projeto. Questões que tocaram um Brasil meio fora de mão, ainda desconhecido como espaço geográfico e cultural, suscitando a necessidade de discussões mais profundas, algo que Verger comprovadamente já tinha começado a documentar e realizar nas suas reportagens.¹¹

As experiências de colaboração e aproximação do Projeto foram frutíferas, pois levaram não somente à continuação de outros projetos em que Verger foi solicitado para fotografar, como podemos ver através de alguns bilhetes de Wagley e seu colega Withers, ou a participação com 9 fotos em um artigo de Thales em 1954 para a revista *Américas* da União Pan Americana. Além disso, Verger participou, pela primeira vez no Brasil, de um congresso científico: durante a II Reunião da futura ABA, realizado em 1955 em Salvador, apresentou o seu trabalho sobre o «Estado de ere»¹², ao lado de seus colegas antropólogos do Projeto, Bill Hutchinson, sua mulher Carmelita Junqueira e Wagley, entre muitos outros. O último manteve o contato com Verger até os anos 80, outros aparentemente o perderam. Ao mesmo tempo nos chama atenção que Verger naquela mesma época começa aos poucos a escrever, assumindo mais e mais a postura do observador múltiplo que se expressa pela foto e pela escrita.

Mas certamente também ficam salientes as diferenças das principais áreas de interesse dos envolvidos nas pesquisas realizadas: Verger continua trabalhando sobre as religiões afro-brasileiras e africanas, e nisso tem uma aproximação com Métraux e Bastide que, entre outros assuntos, mantêm este interesse (ver as publicações de ambos dos anos 50), antes de Verger se ocupar mais e mais de aspectos históricos e de outros assuntos como a etnobotânica, no final de sua vida. Já Thales e os demais participantes do projeto representam vertentes da antropologia preocupada com as questões sociais, raciais e de desenvolvimento econômico. Neste sentido Thales solicita a Verger, na carta (10/7/1954) na

qual ele encomenda as fotos para o referido artigo: «seria conveniente uma foto sobre algum aspecto «civilizado» da Bahia».

Acreditamos que a participação de Verger no Projeto UNESCO, com as viagens empreendidas, as mencionadas discussões sobre fotos, a escolha e inclusão das mesmas, tenha dado mais um impulso para a inclusão das documentações visuais não como adereço, mas como parte constitutiva nas pesquisas na área da antropologia, antecipando o que mais tarde viria a ser denominado antropologia visual. Ao mesmo tempo a sua participação comprova que foi possível estabelecer colaborações mútuas e múltiplas entre pesquisadores de diversas procedências e origens, com uma realização de trabalho em equipe, desta forma servindo de exemplo bem sucedido para nós e futuras gerações.

Notas

* UFBA/ Fundação Pierre Verger

¹ A série de 4 artigos, publicados no mês de agosto de 1951, foi republicada em *Problemas Brasileiros de Antropologia* (1959).

² Ver as 13 cartas trocadas durante o período, ver p.108 a 131 em *Le Pied....*

³ Ver p.111 em *Le pied*.

⁴ Ver p.124/ 125 em *Le pied*.

⁵ Ver p. 3 da Introdução de *Race and Classe*.

⁶ Verger realiza cerca de 30 reportagens neste período, destas aproximadamente a metade publicada.

⁷ Carta do dia 20/4/1951, ver *Le pied* p.124.

⁸ Logo em seguida realiza-se uma viagem para Alagoinhas, da qual Verger segue para Pernambuco, aparentemente sem companheiros (passando por São Cristóvão, Aracaju, Penedo, Palmeira dos Índios, Garanhuns, Caruaru (Vitalino), Arco Verde, Petrolândia, passando pelo São Francisco, Paulo Afonso, Cicero Dantas, Pombal, Cipó, Olindinha, Alagoinhas.)

⁹ Abordamos este período no livro *Verger/ Bastide. Dimensões de uma amizade*. (2002).

¹⁰ Ver p.318 a 328 em *Itinéraires*.

¹¹ Fato que ao meu ver causou a não publicação de uma boa parte das reportagens realizadas por ele. Ver análise detalhada do contexto de sua atuação em *Pierre Verger: O fotoreporter* (2004).

¹² Este texto com o título original de «Rôle joué par l'état d'hebetude au cours de l'initiation des novices au culte orisha et vodun» (1954), originalmente publicado

na África, no *Boletim d'IFAN*, vol XVI, fora traduzido do francês pelo seu amigo Vivaldo da Costa Lima.

Referências Bibliográficas:

AZEVEDO, Thales de. «Bahía: La ciudad de los pisos.» *Revista Américas*, 1954, pp. 7-11.

_____. *Les élites de couleur dans une ville brésilienne*. Unesco, Paris, 1953.

FREYRE, Gilberto. «Acontece que são baianos» In *Problemas Brasileiros de Antropologia*, Rio de Janeiro, Edit. José Olímpio, 2ª edição, 1959, pp. 263 - 313.

METRAUX, Alfred/ Verger, Pierre. *Le pied á l'étrier. Correspondance 1946-1963*. (Org. Jean-Pierre Le Boulter). Jean Michel Place, Paris, 1994.

METRAUX, Alfred. *Itinéraires I (1935- 1953)*. (Org. André-Marcel d'Ans), Payot, Paris, 1978.

VERGER, Pierre. «Trente ans d'ámitié avec Alfred Métraux, mon presque jumeaux» In *Présence d'Alfred Métraux*, Paris, 1992, pp.173-191.

_____. «O estado de ere». *Anais da II Reunião Brasileira de Antropologia*, 1957, pp.249-260.

_____. *Pierre Verger: o fotoreporter*. (Org. Angela Lühning), Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 2004.

VERGER, Pierre/ Bastide, Roger. *Verger - Bastide. Dimensões de uma amizade*. (Org. Angela Lühning), Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 2002.

WAGLEY, Charles (org.). *Race and Class in Rural Brazil*. Columbia University/ UNESCO, Paris, 1952.

Carlo Castaldi

O reencontro de um *naufragado* com a Antropologia

Carlos Caroso*

Resumo

Entre os anos de 1953 e 1954, Carlo Castaldi, aluno de Charles Wagley na *University of Columbia*, realizou seu estudo de campo para a tese de doutorado intitulada *Religious figures and cults in the Recôncavo, Bahia, Brasil*. Os locais onde fez sua pesquisa situam-se na Ilha de Itaparica, teve como informantes três líderes religiosos, que tinham em comum as religiosidades católica e afro-brasileira e a prática de atividades terapêuticas, sendo os três considerados como dotados de grande poder de operar curas e milagres.

Finalizado seu trabalho de campo em Itaparica, transferiu-se para o Rio de Janeiro no início de 1955, e, lá chegando, escreveu a versão preliminar de sua tese nos três primeiros meses subseqüentes, encaminhando-a para seu orientador. Nesse ínterim, envolveu-se com o estudo de um episódio de fanatismo religioso, do qual resultou um dos seus dois artigos publicados no Brasil, o outro foi sobre os milagres atribuídos à imagem de um santo católico em Salvador.

Castaldi permaneceu no Brasil durante cinco anos, período em que realizou vários trabalhos junto a órgãos governamentais. Retornou em seguida à Itália para engajar-se como consultor em uma empresa, decisão que o levaria a distanciar-se da Antropologia acadêmica, não mais

retornando a *University of Columbia* para rever a versão preliminar da sua tese de doutorado, conforme lhe fora recomendado por Charles Wagley.

Decorridos 38 anos desde que deixara o Brasil, buscou estabelecer contato com o campo onde outrora trabalhara. Localizou-me através de *e-mail*, para, a seguir, encaminhar-me uma carta, hoje disponível na *INTERNET*, na qual falava sobre sua experiência na Bahia e confessava sentir-se “um *naufragado* que lança uma garrafa ao mar sem saber o que virá”. Ele buscava obter notícias daqueles que estudara em campo, pessoas que, segundo ele, lhe foram muito caras.

No ano seguinte, nos encontramos em Roma, ocasião em que espontaneamente entregou-me a versão original de sua tese, escrita em língua inglesa, solicitando-me que fizesse uso acadêmico de seu material, “se este tivesse algum valor!”. Repetidamente planejamos sua vinda à Bahia, que foi adiada em função de dificuldades mútuas. Nossa última comunicação se deu em outubro de 2001, quando marcamos sua viagem para o mesmo mês do ano de 2002. Na época aprazada as várias tentativas de contato ficaram sem resposta. Em novembro último tomei conhecimento de que ele falecera em agosto do ano em que, enfim, re-encontraria seus “nativos”.

Pela importância do seu trabalho, que nunca foi levado a público e em atenção ao seu pedido, atualmente dedico-me a realizar a tradução comentada do seu texto original com vistas a publicá-lo. Seu material passou a fazer parte de meu amplo projeto de pesquisa na UFBA, que visa a estudar os taumaturgos e terapeutas populares exponenciais da tradição religiosa, objeto a que tenho me dedicado nestes últimos anos.

Apresentação

No âmbito do presente simpósio que discute o projeto UNESCO-University of Columbia/UFBA, foi-me solicitado trazer à discussão os trabalhos de um dos participantes deste projeto, sobre o quem pouco se conhece pela escassa informação a seu respeito.

O acaso nos colocou em contato em fins de 1996, quando recebi uma mensagem de Carlo Castaldi através da *INTERNET*, dizendo que soubera ser eu antropólogo. Consultava-me se poderia fazer algumas perguntas sobre a Bahia, tendo eu lhe respondido afirmativamente. Seu

nome me lembrava algo relacionada à academia que já vira antes, mas não conseguia fazer nenhuma relação imediata. Tratei-o de Professor Castaldi, tendo ele replicado que infelizmente não se tornara professor, a vida o conduzira por outros caminhos e nunca terminara seu doutoramento na University of Columbia. Na carta que me enviou a seguir, que ainda hoje se encontra disponível na INTERNET, relatava seu trabalho de campo na Ilha de Itaparica em inícios da década de um mil novecentos e cinqüenta, solicitava informações sobre alguns dos seus antigos interlocutores de campo, finalizando por dizer-se “um *naufragado* que lança uma garrafa ao mar sem saber o que virá”, idéia que retomamos no título deste texto.

Infelizmente eu não conhecia nenhuma das pessoas mencionadas por ele, sendo vãs as consultas que fiz a alguns colegas que tinham mais familiaridade ou trabalhado na ilha de Itaparica. Só mais tarde em conversa com Cláudio Pereira ele lembrou ser Castaldi o autor de “A Aparição do Demônio no Catulé”, que eu conhecia apenas de referências bibliográficas. O que me levou a recordar ter ouvido do Professor Thales de Azevêdo a menção a um italiano que estudara em uma das ilhas da Baía de Todos os Santos, tendo depois realizado aquele estudo em Minas Gerais, porém nesta oportunidade ele disse que não mais soubera o que lhe acontecera.

Mantivemos contato por e-mail até que no ano seguinte nos encontramos em Roma, num momento em que eu iria a Perúgia atendendo convite de Tullio Seppilli para participar de atividades da pesquisa comum que realizávamos. Ao retornar a Roma, tivemos nosso segundo encontro, ocasião em que Castaldi espontaneamente entregou-me a versão original de sua tese, escrita em língua inglesa, solicitando-me que fizesse uso acadêmico de seu material, “se este tivesse algum valor!”. Retornando à Bahia tomei conhecimento do seu texto que me pareceu de alta qualidade etnográfica, escrito sob influência dos estudos de comunidade tão em voga em meados do Século XX, com forte influência funcionalista, de maneira, às vezes, preciosamente descritiva, contudo carente de interpretações e contextualizações. O próximo passo foi solicitar-lhe que escrevesse uma introdução na qual relatasse sua experiência pessoal no campo, com vistas a melhor detalhar o contexto e circunstâncias nas quais foram produzidos os dados do seu estudo.

Assim é que em outubro de 1999 Carlo Castaldi respondeu à minha solicitação enviando-me um texto, escrito em bom português e auto-reflexivo, que intitulou “Recordando Itaparica (1953/1954)” no qual falava sobre seu trabalho de campo, os resultados obtidos, as razões que o levaram a afastar-se da antropologia acadêmica e sua visão mais recente sobre o que fizera, texto que aqui transcrevo extensivamente.

Recordando Itaparica: o texto recente de Castaldi

Castaldi inicia por falar da temporalidade, espacialidade e propósitos do seu trabalho de campo realizado entre o dia 1º de agosto de 1953 e junho do ano seguinte, na ilha de Itaparica, material que deveria ter sido elaborado de uma forma “acadêmica” para sua tese de PhD. que seria defendida no Departamento de Antropologia da Columbia University de Nova Iorque, onde naquele mesmo ano fizera seus exames de qualificação e se dirigira à Bahia para realizar o estudo que o tornariam doutor em Antropologia.

Os motivos de não ter terminado seu trabalho, diz ele, foram vários: “primeiro, e talvez o mais importante, foi devido ao fato que no final dos meses transcorridos na ilha (quase um ano) eu estava tão envolvido com a própria ilha e com seus habitantes que não conseguia me colocar no lugar de um “participant observer” objetivo e nem considerar os meus amigos como “informants”. Finaliza esta confissão por dizer que “Precisava deixar que tudo decantasse.”, condição que parecer ter obtido com o afastamento do campo indo para o Rio de Janeiro”.

Voltou ao Rio, onde, diz: “escrevi nos três meses seguintes, um primeiro (aliás, único) esboço de todo o material recolhido em Itaparica, que corresponde ao esboço de tese que entreguei ao professor Caroso.” Para terminar a tese, ao invés de iniciar novos trabalhos, deveria ter voltado à Columbia University, para discutir o material coletado com seu orientador, Prof. Charles (Chuck) Wagley e então voltar para Itaparica para preencher as lacunas presentes nesta versão.

O texto etnográfico que ele elaborou e me confiou para fazer uso acadêmico é constituído de quatro partes, porém existe pouca preocupação em relacioná-las e demonstrar que fazem parte de um complexo terapêutico

religioso mais amplo, exceto no que se refere à quarta parte que é constituída de rezas comuns aos vários sistemas de práticas terapêuticas religiosas populares, assim como lhe falta um arcabouço teórico interpretativo. O trabalho também carece de uma introdução ao tema e ao objeto do estudo que leve o leitor a ver claramente seus objetivos, limitando-se a dizer que o “O propósito do projeto foi de tentar elaborar uma tipologia de alguns das figuras religiosas e cultos que são encontrados no Recôncavo.” Escolheu para esses estudos três localidades na costa sudeste da ilha de Itaparica, sua escolha é justificada com base em dois aspectos: “a) a ilha é habitada quase exclusivamente por membros das classes baixas para quem estas figuras e cultos são mais familiares e sobre os quais estes exercem maior influência; e b) apesar da ilha ser muito próxima a capital do estado é ao mesmo tempo bastante isolada para atenuar a pressão de uma censura socialmente branca que os forçaria a ajustar-se a ‘padrões’ brancos.”

Com o objetivo de demonstrar sua idéia de isolamento e inacessibilidade, ele cita que um pai de santo da Bahia, Procópio, sairia da cidade e viria para a ilha realizar suas obrigações cerimoniais, uma vez que a perseguição da polícia não permitia que ele as realizasse na capital. Cabe aqui lembrar que os cultos afro-brasileiros estavam sujeito a controle policial até a segunda metade da década de 1970. Assim relata Castaldi, “Procópio vinha com todas suas filhas e três tocadores de atabaque, ficando várias semanas na ilha.” Registra ainda que os maridos destas mulheres eram em grande parte estivadores nas docas e vinham no fim de semana para participar nas cerimônias, ocasião em que eram generosos com dinheiro beneficiando alguns moradores da ilha, que prestavam vários serviços a esse grupo.

Na primeira parte da sua etnografia trata de um candomblé de caboclos localizado em São João, cuja Ialorixá chamava-se Lilita. Ele afirma que “este constitui uma reinterpretação local de um sistema de crenças trazido da África durante a escravidão.” Na realidade este Candomblé encontrava-se em um contexto de crenças e práticas religiosas mais amplo, que incluía o famoso culto de Baba Egun, o candomblé dos mortos, no qual o poder masculino tem preeminência, conhecidos na ilha como “os pretos de Ponta D’Areia, cujos membros, naquela época procuravam aproximar-se do candomblé de orixás.

Seu relato sobre os elementos chaves da prática religiosa afro-brasileira inclui a organização e funcionamento do terreiro, os rituais que este realiza, tendo ele participado e cuidadosamente descrito uma cerimônia de iniciação, o bori, e um rito fúnebre de separação, o axexé. Reconstitui detalhadamente, a partir do relato da mãe de santo, a própria iniciação dela, como resultado do chamamento através da doença incurável pela medicina convencional, o que a levou a ser iniciada no candomblé e vir a se tornar uma sacerdotisa.

A segunda é sobre “a figura de um líder carismático, pertencente às tradições religiosas do nordeste do Brasil”. Este líder se autodenominava São Venceslau, morando em Porto do Santo [na verdade Porto dos Santos] no local conhecido como Milagre. Venceslau obtivera a cura para a cegueira e surdez, que se seguiram a um problema de pele após sua esposa ter fugido com outro homem, pelo uso da água, que lhe foi prescrita através de revelação onírica e aparição posterior de Nossa Senhora do Amparo, que o tornou guardião da fonte e deu poder de curar pela água. Seu discurso místico e práticas terapêuticas tinham o poder de atrair peregrinos de toda a ilha, de municípios do interior e mesmo da capital e de outros estados em busca de conforto e cura para suas várias formas de dores e sofrimentos. Em uma carta que ele dirige a Castaldi, a quem chama de irmão Carlos, fala da sua influência na eleição de um deputado, do governador e mesmo da re-eleição do presidente Getúlio Vargas. Prossegue a relatar a notoriedade e os benefícios que traz para o local: “todos tiram lucro do Milagre?” Todos deveriam ser gratos: os padres pelas missas que ele encomendou para os desvalidos, os médicos a quem ele tem mandado os que não podem ser curados pela água, as farmácias onde eles compram os remédios que os doutores receitam, as empresas aéreas que levam as pessoas ao Milagre de lugares tão distantes quanto São Paulo, os barcos e a Navegação Bahiana pela mesma razão.”

A terceira parte é sobre a “A figura de um “folk doctor”, uma nova figura que combina características culturais da tradição africana com aqueles pertencentes à moderna medicina.” Ai Castaldi relata a trajetória e experiência de um terapeuta popular que fazia uso de elementos da tradição africana [melhor dizendo, afro-brasileira] e da medicina moderna que se apossara trabalhando como auxiliar em um serviço público

de saúde em uma das ilhas da Baía de Todos os Santos onde morou. João Caipó exercia suas atividades na localidade denominada Buraco do Boi. Foi iniciado no candomblé ainda criança, após ter manifestado notáveis dons espirituais que incluíam a vidência. Contudo com o tempo tornou a prática médica sua principal atividade, só raramente cumprindo suas obrigações rituais, assim mesmo sem muito interesse por essas, o que aos olhos dos outros lhe colocava vulnerável à severa punição.

A quarta parte do seu relato é constituído de uma coleção de rezas e seus usos, que ele identifica serem de duas categorias, a primeira sendo **rezas católicas** para uso específico e a segunda **fórmulas mágicas**, que permitem manipular a realidade em favor do oficiante. Demonstra como estas rezas e fórmulas mágicas são utilizadas para restaurar a saúde e trazer benefícios às pessoas que delas fazem uso, assim como representam perigo, podendo trazer efeitos negativos se utilizadas de maneira inadequada.

Castaldi reconhece a fragilidade dos seus dados com relação *ao candomblé de São João, ou seja, para o material que ele diz ser mais propriamente africano. As outras duas histórias são, na sua visão “simples e por si muito claras: bastava “contá-las” assim como tentei fazer.”*

Os motivos que o levaram a voltar às suas anotações sobre Itaparica depois de decorridos 45 anos, diz ele serem de duas ordens: *o primeiro porque fui solicitado pela gentileza do professor Carlos Caroso; o segundo porque, livre da obrigação acadêmica, posso contá-las como lembranças de pessoas e lugares que para mim são muito queridas.*

Ao terminar a redação de sua primeira e única versão do material de campo Castaldi foi convidado para “a estudar com os colegas brasileiros, C[arolina] Martuscelli e E[unice] Todescan Ribeiro de São Paulo e P[aul] Galery da Universidade de Minas Gerais, um episódio de fanatismo religioso, acontecido em abril de 1955 na fazenda de São João da Mata, município de Malacacheta (Minas Gerais) onde um grupo de camponeses, membros da Igreja Adventista da Promessa, tinha assassinado quatro crianças acusadas de serem possuídas pelo demônio”.

Ele diz que os estudos realizados em Minas Gerais lhe exigiram muito tempo na coleta e redação dos textos finais, sendo publicados na revista Anhembi em 1955. Posteriormente artigos foram republicados em 1957 como capítulos num livro organizado por Maria Isaura Pereira de Queiroz

cujo título é *Estudos de Sociologia e História*, com apresentação de Paulo Duarte, pela mesma Editora Anhembi de São Paulo. No livro contém dois “Estudos de Sociologia” com uma única introdução de Maria Isaura Pereira de Queiroz: “A Aparição do demônio em Catulé” [em que quatro partes são de autoria de Castaldi e as outras duas são, uma de Eunice Todeschan Ribeiro [Durhan] e uma de Carolina Martuscelli [Bori]; e “Tambaú, cidade dos milagres”, por Maria Isaura Pereira de Queiróz, que também autora o capítulo “Um estudo de história: O mandonismo local na vida política brasileira”, que completa o volume. Em sua apresentação geral Paulo Duarte comenta que “Em agosto do mesmo ano [1955] publicou a mesma revista [Anhembi] um primeiro trabalho de Carlo Castaldi sob cuja direção se fez a pesquisa, e que era organizada sob o patrocínio do Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos do Rio de Janeiro, do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo e da Anhembi”. Este “preâmbulo” foi incluído como uma parte introdutória ao todo o trabalho “A aparição do demônio em Catulé”.

Logo em seguida Castaldi participou de uma pesquisa sobre o tema “Mobilidade e trabalho na cidade de São Paulo” (financiada pela Unesco e pelo Ministério da Educação brasileiro). O estudo foi dirigido por Bertram Hutchinson, participando do mesmo Carolina Martuscelli, R. Brandão Lopes. A publicação dos seus resultados foi feita pelo INEP em 1960. Neste ínterim ele também participou da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, apresentando o trabalho intitulado “Considerações sobre o Processo de Ascensão Social do Imigrante Italiano em São Paulo”, que foi publicado nos Anais da Reunião em Edição da Universidade da Bahia em 1957.

Columbia e sua vinda ao Brasil

Volto a tomar as próprias palavras de Carlos Castaldi para relatar sua experiência acadêmica e vinha à Bahia para realizar seu estudo de campo: “Na Columbia University, onde eu cheguei em 1949, tinha frequentado os cursos e os seminários de Wagley sobre o Brasil e junto tínhamos acertado que eu iria para Salvador estudar formas de catolicismo de folk e um “candomblé de caboclos”, no Recôncavo baiano. Esta

pesquisa fazia parte do programa “Bahia-Columbia University” financiado pelo Ministério da Educação brasileiro e pela Wenner-Gren Foundation de Nova Iorque.

No outono de 1953, aos 28 anos, parti, antropólogo inocente, de Nova Iorque para o Rio, onde no aeroporto estava me esperando Eduardo Galvão (grande amigo de Chuck) ele “verdadeiro” antropólogo já reconhecido como tal.

Conheci nos dias seguintes, apresentados pelo próprio Galvão, Anísio Teixeira, personagem já muito importante na época, alto funcionário do Ministério da Educação e responsável pela “Campanha Nacional de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior” e da “Fundação pelo Desenvolvimento da Ciência na Bahia”.

Anísio era um homem miudinho e gentil, de uma gentileza formal, muito “ibérica”, ao qual apresentei o programa que tinha discutido com Wagley e após alguns meses deixei o Rio e parti rumo a Salvador.

Meu ponto de referência na Bahia era a “Fundação” que ocupava um lindo prédio da Rua da Graça 13, uma discreta rua de um bairro elegante. A Fundação era dirigida por Thales de Azevêdo, antropólogo, acompanhado, no desenvolvimento de sua atividade, pela irmã de Anísio, dona Carmen Spinola Teixeira, e por uma amiga dela, a professora Anfrísia Santiago, uma senhora muito austera, de uma certa idade, que falava com um tom de voz muito baixo e vestia-se sempre de preto.

Sempre através do Wagley, tinha sido apresentado a uma importante família da aristocracia local, os J.A., fazendeiros, produtores de açúcar, os quais usaram uma inesquecível gentileza para comigo. Muitas vezes me convidaram na linda casa deles na cidade e na fazenda para memoráveis festas (às quais participavam “senhores” e “camponeses”) e para outros tantos inesquecíveis passeios a cavalo.

Em Salvador me alojei numa pensão, a “Anglo-Americana”, perto da “Praça dois de Julho” cujas janelas davam para uma deslumbrante vista para o mar. Meus amigos brasileiros, a pensão “anglo-americana” e o “British Club” me serviam como válvula de escape quando a intensidade emocional do mundo afro-brasileiro se tornava, para mim, “demasiado forte”.

Passei meus primeiros meses em Salvador estudando uma “devocão” que tinha sido me assinalada pela dona Carmen e pela professora

Anfrísia. Tratava-se de duas irmãs pias, solteironas, que possuíam uma imagem de São José, considerada milagrosa, e que era tida em muita consideração também pela pequena burguesia local. Dai resultou o trabalho denominado “Um exemplo de catolicismo de “folk” na Bahia”, publicado na revista Sociologia, em agosto de 1955. Castaldi registra ainda que neste artigo foi ajudado pela Dra. Eunice Todescan Ribeiro, na época licenciada.

A esta altura ele considera que já falava bem português. Diz já se sentir em casa e podendo enfrentar situações que exigissem mais dele. Foi através de Thales de Azevêdo que conheceu o doutor Figueiredo, “pessoa muito simpática, que desenvolvia sua profissão de médico também em Itaparica.”

Prossegue relatando como escolheu o local para realizar seu trabalho de campo: “Figueiredo me propôs de ir com ele para Itaparica onde me apresentaria a Dona Lilita “mãe de santo” do terreiro de São João (do qual ele era um dos “Ogãs”) e em geral, aos outros amigos dele daquele mundo totalmente novo para mim: obviamente aceitei logo.”

Com referência a suas experiências anteriores e o estranhamento que teve do campo Castaldi diz: “Eu vinha de Roma, tinha morado três anos em Nova Iorque, depois um breve período no Rio, e enfim em Salvador: tinha em outras palavras, sempre morado em cidades mais ou menos grandes cujo “tempo” com variações de intensidade, era um “tempo urbano” (e muitas vezes neurótico).”

A “separação” para mim aconteceu quando Figueiredo e eu fomos para o Mercado Modelo para tomar o “saveiro” para Itaparica. O tempo de espera era imprevisível, como era normal que fosse, do momento que o saveiro não era um meio de transporte “público” mas um meio à disposição de um grupo de pessoas (em geral amigos ou conhecidos) vindos para a cidade para os motivos mais diversos (cumprir tarefas, fazer compras, ir ao médico), portanto era necessário esperar que todos tivessem voltado; isso impossibilitava saber a que hora (pergunta muito “urbana”) podia-se partir. Somente quando todos tivessem terminado suas tarefas.

Para mim, o conceito de “tempo” começava a mudar, mas não era fácil para um “cidadão” como eu, adaptar-se logo a esta mudança. As esperas para as partidas, às vezes muito cansativas, eram compensadas

pelo prazer da travessia: o vento, o marulho da água, o lento aproximar-se da ilha.

Embora o saveiro chegasse muito perto da ilha precisava sempre “desembarcar” dentro da água; para os homens era fácil: bastava tirar o sapatos e enrolar as calças; as mulheres eram ajudadas só se as próprias o pedissem. Depois iniciavam a desembarcar as bagagens e os animais (até cavalos!).

Na época podia-se alcançar Itaparica também de “ferry boat” [na verdade trata-se de navio da Companhia de Navegação Baiana] e, neste caso, o tempo “urbano” era mais respeitado, mas o ferry boat atracava somente no cais da cidade de Itaparica. Para alcançar os outros povoados, que não possuíam cais [com ponte de atracação], era necessário baldear para saveiros ou embarcações de remos que vinham ao encontro do ferry boat e a baldeação, considerada a mobilidade dos meios, era muitas vezes, ainda mais complicada.

Com Figueiredo desembarcamos em Amoreira onde ficamos hospedados na casa do pescador João, aí dormimos em cima de uma esteira desenrolada no chão de terra batida, entre as baratas. Se menciono este episódio não é para sublinhar as “incômodas” condições de vida (que, devo dizer, nunca me preocuparam muito), mas para mostrar como aquelas “condições incômodas” me levaram a fazer uma outra projeção “urbana”, em outras palavras, fiquei marcado pela simplicidade (pela inocência?) com que os habitantes da ilha viviam sua pobreza, certamente ajudados, por um lado, pela beleza e amabilidade do lugar.

Após uns dois dias transcorridos na casa de João, Figueiredo fez com que eu pudesse me alojar em São João no terreiro de dona Lilita, onde havia uma casa (de barro com o teto de palha) toda para mim e um “criado”, Eliseu, pessoa gentil, que me dava assistência.

São João era uma comunidade de uma dezena de casas dispostas entorno do “barracão” onde moravam Lilita e sua família em senso amplo (avós, pais, primos, netos), uma comunidade animada pelas próprias atividades domésticas, pelo trabalho dos homens (marinheiros e agricultores), mas, sobretudo pelas tarefas que Lilita tinha que cumprir como mãe de família, terapeuta e “mãe de santo”.

O culto exigia, entre outras, o respeito ao calendário das cerimônias, portanto das festas, cuja preparação requeria um trabalho do nível da

montagem de um verdadeiro espetáculo. É verdade que a tradição regulava sua seqüência, mas a organização da festa, desde a preparação dos enfeites até a comida a ser oferecida, a manutenção das roupas de cada orixá (fantásticas se considerarmos estar num ambiente paupérrimo), requeria dias de trabalho por parte das mulheres de São João, e em geral, das filhas de santo do “terreiro”.

Durante a “festa”, que durava em geral três noites, os atabaques tocavam, com breves pausas, do por do sol até ao amanhecer do dia seguinte. Além dos protagonistas do cerimonial havia, naturalmente, o público, um público numeroso devido ao bom nome tido pelo terreiro de Dona Lilita.

Permaneci em São João por quase três meses, empenhado em entrevistar Lilita e todos aqueles que tinham um papel específico no desempenho das obrigações do culto. Sinto muito de não ter freqüentado o candomblé de Eguns em Tum Tum, uma localidade próxima a Ponta de Areia. Fui para lá uma vez só, acompanhado por Pierre Verger que tinha uma grande familiaridade também com aquele grupo.

Os Eguns são as almas dos mortos (são de fato uns esqueletos) e, para não amedrontar muito os participantes, se apresentam na sala (fechada, grande, escura) cobertos da cabeça aos pés por enormes mantas cheias de peças de espelhos que brilham a luz das velas; os fieis não podem olhá-los, têm que manter o olhar baixo e comunicar com eles através dos ajudantes.

Embora o candomblé de Eguns seja completamente diferente do candomblé dos orixás-caboclos (“Caboclos e Eguns não se dão”), Olegário, figura central do Tum Tum, aparece muitas vezes nas histórias de vida dos membros da comunidade de São João, e tem, sem dúvida, um lugar de destaque, não somente no parentesco, sobretudo na cerimônia fúnebre que descrevo no texto.

Sinto muito também de não ter formulado minha hipótese interpretativa sobre o efeito terapêutico do candomblé, que pode ser ligado, a meu ver, à psicologia arquetípica junguiana, em outras palavras o efeito benéfico da iniciação poderia ter sido induzido pela identificação do arquétipo dominante da personalidade do iniciando. A identificação era feita através da interpretação dos “búzios”¹ e se o

iniciando aceitasse esse “anjo da guarda” honrando-o segundo as modalidades prescritas, então estaria curado de suas dores. “Neste ponto Castaldi conclui que dado à prevalência da dor na experiência humana da pessoa, a presença de terreiros, de terapeutas tradicionais e muitas rezas *seria uma forma de lidar com as muitas formas que a infelicidade humana assume também na “feliz ilha” de Itaparica, a este propósito relembra a presença de “Boneco”* [como é conhecido São Venceslau] *e João Caipó, os dois outros terapeutas que estudou.*

Tendo dado conta da sua primeira etapa de trabalho, prossegue relatando: “[Mesmo] quando, por motivos de trabalho, fui morar em Mar Grande continuei a visitar dona Lilita, tanto para participar das festas, quanto para bater papo com os meus amigos de São João.

Mar Grande era na época um povoado, com poucas casas pobres: os edifícios de dois andares eram raros, um era a pousada “Mar Grande”, um sobrado construído talvez na época em que a caça à baleia enriqueceu a ilha. Depois não tinha nada mais que algumas modestas casinhas de pequenos burocratas locais ou casas de praia. A pousada era dirigida por um elegante casal da Romênia e uma cozinheira lindíssima: Regina. Ali eu tinha dois grandes quartos que davam para o mar.

Levei à pousada, emprestado pela “Fundação”, um gravador e, ajudado por Regina, consegui organizar reuniões onde se gravava a voz de qualquer um que desejasse cantar ou tocar. Após o receio inicial, as “reuniões” tiveram muito sucesso, sobretudo porque as pessoas se divertiam em ouvir a própria voz novamente. Deste material, a casa americana “Ethnic Folkways” editou um disco “Songs and dances from Bahia”.

O dia começava muito cedo, portanto à noite, após o trabalho, ia-se tomar banho”, as mulheres numa fonte, os homens numa outra: os homens, após o jantar encontravam-se numa certa “venda” (não lembro o nome do proprietário) onde, de cócoras (eu nunca consegui), batiam um longo papo sobre tudo e sobre todos.

No domingo, em vez da venda os homens começavam a se reunir de manhã na “roça dos galos” (não lembro de alguém que fosse à Missa talvez porque a única igreja encontrava-se na cidade de Itaparica).

Depois que deixei a tranqüila comunidade de São João, tive que me organizar para os deslocamentos que a nova fase do meu trabalho

requeria. Na época, se andava pela ilha a pé ou a cavalo, tinha, portanto, necessidade de providenciar um cavalo e de alguém que tomasse conta dele. Comprei Arnold (em homenagem a Toynbee) na feira dos cavalos da Bahia. O segundo cavalo, Segredo, o comprei na mesma feira com Valtério dos Santos, Vavá, seu apelido.

Quem era Vavá? Vavá era o meu melhor amigo, mas jovem do que eu em alguns anos. Tinha conhecido ele na “roça dos galos” (pois a freqüentava muito por possuir ele mesmo galos de combate) quando procurava alguém que cuidasse, inicialmente só do Arnold, e num segundo momento também de Segredo.

Sua tarefa principal era aquela de cuidar dos cavalos, mas com o tempo, nos tornamos grandes amigos e passávamos juntos dias inteiros. Embora muitas vezes ele me acompanhasse nos meus encontros de trabalho, evitava com cuidado de participar e enquanto eu trabalhava ele ficava batendo papo com os amigos, tomando conta de Arnold e Segredo. Vavá tinha uma postura ambivalente em relação aos cultos afro-brasileiros, participava das festas, mas sem grande entusiasmo. Seu maior interesse era as mulheres; Vavá era um jovem bonito. Quando o conheci tinha uma mulher e um filho (Tutuca) em Mar Grande, uma namorada em Itaparica e uma amante em Amoreira ou vice-versa, nem por isso subtraía-se a fugazes aventuras com outras moças.

Vavá tinha formulado uma escala de raças muito precisa; falava mal (aliás, malíssimo) dos “negros” (sobretudo dos negros “azuis” de Amoreira). Como eu o via como um negro, perguntei-lhe como ele se considerava. Segundo o ponto de vista dele eram negros aqueles da “cor do telefone” (não sei onde ele podia ter visto um telefone, talvez na Bahia), depois havia aqueles da “cor do café”, cor à qual, parece, ele se considerava pertencer, e uma longa série de tonalidades, das quais infelizmente não lembro as definições: eu, naturalmente, era sem sombra de dúvida, branco.

Nunca perguntei a mim mesmo como os nativos podiam me ver e considerar e como consideravam o meu trabalho, afinal eu me dava tão bem com todos que nunca me passou pela cabeça de investigar sobre esta questão. Hoje, ao contrário, acho que teria sido muito interessante fazer este tipo de pesquisa: quem sabe quais “associações” teriam surgido sobre a minha pessoa e sobre o meu ser antropólogo.

Os deslocamentos a cavalo (Vavá tinha me ensinado a andar a passo travado) ou a pé, quando a maré era baixa, fizeram que eu conhecesse aquele trecho da costa em todos os seus detalhes: as palmeiras na beira-mar, os peixes voadores, a lindíssima areia, ou quando a maré era alta e tínhamos que percorrer as estradas da campanha, os pequenos macacos, o vasto silêncio e as mulas que tinham sido objeto de seu desejo (de Vavá obviamente), ou passivas amantes (ou não? quem sabe?) de outros amigos comuns dos quais dizia os nomes, até pessoas que não eram mais muito jovens, pai de família, ciumentos das próprias mulheres e talvez também de suas mulas.

Quando chovia, ficávamos de cueca para não molhar as roupas: a cueca de Vavá! Calções de banho feitas de algodão com uma cordinha para segurá-las, eram pudicas, dignas e pobres, como eram também pobres e dignas as roupas usadas pelo pessoal da ilha, homens e mulheres, fora, no caso das mulheres, quando vestiam o lindíssimo traje “baiano”.

Quando releio o esboço da minha tese me dou conta que nada transparece da beleza da ilha e da peculiaridade de seus habitantes. Nunca falo da presença de dona Lilita, de dona Avani, a anoréxica amante de São Venceslau, nem daquele personagem, terrível pelo seu cinismo, que era João Caipó.

Mas uma medida do cinismo, ou melhor, da tendência à vingança, é comum aos três personagens, porque os três tinham prazer de contar histórias onde quem fez a eles o mal ou duvidou de suas capacidades é punido também com a morte, morte de alguma forma, merecida.

Afinal eram como “empresários” e no contexto socioeconômico da ilha, tinham que ser considerados tais, pois embora não possuísem capital e fossem semi-analfabetos, tinham conseguido criar algumas atividades bastante lucrativas, graças a suas personalidades fortes, a seus caracteres dominantes.

Estas últimas considerações aplicam-se melhor a “Boneco” e “Caipó” que a Lilita. Tornar-se “mãe de santo” requer uma longa preparação, mas, sobretudo requer “acreditar” no culto do qual a pessoa se torna ministro. Enquanto que os dois homens, “metteurs en scène de soi même” [diretores de seus próprios atos], eram também livres para não acreditar em sua própria representação.

Quando eu parti, dona Lilita me deu de presente “a pomba” de Oxóssi porque pudesse abrir “o caminho no Rio”. São Venceslau ficou triste de perder o seu São João (evangelista naturalmente). Não lembro da despedida com Caipó.

Para Vavá deixei de presente Segredo e uma casa de farinha. Vendi Arnold, embarcando-o com a ajuda de Vavá, num saveiro que voltava para Bahia. Vavá tinha vindo com Segredo; à noite Segredo voltou por conta própria à beira do mar para esperar Arnold, mas nem o Arnold nem eu voltamos mais.

Enquanto isso tinham se passado cinco anos desde minha chegada no Brasil, tinha, portanto chegado o momento de decidir se ficar ou voltar para a Itália e, para decidir, voltei para à Itália onde uma sociedade de consultoria, encarregada pelo governo iraniano de elaborar um projeto de desenvolvimento sócio-econômico para o sudeste do país (Beluchistão e Sistão), me ofereceu para trabalhar com seus técnicos para medir as intervenções na realidade tribal na qual esta sociedade tinha que atuar.

Aceitei o encargo e aquela empresa, com meu consentimento, mudou completamente a minha vida.

Comentários

Do contato continuado que mantivemos por alguns anos, repetidamente planejamos a vinda de Castaldi à Bahia, que foi seguidamente adiada em função de dificuldades mútuas. Neste intervalo re-visitei seus locais de trabalho onde entrevistei alguns dos personagens dos quais ele fala no seu texto. Enviei-lhe entrevistas transcritas e fotografias de pessoas conhecidas suas e locais onde estivera, tentando lhe passar uma imagem da mudança e estimulá-lo a vir rever aquilo que dizia ser tão caro para ele.

D. Lilita delegou a direção do seu Candomblé para o filho que já “nasceu feito”, pois ela se encontrava grávida dele no momento em que passou por sua própria iniciação, em virtude da sua idade avançada e de um derrame que lhe afetou a memória. Contudo aos 83 anos de idade continua a ser a Ialorixá da casa, sob cuja autoridade as cerimônias são realizadas.

São Venceslau “morreu apaixonado” em 1962 vinte dias após ser expulso dos Milagre pelo novo proprietário das terras onde este ficava, conforme uma versão romântica dada por um mesmo informante que à época de Castaldi liderava a oposição ao “Santo” e que hoje tenta promover o local através da sua memória. O Milagre tornou-se terra pública, na qual foi construído um memorial a Venceslau Monteiro, e atualmente constitui um espaço sagrado para o qual convergem praticantes de vários credos para realizar suas cerimônias (Grupos Esotéricos, membros da Eubiose, Católicos, Espíritas, Umbandistas, Candomblecistas e mais recentemente adeptos do Xamanismo Urbano), sendo o irmão Venceslau cultuado por vários destes e as água da fonte usadas em rituais de iniciação religiosa por reconhecidas qualidades milagrosas. Seu nome foi atribuído à unidade pública de saúde de Porto dos Santos, por demanda dos seus moradores que foram consultados pela administração do município.

João Caipó também morreu, mas ainda não encontramos pessoas que possam reconstituir sua vida após o momento que sua prática e trajetória foram registradas por Castaldi.

Vavá, também morto, ainda é mencionado como o melhor amigo de Castaldi no local por aqueles que o conheceram. O cavalo Arnold passou a fazer parte da imagem associado ao antropólogo.

Oxóssi Mineiro, o “orixá preferido de Castaldi”, que se manifesta em D. Lilita incontrolavelmente a todos os momentos, tinha lhe dado um aviso que alguém da parte dele chegaria nos dias em que a visitamos pela primeira vez.

A última comunicação que tive com Castaldi foi em outubro de 2001, quando confirmou sua vinda à Bahia para o mesmo mês do ano de 2002. Na época apazada as várias tentativas de contato ficaram sem resposta. Em novembro último tomei conhecimento de que ele falecera em agosto do ano em que, enfim, re-encontraria seus “nativos”.

Seu estudo de práticas terapêuticas religiosas que se apresentam sob diferentes formas na camadas populares, constitui, sem dúvida, uma das primeiras incursões no florescente campo de análise antropológica que veio a constituir a Antropologia Médica. As descrições cuidadosas e ricas, somadas ao seu relato sobre o contexto do estudo, tornam o texto que registrou aberto para interpretações à luz da teoria antropológica

contemporânea, particularmente se colocado em perspectiva diacrônica como venho fazendo, através da reconstituição das ocorrências significativas após eu trabalho de campo. Em vista da importância do seu trabalho, que nunca foi levado a público, e em atenção ao seu pedido, atualmente realizo a tradução comentada do seu texto original com vistas a publicá-lo. Seu material passou a fazer parte de meu amplo projeto de pesquisa na UFBA, que visa a estudar os taumaturgos e terapeutas populares exponenciais da tradição religiosa, objeto a que tenho me dedicado nestes últimos anos.

Produção de Carlo Castaldi no Brasil

CASTALDI, Carlo; RIBEIRO, Eunice Todeschan e MARTUSCELLI, Carolina. A Aparição de demônio em Catulé [Minas Gerais]. In PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura; CASTALDI, Carlo; RIBEIRO, Eunice Todeschan e MARTUSCELLI, Carolina. Estudos de Sociologia e História. Apresentação de Paulo Duarte, Introdução de Maria Isaura Pereira de Queiróz. São Paulo, INEP — ANHEMBI. 1957, pp. 17-130.

CASTALDI, Carlo. Um exemplo de catolicismo de “folk” na Bahia, “Sociologia [revista da Escola Livre de Sociologia e Política, instituição complementar da Universidade de São Paulo, vol. XVII, n. 3, 1955, pp. 231-253.

CASTALDI, Carlo, “Considerações sobre o Processo de Ascensão Social do Imigrante Italiano em São Paulo”, Anais da 11ª Reunião Brasileira de Antropologia, Edição da Universidade da Bahia, 1957, págs. 311-314, esp. pág. 313.

HUTCHINSON, Bertram A. Mobilidade e trabalho; um estudo na cidade de São Paulo. (Diretor da pesquisa): Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, INEP, Ministério da Educação e Cultura, 1960. (Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais. Publicações. Série VIII: Pesquisas e monografias, v. 1).

CASTALDI, Carlo. Songs and dances from Bahia. Disco editado pela Ethnic Folkways. S/D.

Revisão Crítica

QUEIROZ, Renato da Silva. O Caminho do Paraíso: O Surto Mesiânico-milenarista do Catulé. Coleção Religião e Sociedade Brasileira. Vol. 6. São Paulo: FFLCH/USP-CER. 1995.

Notas

* Professor do Departamento de Antropologia, FFCH/UFBA.

¹ Os “búzios” são as conchas de pequenos gastrópodes do Oceano Indiano muitas vezes usadas na África seja como moeda que para a adivinhação. Os “búzios”, no mínimo três, são jogados, como fossem dados, em cima de uma peneira de palha quadrada. No candomblé são sempre utilizados por mãe de santo para identificar o “dono da cabeça” da pessoa que vai pedir ajuda. A leitura dos búzios é uma arte e quem a possui não quer transmiti-la.

Contrapontos ao Projeto UNESCO

Guerreiro Ramos

O Primeiro Congresso do Negro Brasileiro e a UNESCO

A tese de Guerreiro Ramos

Cláudio Luiz Pereira*

Esta comunicação versará sobre o primeiro^o Congresso do Negro Brasileiro, ocorrido no Rio de Janeiro entre 26 de agosto e 4 de setembro de 1950, e que reuniu importantes intelectuais brasileiros (Abdias do Nascimento, Edison Carneiro, Costa Pinto, Guerreiro Ramos, Darcy Ribeiro, entre outros) e estrangeiros (Roger Bastide, Charles Wagley), bem como representantes de instituições culturais e organizações políticas negras, em torno de um temário específico: a problemática do negro no Brasil. Como pontos nodais serão explorados, todavia, uma sessão particular (*Há um problema do negro no Brasil?*), assim como algumas teses postas em discussão (*UNESCO e relações de raça*), propostas pelo sociólogo baiano Guerreiro Ramos. Disto resultará um quadro panorâmico sobre as relações entre “homens da *intelligentzia*” e “homens do povo” que parecem marcar aquele ambiente intelectual, e próprio aos anos cinquenta.

Os objetivos desta comunicação são, portanto, dois: demonstrar até que ponto há fundamento naquele argumento que apresenta Guerreiro Ramos como sendo o “contraponto” ao projeto UNESCO, proposto pela organização deste Colóquio; e observar o ambiente intelectual no qual o sociólogo baiano trabalhou no período.

Para a consecução destes objetivos, de saída, seria importante atentar para o que nos diz CHOR MAIO (1997: 278) sobre a relação entre esse Congresso, as teses e a UNESCO. Pelo que se sabe o objetivo do TEN visava a formação de uma “intelligentzia”:

“O I Congresso do Negro Brasileiro (...) foi mais um passo na direção da constituição dessa intelligentzia. O evento reuniu antropólogos e sociólogos como Roger Bastide, Darcy Ribeiro, Charles Wagley, Costa Pinto, com intelectuais de cor (Édison Carneiro, Guerreiro Ramos, Abdias Nascimento) e militantes do movimento negro. Diversas teses foram apresentadas e ao final do Congresso foi elaborada uma declaração política que afirmava a necessidade do movimento negro encontrar, mediante a ação política, os caminhos para a inserção dos negros na realidade nacional”.

Seguindo este autor, o ponto central da tese de Guerreiro Ramos versava sobre a relação entre a UNESCO e a questão racial. Observa ainda CHOR MAIO:

“A tese de Guerreiro Ramos, que foi aprovada pelo plenário, guardava íntima relação com as políticas de combate ao racismo formuladas pela UNESCO a partir de 1949. Em maio de 1950, a 5a. Conferência de Florença decidiu em assembléia a realização de uma pesquisa sobre relações raciais no Brasil. Só que, em vez de optar por um estudo de corte acadêmico, como o que veio a ser desenvolvido pela UNESCO, Guerreiro sugeriu um congresso sobre os intercursos étnicos, revelando assim a natureza eminentemente política de sua proposta”. (CHOR MAIO (1997: 279).

Ademais, há que se perguntar se, ao propor sua tese seu autor já tinha notícias do interesse da Unesco em realizar um projeto de pesquisa no Brasil, o que é possível, na medida em que meses antes, estas notícias tiveram alguma repercussão quando da morte de Arthur Ramos, em Paris, quando o mesmo dirigia o Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, e onde apresentara uma proposta neste sentido. De qualquer modo assegura CHOR MAIO (1997: 280):

“Cabe ressaltar que, pelo menos, dois cientistas sociais, Charles Wagley e Costa Pinto, já estavam em plena articulação com a

UNESCO na perspectiva de operacionalizar a pesquisa ao Brasil.
Logo em seguida Roger Bastide foi contatado por Alfred Metraux.”

Vale lembrar que os trabalhos do projeto UNESCO se deu em 1951/52, e seus resultados principais foram publicados entre 1955/57.

Nosso ponto de partida é o de que as teses propostas a UNESCO dizem respeito tanto ao Congresso, quanto ao seu autor, Guerreiro Ramos como aliás já aponta Chor Maio em sua tese sobre o projeto UNESCO. Neste sentido, em relação ao Congresso faz-se necessário considerar alguns elementos, para se efetivar uma análise: a) Metodológicos – Importância fundamental da descrição na recuperação histórica do I Congresso do Negro Brasileiro. Reconhecimento de certa limitação das fontes, e desconhecimento de alguns objetos tangíveis pertinentes ao Congresso (outros registros, bibliografia mais apurada). De qualquer modo, convêm lembrar que a base de nossa análise, assim como nossa principal fonte, é a transcrição do I Congresso do Negro Brasileiro publicada no livro de Abdias do Nascimento. A primeira edição é de 1968. A segunda, de 1982, é revisada e complementada com documentação sobre o citado Congresso. O Congresso reuniu-se entre 26 de agosto a 4 de setembro de 1950 para estudar problemas constantes do Temário da Conferência Nacional do Negro, realizada em 1949; b) Teóricos – Atenção ao processo social do qual o Congresso faz parte. Embora a proposta da presente comunicação não tenha mais que o propósito descritivo, clamor por uma dedicada atenção as categorias analíticas que poderiam ser utilizadas para se entender o Congresso propriamente dito; c) Históricos – o entendimento quanto ao que foi os anos 50, através da observação de certos pontos, tais como: a importância do Estado como regulador das relações sociais; a idéia de um “movimento negro”, e do ativismo político; o campo intelectual e suas variáveis; a formulação de uma ideologia negra, através da idéia de negritude, etc. Há que se entender, por exemplo, o ambiente intelectual, em especial. Como ponto de partida tomemos, por exemplo, as palavras de NASCIMENTO (1982: 9/11):

“(…) à época do I Congresso do Negro Brasileiro, os ativistas da causa negra, entre os quais me incluo, mantiveram um comportamento demasiadamente conciliador para com a posição dos bran-

cos liberais. Tal espírito apaziguador decorria da consciência democrática de se permitir e respeitar a livre manifestação de todas as idéias; entretanto, acho que as concessões ultrapassaram os limites do tolerável”.

Para o organizador de O Negro Revoltado, conclusivamente: “*O espírito de conciliação, afortunadamente, não chegara a ser tão radical a ponto de cegar a visão do Negro de 1950.*”

De fato, o I Congresso do Negro Brasileiro, promovido pelo Teatro Experimental do Negro, nas palavras de Abdias do NASCIMENTO (1982:121) “*abre uma nova fase nos estudos dos problemas das relações de raça no Brasil*”.

Neste sentido, passaremos a considerar, preliminarmente, alguns elementos como sendo fundamentais na estruturação do Congresso (1): regimento interno; relação geral das teses, indicações, contribuições e comunicações, para que se tenha uma visão panorâmica do evento; um quadro dos personagens participantes do Congresso, a partir: dos diferentes tipos de intelectuais, bem como os homens do povo, também militantes das organizações negras; as organizações negras e suas variações.

Em seguida, passaremos a analisar duas ocorrências, e dentro delas alguns aspectos capitais: A mesa-redonda “Há um problema do Negro no Brasil?” (2): os participantes da sessão; a definição do que seria “o problema do negro”; a definição do que seria “o preconceito de cor”; a questão das favelas; a definição do que seriam “as questões de mentalidade”; as questões de ordem e procedimento na condução da mesa. A tese referente a UNESCO (3): os pressupostos da tese; as propostas; o embate entre os personagens e a discussão da tese; a definição de como a tese seria incorporada no documento final.

1. O Congresso

A. O regimento interno

O regimento do Congresso continha 12 itens: 1. Promovido pelo Teatro Experimental do Negro; 2. Os membros do congresso seriam de duas naturezas: a) os representantes de instituições culturais; b) as pessoas especialmente convidadas; c) os autores de teses, memórias, indica-

ções, etc. 3. Uma Comissão Central de Organização aprecia as contribuições, como também as inscrições de congressistas. 4. Disposição sobre as modalidades de reuniões: sessões solenes, plenárias. As resoluções aprovadas em plenário seriam consideradas resoluções do Congresso. 5. Cada mesa seria formada por um presidente, escolhido por aclamação, dois secretários e vogais. Um dos secretários seria membro da Comissão de Organização. 6. As decisões da Mesa serão soberanas. 7. As teses e contribuições serão discutidas no parecer escrito do relator. 8. Os autores das teses teriam 10 minutos para defender seus pontos de vista. Cinco minutos os demais congressistas. Não seriam permitidos apartes aos oradores. 9. Não seriam aceitas moções ou manifestações de apreço ou despreço de caráter pessoal, partidário ou religioso. 10 Uma comissão redigiria a Declaração Final do Congresso. 11. A Comissão Organizadora se encarregará de publicar as contribuições apresentadas. 12. A Comissão organizadora decidira sobre os casos omissos no regimento.

B. Relação Geral das Teses, indicações, contribuições e comunicações.

Durante os 6 dias do Congresso foram apresentadas 26 teses, 2 indicações, 3 contribuições e 3 comunicações, totalizando portanto 35 trabalhos, contabilizando-se a mesa-redonda denominada “Há um problema do Negro no Brasil?”.

A relação dos trabalhos é a seguinte.

28/08/50 – A Influência do Bantu no idioma do Brasil – tese de Paranho Antunes relator padre Pedro Schoonakker (extraviada); O quilombo da Carlota – tese de Edison Carneiro relator Roger Bastide (extraviada); Os palmares – tese de José da Silva Oliveira relator Roger Bastide (não aprovada); Escravidão e abolicionismo em São Paulo tese de Oraci Nogueira relator Roger Bastide (extraviada); Origem de um jogo popular – tese de Veríssimo de Melo relator Egberto Ferreira de Almeida (negritude polêmica)

29/08/50 – Apreciação da raça negra pelo Positivismo. Tese de Venâncio F. Veigas relator Orlando Aragão. (extraviada); A posse útil da terra pelos quilombolas. Tese de Duvitiliano Ramos relator Édison Carneiro; Há um problema do Negro no Brasil? Debate em mesa- redonda

30/08/50 – Iemanjá e a mãe-d'água. Tese de Édison Carneiro relator Sebastião Rodrigues Alves (extraviada); Fundamentos filosóficos do direito africano. Tese de Aníbal Souza relator Padre Pedro Schoonakker (Não aprovada); Nível geral do preto no Brasil. Tese de Edgar Teotônio Santana. Relator Walfrido Moraes; O negro – o preconceito – meios de sua extinção. Tese de Jorge Prado Teixeira e Rubens da Silva Gordo. Relator Abdias do Nascimento; Inutilidade dos Congressos. Tese de José Bernardo da Silva. Relator Aguinaldo Camargo (não aprovada); Escravidão e Abolição em Areias. Tese de Luiz Pinto. Relator Guiomar Ferreira de Matos. (extraviada); O problema do Negro. Tese de Onofre Francisco Eva. Relator abdias do Nascimento. (Não aprovada).

31/08/50 – História do Nagô – Pátria dos Cambindos. Tese de Aníbal Souza relator Édison Carneiro. (extraviada); Negros deformados. Tese de Domingos Vieira Filho. Relator Carlos Galvão Krebs. (extraviada); O Negro na Ilha de Marajó. Tese de Nunes Pereira. Relator Édison Carneiro; Influência da língua negra na língua portuguesa. Tese de Celso Alves Rosa. Relator João Nepomuceno. (Negritude polêmica); Axê de varas. Comunicação oral de Carlos Galvão Krebs. (Negritude polêmica); Escultura de origem negra no Brasil. Contribuição de Mário Barata. (Negritude polêmica); Música Folclórica. Comunicação oral de Darcy Ribeiro. (Negritude polêmica); Beleza Racial do negro. Contribuição oral, com exposição fotográfica de Luís Alípio de Barros. (Negritude polêmica); Substituição na feitura de Santo – Comunicação oral de Carlos Galvão Krebs. (Negritude polêmica); O Negro e a campanha de alfabetização. Indicação de Roberto J. Taves. Relator Guerreiro Ramos; Discriminação racial em São Paulo. Tese de Franklin Golden e Albertino Rodrigues. Relator Guerreiro Ramos. (Extraviada)

01/09/50 – Sobre o trabalho doméstico Contribuição oral de Guiomar Ferreira de Matos; Fórmula étnica da população da cidade do Salvador. Tese de Tales de Azevedo. Relator Darcy Ribeiro; A criminalidade negra no Estado de São Paulo. Tese de Roger Bastide. Relator Charles Wagley; Unesco e Relações de Raça. Tese de Guerreiro Ramos. Relator Darcy Ribeiro; Estética da Negritude. Tese de Ironides

Rodrigues. Relator Abdias do Nascimento; Sonho de Negros. Tese de Roger Bastide. Relator Aguinaldo Camargo.

02/09/50 – Música Negra Tese de Rosa Gomes de Souza. Relatório Lido por Aníbal Sousa. (Negritude polêmica); Posição do escravo na sociedade brasileira. Tese de Amauri Porto. (Extraviada); Instituto Nacional do Negro e relações com a África. Indicação de Aldemário Sanziel. Retirada pelo próprio autor.

C. Os personagens do Congresso: os intelectuais e os homens do povo.

Os intelectuais podem ser preliminarmente definidos como sendo de um lado os “brancos liberais” e, por outro lado, os “ativistas negros”, ou seja, os membros do TEN. Sobre estes últimos intelectuais, aliás, vale lembrar o que disse COSTA PINTO (1998: 246):

“O TEN nasceu em 1944 como grupo teatral e, em torno dele, aos poucos, se foram desenvolvendo, como resultado de sua experiência e funcionamento, uma estrutura e uma ideologia que excederam de muito seus propósitos originais, pois, desde que nasceu até que passou a viver a vida apenas latente que hoje vive, nunca deixou de ser o que a tensão racial o obrigou a ser, embora em certos momentos os seus dirigentes tivessem tido a ilusão de estar controlando esse processo e imprimindo a ele uma direção desejada.”

Porém, que ilusão seria essa? Vale lembrar, igualmente, que já naquele momento se postulava, através do Jornal Quilombo, a composição de uma elite intelectual negra:

“É esta uma das finalidades mais importantes do nosso movimento: a de suscitar o florescimento de uma elite de homens de cor, capazes de empreendimentos de envergadura, na esfera da cultura. (...) A unidade desta elite (que pode integrar os temperamentos pessoais mais diversos e contraditórios até) não se estriba numa arregimentação, mas numa espiritualidade, de que o Teatro Experimental do Negro é a alma *mater*”.

Já os homens do povo seriam os representantes das organizações dos “homens de cor”. Registre-se que sobre eles escreveu COSTA PIN-

TO (1998: 261), tratando da diferença entre o TEN e outras organizações negras, em particular a Uagacê:

“Ao lado das diferenças de composição, o TEN atraindo mais os setores intelectuais da pequena burguesia negra – e do estilo de luta- a Uagacê dedicando-se mais as reivindicações imediatas, há, também, diferenças de mentalidade, que resultam do fato de a Uagacê ter praticamente nascido no seio do “Centro Espírita Jesus do Himalaia” com sede em Niterói, associação religiosa a qual a Uagacê tem seu destino fortemente ligado: o líder do Centro Espírita, jornalista José Bernardo da Silva, é o “orientador” da União e age como seu prestigiado mentor, cabendo ao presidente, Joviano Severino de Melo, a parte mais executiva e o que se poderia chamar “relações com o público”. Por outro lado, o estilo de trabalho de TEN mais facilmente congrega pessoas de orientação filosófica a mais diversa”.

Vale mencionar, ademais, a proposta apresentada pela Uagacê ao Congresso e por este rejeitada. De acordo com COSTA PINTO (1998:261) a União dos Homens de Cor apresentou as seguintes propostas ao Congresso do Negro Brasileiro:

- A) combate a toda e qualquer discriminação racial;
- B) amparo material, cultural e moral ao negro de qualquer nacionalidade, condição social, crença política ou religiosa; e a qualquer membro dos demais grupos étnicos desde que não sejam inimigos dos negros;
- C) fundação de escolas, postos médico-assistenciais, pequenas cooperativas de víveres, roupas e calçados nas favelas, nos sertões e nos litorais;
- D) criação de grupos educacionais sob a orientação de competentes educadores sociais, escolhidos pela sua elevação cultural e seus princípios humanitários e cristãos;
- E) incrementar e difundir a alfabetização das crianças, adolescentes e adultos do grupo étnico afro-brasileiro, a começar pelo âmbito familiar;
- F) providenciar sobre a criação de um órgão econômico capaz de financiar devidamente os empreendimentos indicados”.

2. Uma sessão: a mesa redonda “Há um problema do Negro no Brasil?”

(a) – os participantes foram em número de 21: Walfrido de Morais (1o. Presidente); Guerreiro Ramos; Abdias do Nascimento; Edison Carneiro (Secretário – assume depois como 2o. presidente); Joviano Severino de Melo; Romão da Silva; Rodrigues Alves; Costa Pinto. (3o. Presidente); Rubens da Silva Gordo; Darcy Ribeiro; Celso Alves Rosa; Jorge Prado Teixeira; Vitalino Francisco; Alvarino de Castro; Orlando Aragão; Emanuel Torres; Venâncio F. Veiga; Guiomar Ferreira de Matos; Aguinaldo Camargo, artista do TEN; José Pompílio da Hora; Édison Jaborandir.

(b) a colocação do problema. A sessão teve início com a apresentação da questão por Guerreiro Ramos:

“O problema do negro se apresenta no Brasil de diferentes maneiras, conforme circunstâncias particulares de cada região. Há o problema do negro urbano, o problema do negro da rua, o problema do negro do meio rural, o problema do negro da Amazônia, do negro do sul, do negro paulista, cada qual com suas classificações fisionômicas. (NASCIMENTO 1982: 313).

Em seguida, Abdias do Nascimento prossegue nesta linha de raciocínio:

“Essas diferenciações, essas características vêm, justamente, mostrar as gradações com que o problema se apresenta, evitando assim, uma simplificação grosseira.” (NASCIMENTO 1982: 313).

Há que se notar que algumas manifestações sobre o que seria o problema do Negro no Brasil mereceram aclamação da Assembléia como, por exemplo, Jorge Prado Teixeira:

“ (...) o problema negro no Brasil tem de ser estudado dentro de uma norma, e a situação em que se encontra o negro tem de ser resolvida pelos próprios negros, através de uma unificação geral, que permita o desenvolvimento coletivo e natural da massa que está num estado quase de semiprimitivismo (Palmas)...” (NASCIMENTO 1982: 321/322)

(c) o preconceito de cor

(c. 1) – argumentação

Romão da Silva – membro da Sociedade Brasileira de Geografia, especialista em Teodoro Sampaio, sobre quem escrevera um livro:

“(…) há, de fato, interpretação errônea com referência às organizações de homens de cor no Brasil. De fato, não se justifica, num país onde todo pobre branco é negro, que nele se reúnam pessoas para construir fortalezas e sociedades independentes, que nada mais farão que atizar o ódio daqueles que nos são contrários, por índole, por formação ou por preconceito preconcebido.

(Não apoiado.)

(Tumulto.)

Afirmo que não há preconceito de cor no Brasil.

(Protestos gerais.)

Presidente: Ordem! Eu quero calma!

Romão da Silva: Não existe preconceito de cor no Brasil! A prova é que nos morros existem negros e brancos misturados. Estamos aqui para estudar desajustamentos sociais, desajustamentos que têm causas, que têm raízes num passado remoto e que precisam ser analisados. Sou contra! Já que vamos entrando por um terreno pessoal, sou contra todas essas organizações, que não tem utilidade e são contraproducentes” (NASCIMENTO 1982: 315).

Após a condução de um novo Presidente para a sessão (Costa Pinto substituindo Edison Carneiro).

Romão da Silva:

“(…) É muito séria a afirmativa de que não há pré conceito de cor no Brasil. É muito séria porque, para prová-la, teremos que arrostar com a responsabilidade de uma análise minudente do problema, nos seus aspectos sociais e psicológicos, psicológicos principalmente. Disse que não há preconceito de cor no Brasil. Contra mim toda a Assembléia se levantou. Quando dizemos que não há preconceito de cor no Brasil, queremos dizer que, em nosso país, não existe distinção de castas e nem há fundamento histórico que justifique essa distinção. Nós vimos que o próprio português não negou a raça negra. Alguns dizem que o português procurava a mulher negra para explorá-la, mas posso provar que o português era assimilável a nós, que não alimentava preconceito de cor. O

português reconhecia os seus filhos espúrios, seus bastardos, e os criava como a seus próprios filhos. Deles faziam doutores, não os abandonando. É um aspecto psicológico muito interessante de ser observado. (...)” (NASCIMENTO 1982: 317).

(c. 2) - contraposições

Rubens da Silva Gordo:

“Primeiramente quero pedir um voto de pesâmes para o Sr. Romão da Silva, por ter negado a existência do preconceito de cor no Brasil. Não fui criado no Distrito Federal, nem no estado do Rio de Janeiro. Fui criado em Ribeirão Preto. (...) ainda me lembro de um fato ocorrido em São Paulo, onde há o preconceito de cor. Estou aqui para prová-lo: há muito anos atrás, quando eu tinha 13 anos, estudava em Ribeirão Preto e houve uma competição esportiva de um Clube recém-formado nessa mesma cidade – o Mogiana Esporte Clube. Os estudantes de meu colégio, naturalmente instruídos pelo professor de educação física, foram escolhidos para as provas de atletismo, e eu, entre eles, também fui classificado para essas provas, entre as quais contava uma de nado livre. Competi as provas de atletismo, e, no momento da prova de natação, quando estava na pilastra 7, aguardando a partida, eis que surge um homem, que não me recuso a dizer o nome – engenheiro Dr. Coelho (qualquer coelho do mato!) – e mostrando na fisionomia o ódio que nutre pelo de nossa raça, disse-me: Desce daí, já!” Eu não pude analisar o que estava acontecendo, e, um pouco trêmulo de medo, respondi: “Mas eu não posso descer. O professor colocou-me aqui”. Ele gritou novamente: “Desce daí, já! Você vai sujar a água da borda”. Srs. Congressistas: borda de piscina é aquela água suja que circunda a piscina. Ele queria dizer que eu iria sujar a água imunda. O meu professor – que é diretor atualmente de uma Organização em Santos – quando ouviu aquilo (ele que é um sujeito impulsivo) deu um grito: “Esse negrinho não vai sair daí! Ele é aluno!” E eu nadei, meus Srs.! Como sabia que só naquele dia teria esse direito, nadei até cansar, de 8 às 12 horas. Às 9:30, toda a população sabia do fato de que havia um negrinho nadando na piscina do clube. Para lá se dirigiram todas as famílias de cor, inclusive a minha. Quando vi meus pais, fiquei com medo e fui para casa. Ao orador, eu pergunto se isso é complexo de cor. (...)” (NASCIMENTO 1982: 318).

(c. 3) – conciliação

Alvarino de Castro: “Quem vai falar-lhes é um analfabeto, é um homem que a pouco saiu do escuro e vem acompanhando com carinho o que se diz sobre a vida do homem de cor. Ouvi muitos oradores. Vim tratar de um assunto que é mais um desagravo meu e de meus irmãos de cor. Infelizmente, vejo neste congresso uma voz discordante, e ela parte de um homem de cor, que é congressista e que é contra as sociedades já formadas na nossa capital, como sejam a União dos Cultural dos Homens de Cor, a União dos Homens de Cor, etc. tenho a dizer sobre isso que, dessas duas sociedades já formadas, não fazem parte os Romões. Quero dizer que nós não temos a infelicidade de ter como amigos pessoas como o Sr. Romão, porque, se a tivéssemos, estaríamos traindo a nós mesmo.

(...)

Guerreiro Ramos: Acho que a pessoa que foi objeto dessas palavras se expressou mal e não pensa assim, apenas formulou mal o seu ponto de vista. Vamos esperar que a calma se restabeleça.” (NASCIMENTO 1982: 324).

Rodrigues Alves reclama um manifesto contra o preconceito apresentado na Convenção Nacional do Negro, acrescentando um inquérito que, segundo ele, comprova a existência do preconceito de cor no Brasil.

(d) as favelas

Celso Alves Rosa: “temos um problema negro, que vamos trazer para o estudo desse Congresso. Quero submeter ao vosso estudo mais um problema, o problema das favelas, para o qual chamo atenção desse Congresso para que o leve em consideração. Como sabem, via de regra – pode haver exceções – o elemento de cor, vindo para o Rio de Janeiro, e desprovido de recursos, o primeiro lugar que encontra para habitação são as favelas. Aqueles que acompanham o noticiário policial sabem perfeitamente que o problema das favelas, além de ser um problema de educação, é um problema eminentemente social, de terríveis consequências, porque o elemento de cor, vindo do interior, é ali jogado, entrando em contatos com elementos criminosos, e sendo, na maioria, trabalhadores ordeiros, são confundidos com esses criminosos. (...) Pediria a atenção do I Congresso do Negro Brasileiro para esse caso” (NASCIMENTO 1982: 319).

(e) a questão da ordem no Congresso

Vitalino Francisco: “Quero dizer ao congresso do Negro Brasileiro que me sinto verdadeiramente abalado com o procedimento de alguns congressistas que aqui estão, dos quais não quero citar os nomes. Se existe uma mesa, e esta Mesa tem um regulamento, e este regulamento diz que é proibido o aparte, etc., esse regimento deve ser cumprido. Se o Sr. Presidente, várias vezes, é obrigado a pedir a alguns dos Srs. Congressistas que digam os seus nomes, para o bom andamento dos serviços, eles não obedecem. Nosso procedimento será o espelho de nós mesmos. Não estamos sós. Apesar de ser um congresso de negros, não estamos só entre negros. Não quero que alguns dos Srs. Congressistas possa dizer, amanhã, que o negro fez isso, que o negro fez aquilo! No entanto, quem está observando vai dizer que o negro não tem ordem” (NASCIMENTO 1982: 323).

(f) a questão de São Benedito

Joviano Severino de Melo: “(...) vim falar para dar esclarecimento sobre a União de Homens de Cor, pois perguntaram-se se pessoas brancas podiam fazer parte dela. Sobre a União de Homens de Cor, tenho a dizer o seguinte: nós, os negros brasileiros, reunidos sob a proteção de Deus, em assembléia, orientada pelo nosso guia espiritual, São Benedito... (Risos).

“(...) Riram porque São Benedito é o patrocinador da União dos Homens de Cor. Conheçam a vida de São Benedito e não rirão mais. Riram do santo que foi guia da minha infância” (1982:326).”Pelos resultados obtidos com a exposição do Estatuto da União dos Homens de Cor, onde falei em São Benedito, que tanto riso provocou, tomei um compromisso espiritual com esse santo. Eu tinha necessidade de ouvir estes deboches e de reagir, porque, se tenho fé, estou trabalhando, sou achincalhado, sou menosprezado e quando cito São Benedito esses infelizes começam a rir. Riram de minha fé, riram daquele que nos dirige espiritualmente. Naturalmente senti e fico muito agradecido pela atenção e não posso dizer mais nada, porque a fé não está arraigada ao espírito daqueles que pensam que vão elevar o negro. Não sentem que, sem fé, não se consegue nada. A fé é o nosso guia, já que somos materialistas, guemos-nos pelo exemplo daquele negro, que, embora analfabeto, ficou registrado na história, dirigiu e ensinou aos sábios e professores. Quando tiverem qualquer perturbação, façam

o sinal da cruz que recuperarão a calma. Assim nós aprendemos na vida de São Benedito. Vim aqui sabendo que tinha de ser achincalhado para sentir essa emoção, porque essa emoção traduz tudo. (*Palmas*) (NASCIMENTO 1982: 327).

3. A tese de Guerreiro Ramos sobre a UNESCO

(a): prolegômenos.

Quanto a tese, de acordo com o parecer da presidenta da Mesa Sra. Guiomar Ferreira de Mattos:

“A tese apresentada pelo prof. Guerreiro Ramos merece particular consideração do I Congresso do Negro Brasileiro porque chama a atenção da Unesco para experiências de atenuação de conflitos raciais, realizadas no Brasil.

O autor propõe que o Congresso se dirija ao governo brasileiro, solicitando a defesa junto à Unesco da conveniência de que sejam examinados os esforços do Teatro Experimental do Negro para servir como instrumento de integração racial, “desrecalcamento em massa” e luta contra a discriminação, e da criação de instituições semelhantes nos países em que existam minorias raciais discriminadas.

Propõe, ainda, que o Congresso se dirija à Unesco pedindo que examine a possibilidade de organizar um Congresso Internacional de Relações de Raças” (NASCIMENTO 1982: 235).

(b): Os personagens envolvidos na sessão: Guerreiro Ramos, autor. Darcy Ribeiro, relator. Guiomar F. Matos, presidente. Joviano Severino de Melo. Aguinaldo Camargo. Costa Pinto.

(c) o autor – Guerreiro Ramos.

A contribuição mais notável a biografia de Guerreiro Ramos é o livro de Lúcia Lippi Oliveira intitulado *A sociologia do Guerreiro*. Para simplificar, todavia, em função de nossos interesses apontarei alguns traços característicos do sociólogo baiano, no período correspondente ao I Congresso do Negro Brasileiro.

“Baiano, mulatto e oriundo das classes subalternas: eis a origem de Guerreiro Ramos” (CHOR MAIO 1996: 179). Nascido em Santo Amaro da Purificação, estudou no Colégio da Bahia. Ainda na Bahia colaborou

com o jornal o Imparcial e publicou dois livros O Drama de ser dois e Introdução à Cultura. Foi militante integralista.

Em 1939 foi para o Rio de Janeiro com uma bolsa de estudos para cursar ciências sociais. Pertenceu a primeira turma da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil. Finalizou o curso em 1942 mas foi preterido da cadeira de sociologia e ciências política. Guerreiro só se engajou no movimento Negro na virada dos anos 40 para os 50.

Em 1949 assume a direção do Instituto Nacional do Negro, órgão do TEN voltado para a pesquisa sociológica. Em maio participou da Conferência nacional do Negro sendo aí indicado para membro da Comissão organizadora do Congresso, juntamente com Édison Carneiro e Abdias do Nascimento, que conhecia desde 1939.

Segundo a compreensão de Chor Maio, citando o próprio Guerreiro Ramos, “O intelectual baiano inicia sua militância considerando que “o problema do Negro”, deveria ser visto a partir das diferenças regionais, de classe e da divisão rural/urbano. Ademais, aponta a existência de uma “psicologia diferencial do Negro brasileiro”, advinda de um “forte ressentimento” do Negro das “classes inferiores” com relação aos negros “de elevada categoria social” que o leva a acreditar que pelo emprego de “métodos da sociologia psicodinâmica” este fenômeno poderia ser melhor compreendido. Em sua perspectiva, o preconceito em relação ao Negro seria de cor, e não de raça, e não haveria uma linha de de casta no Brasil” (CHOR MAIO 1996: 181/182). Assim, Guerreiro Ramos “considerava que o melhor caminho para os negros atingirem o padrão de comportamento das elites dominantes seria “transformar a luta de classes num processo de cooperação (...) num fator de equilíbrio e de compreensão social (...)”. (CHOR MAIO 1996: 182)

(d): pressupostos da proposta

As teses se fundamentava em quatro considerações quanto ao papel da UNESCO (1982: 237).

“Que um dos propósitos fundamentais da Unesco é promover o desenvolvimento dos processos democráticos.

Que a Unesco tem procurado atuar como um centro para o intercâmbio e a disseminação de idéias e práticas a fim de treinar bons cidadãos e dar a cada pessoa, rica ou pobre, da cidade e do campo,

sem distinção cor, raça, sexo ou religião a oportunidade de educação que melhor lhe assegure a possibilidade de desenvolver sua personalidade e cumprir suas responsabilidades sociais;
Que a Unesco tem procurado aperfeiçoar e tornar mais bem conhecidos os métodos e processos das ciências sociais e, especialmente, sua possível contribuição ao desenvolvimento da cooperação e compreensão;
Que a integração das minorias raciais nos vários países onde elas se encontram mais ou menos discriminadas é um problema para cuja solução a Unesco deve contribuir com sugestões práticas, evitando os estudos de ordem acadêmica ou meramente descritivos e que levam a uma consciência falsa do mesmo” (NASCIMENTO 1982: 237).

(e): as propostas propriamente ditas.

I. “Este Congresso sugere à UNESCO que se esforce por estimular nos países em que existem minorias raciais discriminadas a instalação de mecanismos sociológicos que transformem o conflito interétnico num processo de cooperação. Para este fim, a UNESCO é solicitada a estudar as experiências de solução da questão racial atualmente ensaiadas em vários países em que a questão se apresenta.

II. Este Congresso reconhece que é digno de exame da Unesco a experiência socioológica do teatro experimental do Negro e solicita a sua atenção especialmente para os seguintes aspectos da mesma: a) a utilização do teatro como instrumento de integração social; b) os concursos de beleza racial como processo de desrecalcamento em massa; c) as tentativas de aplicação em massa de sociatria e de grupoterapia; d) a utilização de museus e filmes como instrumentos de transformação de atitudes.

III. Este Congresso solicita que a UNESCO examine a possibilidade de organizar um Congresso Internacional de Relações de Raça. (NASCIMENTO 1982: 237).

(f): elementos da discussão

(f-1) Defesa do autor.

“Aceitando as insinuações do Relator da tese, vou referir-me de maneira sumária à parte que se refere ao teatro como uma tentativa psicológica. Acharmos que o teatro é um meio de distração da mas-

sa, podendo ser, também, motivo de educação moral e cultural. Devemos dar participação maior a um mecanismo como é o teatro, tão cheio de recursos emocionais, para que possamos utilizar-nos do drama, da arte, como meio de realizações, como meio de educação de comportamento. Creio nessa idéia e chamo atenção para essa tentativa, cujos resultados, todavia, não acho ainda definitivos. O Teatro Experimental do Negro, aceitando o que fiz no Instituto do Negro, onde comecei experiências, tendo oportunidade de fazer alguns sociodramas e psicodramas, que são, justamente, processos de reeducação, de reconsideração de atitudes, através de uma manipulação externa, manifestou-se de acordo com a minha doutrina” (NASCIMENTO 1982: 238/239).

(f- 2) Ponderações do relator.

“O prof. Guerreiro Ramos deve, não só ao Congresso, mas a todas as pessoas interessadas em problemas sociais, uma explicação sobre suas experiências. Devemos ser informados sobre os trabalhos que se vêm realizando e, parece, com sucesso. É muito natural que o Sr. Joviano pergunte. Gostaria que o prof. Guerreiro Ramos nos desse uma explicação pormenorizada, assim que seja possível, sobre os seus trabalhos. A forma de aplicação e a própria experiência – os seus métodos, enfim – merecem ser conhecidos no Brasil. Darei, entretanto, uma ligeira explicação do trabalho do prof. Guerreiro Ramos, como o interpreto. Quando vamos ao teatro, nós todos nos emocionamos com a peça. As moças choram. O teatro é, pois, uma arma que pode comover as pessoas, que pode comover as pessoas, que pode mostrar os seus sentimentos e pode contribuir para mudar atitudes. O prof. Guerreiro Ramos utiliza-se do palco para educar de forma dirigida, mostrando o problema do negro e reeducando o branco através desse teatro. Muita gente falou aqui em reeducar o branco. E pergunto: de que forma se fará essa reeducação? Mandando os brancos para a escola? Não! Os instrumentos que temos para isso são os palcos. E são esses os instrumentos a que se refere o prof. Guerreiro Ramos” (NASCIMENTO 1982: 240)

(f- 3) Embate político Guerreiro Ramos X Joviano Severino de Melo.

Se na mesa redonda já aparecia nítida a indisposição dos membros da Uagacê para com Guerreiro Ramos, quando da exposição da tese deste último sobre a Unesco, o embate toma um caráter mais drástico.

Acre, como bem lembra Costa Pinto. Veja-se, por exemplo como Joviano Severino de Melo argui o sociólogo baiano:

“Toda vez que o Sr. Guerreiro Ramos fala, eu não consigo entender quase nada, porque ele é tão profundo que não consigo compreender o que diz. Gostaria que ele trocasse isso numa linguagem comum, para saber de fato o que ele quer dizer. O Congresso é de negros, e ele já vai pedir qualquer coisa lá fora. Pergunto: Qual a utilidade que vai trazer para nós esta tese do prof. Guerreiro Ramos? Que vamos fazer dela? Vesti-la? Gostaria de saber como vamos usar isso. Onde? No pescoço? Aperfeiçoarmos o quê, se nada temos? Eu não tenho nada; não tenho educação aprimorada; não posso compreender. Amanhã vão me dizer: “Você está fazendo drama!” E eu responderei: “Que drama? Eu sou artista” Pergunto novamente: que utilidade pode ter para nós, semi-analfabetos, essa sugestão?” (NASCIMENTO 1982: 239).

É necessário considerar, para se entender esse embate, para o que escreve COSTA PINTO (1998: 260):

“(…) É o que visivelmente se nota no que distingue os dois principais órgãos de liderança do negro no Rio de Janeiro atualmente – de um lado o TEN e, de outro, a União dos Homens de Cor, Uagacê.

Estas diferenças entre estas duas associações têm assumido o caráter de competição, mas isso não acontece necessariamente sob a forma de pugna franca e hostilidade aberta de uma contra outra. Não há isso, nem o mútuo combate é a tarefa essencial a que essas associações se dedicam, como não pouca vezes acontece em situações semelhantes. Muito ao contrário, não raro tem-se mesmo a impressão de certa emulação entre elas.

Na verdade, o que acontece é que há, em relação aos “intelectuais” do TEN, uma profunda desconfiança por partes dos dirigentes da Uagacê que, aliás, neste ponto, refletem uma atitude de maior sobriedade, característica dos negros evoluídos de outra geração; por outro lado, em relação aos líderes da Uagacê, os dirigentes do TEN não escondem uma noção de superioridade e certo desprezo pelos “reivindicadores contumaz” e pelos processos de luta que adotam”.

(f- 4) A questão do teatro experimental.

Na ocasião chamou atenção Costa Pinto de que a tese “em discussão,

do prof. Guerreiro Ramos, vem a ser, em última análise, uma proposta à UNESCO, no sentido de que ela tome conhecimento das experiências que estão sendo feitas sobre a aplicação do psicodrama no Teatro Experimental do Negro” (1982: 241).

De acordo com Chor Maio, o uso do psicodrama e do sociodrama inspirado agora no sociólogo e psicoterapeuta judeu austríaco, radicado nos E.U.A., Jacob L. Moreno “são indicadores precisos da secularização do catolicismo de Guerreiro nos anos 50,” (1996:182). O teatro, para Guerreiro Ramos seria, assim, “*um campo de polarização psicológica, onde o homem encontra oportunidade de eliminar as suas tensões e os seus recalques*”(Ramos 1950: 24).

(f- 5) a questão da negritude.

A questão da negritude, em mais de uma ocasião, aparecera no jornal O Quilombo, porta voz do TEN. Nas próprias palavras de Guerreiro Ramos, em um pequeno artigo denominado “*Apresentação da Negritude*” ele assim argumenta:

“A negritude não é um fermento de ódio. Não é um cisma. É uma subjectividade. Uma vivência. Um elementop passional que se acha inserido nas categories clássicas da sociedade brasileira e que se enriquece de substância humana”; e prossegue, um pouco mais a frente: “A negritude com seu sortilégio, sempre esteve presente nesta cultura, exuberante de entusiasmo, ingenuidade, paixão, sensualidade, mistério, embora só hoje por efeito de uma pressão universal esteja emergindo para a lúcida consciência de sua fisionomia. É um título de glória e de orgulho para o Brasil o de ter-se constituído no berço da negritude a doce e estranha noiva de todos nós brancos e trigueiros...”.

Em termos analíticos, no entanto, a concepção de Negritude de Guerreiro Ramos, todavia, aponta para “*um processo de valorização estética do negro, de eliminação de complexos e frustrações da população de cor, de preparação do Negro para uma sociedade que sofria profundas transformações sociais*” CHOR MAIO (1997:278).

Vale lembrar, ademais, que no próprio Congresso o tema da Negritude foi explorado por outro membro do TEN: Ironides Rodrigues.

(f- 6) Notícia sobre o Projeto Unesco:

COSTA PINTO(1982: 241):

“Devo esclarecer que não falo em nome da Unesco, pois não tenho autorização, nem competência para tal. Acontece porém que, em dezembro do ano passado, fui convidado pela Unesco para integrar o Comitê de Raças, que se reuniu em Paris e que devia estabelecer um conceitos de raças para dizer o que a ciência tem feito de conhecimento sobre este problema e trocar os pontos que mereciam ser registrados, por não estarem até hoje devidamente esclarecidos ou por comportarem ainda novas explorações. Este Comitê aprovou, em declarações já divulgadas, um plano de desdobramento social a ser realizado em alguns países da America Latina sobre o tema Relações de Raças. Essa proposta foi enviada à última conferência da Unesco, que se realizou em maio deste ano em Florença, e, por indicação de Paulo Carneiro, foi escolhido o Brasil como laboratório excelente para estudos de raças. Aprovou-se nesta ocasião um orçamento e a designação do Prof. Alfred Metraux, para dirigir no Brasil essas pesquisas. Vem, pois, de encontro aos interesses que na Unesco existem, a respeito de relações de raça no Brasil, essa proposta do Prof. Guerreiro Ramos, que, aprovada como espero por este congresso, só irá reforçar os argumentos apresentados em Florença, de que o Brasil é o campo indicado para tais investigações”.

F): a tese incorporada ao documento final.

O congresso recomendou, especialmente, 8 medidas. Dentre elas duas, letras G e H, diziam respeito a Unesco (1982: 402):

G) o estudo, pela Unesco, das tentativas bem-sucedidas de solução efetiva dos problemas de relações de raças, com o objetivo de prestigiá-las e recomendá-las aos países em que tais problemas existem;

H) a realização, pela Unesco, de um congresso internacional de relações de raça, em data tão próxima quanto possível.

4. Lembrete final

Uma última questão ainda, que tornara patente a questão dos intelectuais diz respeito ao documento final dos cientistas. Em vista de suas responsabilidades como homens de ciência nove intelectuais vão assinar um documento, votado a parte e não incorporado na primeira edição de *O Negro Revoltado*, no qual vão elencar três pontos contrários ao racismo. Como fonte geradora de uma polêmica particular isto mereceria uma análise a parte, o que ora não é o caso.

A contribuição que tentamos oferecer aqui, neste sentido, é bem limitada, e não deixa de ser uma colaboração apenas no sentido descritivo.

Nota

* CEAO/UFBA.

Bibliografia

NASCIMENTO, Abdias. *O Negro Revoltado*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2ª. Edição. 1982.

CHOR MAIO, Marcos. *A História do Projeto Unesco: Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IUPERJ. 1997.

COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. *O negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança*. São Paulo: Companhia Editora nacional. 1953.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Sociologia de Guerreiro Ramos*. São Paulo: Topbooks, 1998.

A sociologia de Guerreiro Ramos

Lúcia Lippi Oliveira*

Para falar de Guerreiro Ramos costumo dizer: inteligência brilhante, capaz de *insight* memoráveis que se mostram cada dia mais atuais. Ao mesmo tempo temos que lembrar que ele produziu fora dos cânones acadêmicos de seu tempo. Além de Weber e Mannheim citava e gostava de autores que hoje estão esquecidos, como Gurvitch... Brigou com quase todos os seus pares e principalmente se desentendeu com Florestan Fernandes, figura central na constituição do campo da sociologia acadêmica na Universidade de São Paulo. Talvez isto nos ajude a entender seu ostracismo no campo da sociologia.

Como intelectual de seu tempo era portador de uma visão messiânica comprometido com o Brasil e com as lutas da época.

Fazer ou não parte do mundo civilizado, conseguir alcançar os padrões do Primeiro Mundo, são questões que vinham atormentando os intelectuais brasileiros desde, pelo menos, a segunda metade do século XIX.

A comparação com outras situações históricas revelava uma diferença que foi lida como a sensação de ausência, de falta, de estarmos sempre diante de uma identidade incompleta. Os intelectuais vivenciaram essa marca da cultura assumindo uma postura salvacionista, uma perspectiva missionária frente ao Brasil.

Se a consciência nacional e o messianismo podem ser tomados como características marcantes da autodefinição do intelectual, as formas particulares de realização destes traços variam no tempo e se alteram dependendo das conjunturas.

Quais eram os desafios de seu tempo e como podemos situar sua produção dentro do contexto dos anos 1950 e 1960? Os anos que se seguiram ao final da Segunda Guerra Mundial recolocaram na ordem do dia a questão de como modernizar as sociedades periféricas. Nos anos 1950 o estudo das sociedades chamadas subdesenvolvidas integrava a questão de reorganização do “mundo livre”. Como a sociedade se desenvolve passou a ser questão central nas ciências sociais da época. A oposição entre tradição e modernidade; como encontrar os substitutos funcionais da ética protestante para localizar as modernizações que teriam condições de dar certo; como entender as diferentes etapas desse processo. As mazelas sociais - personalismo, familismo, patrimonialismo- explicariam por sua pré-modernidade as dificuldades e diferenças nas etapas do desenvolvimento. Tudo isto valeu para a América Latina e para o Brasil e conformou o pensamento e as propostas dos intelectuais e cientistas sociais.

As transformações em curso na sociedade brasileira durante o governo de Vargas, principalmente no Estado Novo, e o impacto da Segunda Guerra Mundial foram significativos para alterar a idéia de nação desejada. Nos anos 1930 houve profundo debate sobre os valores e as origens da sociedade brasileira. Podemos citar entre os mais relevantes *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freyre publicado em 1933 e *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda em 1936. É preciso lembrar que a discussão sobre os modelos fundadores da sociedade brasileira acontecida nos anos 30 e 40 teve lugar no mesmo momento em que se assistia à penetração cultural norte-americana na América Latina e no Brasil, como resultado de uma ação política governamental dos Estados Unidos, desenvolvida durante a Segunda Guerra. A presença norte-americana vai ser intensificada, visando enfrentar as políticas culturais da Itália, da Alemanha e do Japão — vale lembrar as colônias alemã e italiana no Sul do país e o grande número de imigrantes japoneses e italianos em São Paulo —, na América Latina e no Brasil.

A criação de uma agência, o Office for the Coordination of Inter American Affairs (OCIAA), em 1940, marca este momento de ação cultural do governo americano no hemisfério sul. Sob direção de Nelson Rockefeller, a agência realizou a preparação do esforço de guerra, coordenando agências estatais e privadas, mobilizando a comunidade norte-americana de negócios no reforço da solidariedade hemisférica. Essa agência cuidou da transmissão de notícias de guerra, da divulgação do sacrifício dos americanos nos campos de batalha, assim como da divulgação do Brasil nos Estados Unidos. Coube a ela, entre outras atividades, orientar os anúncios de empresas americanas nos veículos de comunicação brasileiros. A revista *Seleções do Reader's Digest*, na qual trabalhou Afrânio Coutinho quando estava nos Estados Unidos, foi lançada no Brasil em 1942, pode ser citada como um de seus resultados de grande sucesso.

A Divisão de Cinema conseguiu conquistar artistas e cineastas, como Walt Disney, para a “causa da liberdade” nas Américas. Foi também essa agência que patrocinou a visita de astros e estrelas de Hollywood à América Latina e ao Brasil. Neste esforço se inseriu o mundo do cinema e, em particular, a visita de Walt Disney ao Brasil em 1941, a produção do desenho *Alô, amigos!* e o nascimento do Zé Carioca. Faz parte desse intercâmbio cultural a ida de Carmen Miranda para os Estados Unidos. Do lado brasileiro a ação contou com a colaboração do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) e de autoridades do governo brasileiro (TOTA, 2000).

A Segunda Guerra levou a uma redefinição de grupos e correntes ideológicas que desde os anos 30 tinham se dividido entre direita e esquerda no mundo e no Brasil com a Ação Integralista Brasileira (AIB) e a Aliança Nacional Libertadora (ANL). A aliança entre os Estados Unidos e a União Soviética no combate ao nazismo contribui para essa reestruturação. A eclosão da Guerra Civil espanhola, em 1936, já tinha propiciado uma aproximação dos intelectuais do continente e, com a Segunda Guerra, com a queda e a ocupação de Paris em 1940, produziu-se um impacto dramático pelo significado que a *Cidade Luz* tinha para a intelectualidade ocidental. Isto aparece mais tarde na obra de Jorge Amado *Farda, fardão, camisola de dormir*, onde um personagem morre ao saber da ocupação de Paris pelos alemães.

A partir de 1942 as forças democráticas começam a se rearticular e passam a fazer a defesa das reformas políticas pregando anistia para presos políticos, convocação de uma Assembléia Nacional Constituinte, liberdade de expressão e de organização. O Partido Comunista participa desse movimento e se torna um partido legal e popular. Consegue resultado eleitoral expressivo em 1945 e 1947, edita jornais e revistas, participa do movimento sindical e conquista simpatizantes de setores médios e intelectuais.

A partir de 1947, com a divisão ideológica em dois mundos a partir da chamada “guerra fria”, os antigos aliados se separam e tem início a perseguição aos comunistas com cassação de mandatos de seus deputados e do registro do partido. As aproximações anteriores caem por terra e passou-se a operar a partir da divisão entre o mundo ocidental- cristão e o comunista.

Entre 1950 e 1954 o Partido Comunista assume posição contrária às alianças em torno de um governo de união nacional, considera o governo brasileiro fascista e subordinado aos interesses norte-americanos. Passa a defender uma frente democrática de libertação nacional e assume a luta contra o imperialismo. Luta também contra os sindicatos subordinados ao Estado. Comunistas e trabalhistas disputam espaço junto ao operariado e aos sindicatos.

O suicídio de Vargas em 1954 altera esse quadro. A manchete de seu jornal *Imprensa Popular* para o dia 24 de agosto era “Abaixo o governo de traição nacional de Vargas”, mas a reação popular produz uma alteração em sua linha política. A partir daí e com a liberdade desfrutada nos anos JK e, mais importante, com as denúncias do período Stalinista no XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, seus pontos de vista são abalados. O governo JK, seu plano de metas, e a industrialização em curso servem para modificar as teses que interpretavam a política brasileira como voltada para a conservação do latifúndio e para garantir sobrevivências feudais no Brasil.

Entre 1958 e 1960, o Partido assume a questão da revolução brasileira em uma perspectiva de terceiro mundo vendo-a como uma etapa da futura revolução comunista. Organiza sua luta visando uma revolução democrático-burguesa executada por uma frente onde estão o proletariado, os trabalhadores rurais, a pequena burguesia, a burguesia. Essa

frente seria dirigida pela classe operária cuja vanguarda era o Partido. Considera então o Estado brasileiro como heterogêneo, composto de forças diferentes e divergentes e pensa em ocupar partes do aparelho do Estado. A democracia servia à luta operária.

Em 1961 e 1962 o Partido Comunista encampa a luta por “reformas de base”, originalmente uma plataforma do PTB, e considera que essas reformas — agrária, bancária, administrativa, urbana, fiscal, eleitoral — seriam fundamentais para desencadear a revolução. Neste momento reforma e revolução são vistas como estreitamente ligadas, uma provocaria a outra (SEGATTO, 2003, p. 234). Nos anos que antecedem o golpe civil-militar de 1964 os comunistas passam a defender “Reformas, na lei ou na marra!” e a atacar a política de conciliação do governo Jango. Consideram estar o Brasil vivendo uma crise revolucionária com as condições de passagem do poder estatal para as mãos das forças revolucionárias. A Revolução Cubana de 1959 fornece os ingredientes para o sonho da revolução.

Essa visão panorâmica sobre a trajetória do Partido Comunista, tomada do texto de José Antônio Segatto (2003), nos ajuda a apontar a crise e as questões em jogo nos anos 1958 a 1964, permitindo inclusive sua classificação de um “tempo denso”.

Que mais podemos lembrar para nos ajudar a configurar o contexto político dos anos 1950?

Nos anos 1950 é construída uma nova categoria para pensar o Brasil e a América Latina. Não se falará mais em atraso mas em subdesenvolvimento. Esse conceito foi elaborado pelos pensadores que participam da Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL), órgão das Nações Unidas criado em 1948 e localizado em Santiago do Chile.

As idéias da Cepal — a industrialização pela substituição de importações; a deterioração dos termos de troca; a necessidade de proteção ao mercado interno; o papel fundamental do Estado no processo de desenvolvimento — tiveram em Celso Furtado um de seus formuladores. Essa nova matriz, elaborada a partir da análise econômica, transborda para outros campos do conhecimento. O grande tema passa a ser a Mudança Social. Na sociologia volta-se para o debate e a pesquisa sobre os condicionantes sociais do desenvolvimento; as resistências à mudança; a dicotomia arcaico *versus* moderno.

O projeto nacional-desenvolvimentista que se desenvolve à época teve como espaço principal de sua formulação o Instituto Brasileiro de Estudos Sociais e Políticos (IBESP) criado em 1952, que formulava uma perspectiva nacionalista ocupada com o terceiro mundo, ou seja, com a formulação de uma terceira posição entre os dois blocos em que se dividia o mundo durante a Guerra Fria. Do IBESP se desdobra em ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), criado em 1955 dentro do Ministério da Educação. O ISEB assume a mesma perspectiva da Cepal já que a economia oferecia uma explicação estrutural para os problemas brasileiros. Mas acrescenta a ela a necessidade de uma ideologia do desenvolvimento, sem a qual não haveria o processo de mudança. Nessa ideologia do desenvolvimento o Estado assumia o papel de principal agente da modernização e também da democratização. O nacionalismo de então era pensado como uma ideologia capaz de vencer as forças de exploração das massas.

Diversos autores estiveram envolvidos nessa aventura intelectual e política. Entre eles: Hélio Jaguaribe, Álvaro Viera Pinto, Nelson Werneck Sodré, Roland Corbisier e Guerreiro Ramos. Cada um deles produziu leituras particulares dos dilemas de seu tempo. Cada um deles enfrentou o pomo da discórdia — nacionalismo *versus* entreguismo — sob ângulo específico. O livro de Hélio Jaguaribe — *O nacionalismo na atualidade brasileira* (1958)- foi um divisor de águas já que nele o autor defendia a convivência com o capital estrangeiro.

O período entre 1945 e 1964 é também chamado de populista entendido como um processo de mobilização das massas e de disposição das elites políticas irem ao encontro do povo. Assim igualmente estão presentes nos debates da década questões relacionadas ao processo de transição, ao colonialismo interno, à revolução brasileira, a aceleração do tempo histórico.

São formulados diferentes diagnósticos sobre o atraso, ou melhor, sobre o subdesenvolvimento brasileiro: o coronelismo, o clientelismo, o patrimonialismo estão entre eles, como pode ser observado em dois livros chaves da época. Em 1949 é publicado *Coronelismo, enxada e voto*, de Victor Nunes Leal; em 1958 sai a primeira edição de *Os donos de poder* de Raymundo Faoro. Coronelismo, patrimonialismo, clientelismo e

populismo são as categorias utilizadas para interpretação do Brasil da época e apontam o que seriam os impasses no processo de modernização do país.

Os anos 50 também dão origem aos primeiros desencontros entre a produção do ISEB e a USP que pode ser exemplificada na polêmica Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes (OLIVEIRA, 1995; BARIANI JUNIOR, 2003). O projeto Unesco tangencia essa polêmica assim como os estudos sobre o mundo rural caipira desenvolvidos por Maria Isaura Pereira de Queiroz e Antonio Candido.

A trajetória de Guerreiro Ramos

A consciência nacional e o messianismo estiveram presentes na vivência e nas obras de GR ao longo de toda sua trajetória. GR foi porta-voz de propostas de salvação nacional. A sociedade brasileira cobrou deste “mulato baiano” soluções para inúmeros problemas nacionais. Ele comprou a cobrança e procurou respondê-la lançando mão de tudo que acumulou em termos de conhecimento, erudição, vivência. Guerreiro foi homem de seu tempo, comprometido com as lutas da época. Sua trajetória oscilou entre o comprometimento e o ceticismo. Este *outsider* da academia sociológica no Brasil tem recebido atenção de algumas dissertações de mestrado como a de José Saraiva Cruz (2002, UERJ) e a de Edison Bariani Junior (2003, Unicamp). José Saraiva Cruz (2002) observa que será com Guerreiro que o “povo” aparece como categoria sociológica. Quer, deseja, aposta em mudanças, em transformações na sociedade brasileira. Partilha da expectativa que o desenvolvimento (industrialização e urbanização) mudarão a sociedade e defende a atuação do Estado como agente do desenvolvimento e da democratização. Edison Bariani Junior (2003) acompanha com sintonia fina as divergências entre Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes.

A trajetória de Guerreiro Ramos e sua produção intelectual acompanham por assim dizer os temas, as questões, os desafios do seu tempo. GR nasceu em Santo Amaro da Purificação em 1915. Já em Salvador foi influenciado por um pensamento católico que derivava da revista *Esprit* e que teve em Jacques Maritain um expoente. Fez parte de uma elite, de uma geração intelectual baiana da qual fazia parte Romulo Almeida,

aliás foi ele quem o chamou para a Secretaria de Educação sob o comando de Isaías Alves, irmão do interventor Landolfo Alves. Embora se declare não pertencente a nenhum grupo, Guerreiro teve atuação no Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda do Estado Novo. Antes Guerreiro Ramos, Romulo Almeida e a Abdias do Nascimento tinham sido integralistas na juventude. Romulo e Abdias se encontram na prisão. Guerreiro, por sua vez, estará junto com Abdias no Teatro Experimental do Negro a partir de 1944.

[A Bahia dos anos 1930 foi celeiro de diferentes intelectuais que vieram a ter papel de destaque nas Ciências Sociais e na esquerda brasileira. Afrânio Coutinho, Edison Carneiro, Áydano do Couto Ferraz, Jorge Amado serão os mais conhecidos].

Vamos mencionar aqui os trabalhos de GR sobre relações raciais no Brasil. Eles foram produzidos entre 1948 e 1955, ou seja, enquanto ele estava no DASP e na Assessoria da Presidência da República.

Seu importante artigo, “Contatos raciais no Brasil” foi publicado na *Revista Quilombo* em seu primeiro número, em 1948. Seguindo Soares (1993) vamos indicar como GR pontua o tema. Para ele: a questão do negro não é uniforme no Brasil, há diferenças regionais e de classe; o preconceito de cor não equivale ao preconceito racial; o homem de cor assimila os padrões da cultura dominante, e se vê segundo os padrões dos brancos; há ressentimento do homem de cor de posições mais baixas contra homens de cor de posição mais elevada; o Brasil não é um sistema de castas (ou seja, é possível mobilidade social); o mestiço se vê do ponto de vista do branco, tende a camuflar suas marcas; os traços culturais africanos são tratados como pitorescos o que propicia a indústria turística do pitoresco; o padrão estético da população brasileira é o branco.

Nesta primeira abordagem sobre o tema GR discute, defende o processo de integração do negro à sociedade brasileira. Discute os mecanismos de integração e defende técnicas — através do processo catártico do teatro — capazes de libertar os negros dos ressentimentos e das ansiedades. O Teatro Experimental do Negro, criado em 1944, era expressão de uma elite de homens de cor e forneceria o melhor exemplo de experimento psicosociológico para adestrar nos estilos de comportamento das classes médias e superiores. GR fazia grupos de terapia como caminho para solucionar a ambivalência da

subjetividade do homem de cor. Foi diretor do Instituto Nacional do Negro que, junto com o Museu do Negro, compunha o TEN.

A questão fundamental aqui é a promoção social do negro, prepará-lo para a vida social eliminando o ressentimento.

Uma outra perspectiva se fez presente em seus trabalhos relativos ao tema, nos anos 1954 e 1955, e está consignada principalmente em um capítulo do seu livro *Cartilha Brasileira para Aprendiz de Sociólogo* (1954).

A questão agora aparece inserida na necessidade de elaboração de uma consciência sociológica da situação do homem de cor. As relações raciais devem ser tratadas como um aspecto da sociologia nacional. Parte para a crítica à sociologia e à antropologia praticadas no Brasil. A antropologia, segundo ele, é alienada tanto pelas categorias quanto pela temática praticada. Estrutura social, aculturação, mudança são categorias transplantadas derivadas da antropologia que faz dos povos primitivos material de estudo e racionaliza a situação colonial. Os problemas do negro, como do índio, são aspectos particulares do problema nacional e dependem da fase do desenvolvimento econômico do Brasil.

A questão do transplante e falta do que chama “posição crítico-assimilativa” da ciência social estrangeira são centrais na análise das correntes e autores que tratam do negro. Esta questão é central em toda a obra do autor e será mais explicitada em *A redução sociológica*, obra publicada em 1958. Na *Cartilha* ele classifica os autores em três correntes: Silvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres e Oliveira Viana queriam formular teoria do tipo étnico brasileiro e não viam o negro como exótico ou estranho à comunidade nacional.

Com Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, o negro se torna tema. Seus estudos atentam para o passado do negro e/ou para as sobrevivências. Comparam com outras correntes étnicas acentuando as particularidades dos homens de cor.

Por fim, Guerreiro considera que com o Teatro Experimental do Negro se faz uma avaliação das relações entre brancos e negros.

Para ele a sociologia do negro nada mais é do que uma ideologia da brancura. O negro é tido como problema porque a sociedade brasileira é europeizada; o branco é o ideal, a norma, o valor contra os que são portadores de pele escura. Considera fenômeno patológico a adoção do pa-

drão estético europeu. Isso expressa o caráter patológico da psicologia coletiva brasileira, a adoção de um critério artificial, estranho à vida da sociedade. Daí falar em “patologia social do branco brasileiro”, principalmente dos homens do Norte e Nordeste.

Para avançar o exame do tema é necessário colocar entre parênteses a ciência social oficial, mesmo tratamento que defende em seu livro *A redução sociológica* (1958). Seria necessário tentar o entendimento a partir de uma situação vital expressa em seu NIGER SUM, ou seja, assumir-se como negro. O problema do negro só existe se pensarmos que a sociedade deveria ser de brancos. O negro é ingrediente normal da população — do povo brasileiro. O negro é povo. Não é componente estranho de nossa demografia. Ao contrário, é a sua mais importante matriz demográfica.

Guerreiro faz a denúncia do caráter patológico das atitudes do branco e da alienação do próprio negro ao assumir as mesmas atitudes. Sua crítica atinge Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Edison Carneiro, além de Costa Pinto, de quem é inimigo feroz (SOARES, 1993, p.21).

O negro é povo e o povo irrompe na história do Brasil a partir da formação do mercado interno, da industrialização, do desenvolvimento. É a existência do povo que cria a nação. Os conflitos de poder enfrentados por essa transformação obrigam a classe dominante a assumir consciência das necessidades orgânicas da sociedade para se tornar classe dirigente. Seus livros *A crise do poder no Brasil* (1961) e *Mito e verdade da revolução brasileira* (1963) estão expressando essa luta e os conflitos entre correntes que disputam corações e mentes do povo, ou melhor, de sua vanguarda. GR foi contra a internacionalização do processo revolucionário. Rejeitou os modelos soviético, chinês, cubano ou qualquer outro. Foi contra o marxismo-leninismo, essa “suposta ciência infalível”, que se tornara a defesa intransigente das razões de Estado da URSS. Sua sociologia militante, sua postura era de um “intelectual orgânico” do trabalhismo brasileiro.

Considerações finais

Guerreiro Ramos, como já mencionei, está refletindo e pensando a questão do negro a partir de sua própria experiência vital, se assumindo

como negro. Faz isto em uma posição social de elite negra e ocupando um espaço nada modesto de assessoria da Presidência da República. Ele declara que foi ali que começou a entender os problemas da política brasileira, do Estado no Brasil.

A partir daí trata o problema da população negra inserindo-a em sua compreensão da questão a mais datada, atrelada a uma conjuntura que não mais existe: o Estado promotor do desenvolvimento e da democracia no Brasil. Por outro lado, a seu favor, podemos dizer que foi fato a inserção de negros e mulatos no aparelho de Estado, no sindicalismo, nas formas armadas, especialmente Exército e Aeronáutica, no Banco do Brasil, na Petrobrás. A crise do Estado brasileiro cortou esta corrente de promoção e mobilidade do negro.

Foi suplente de deputado federal pelo PTB do antigo Estado da Guanabara e assumiu a cadeira em 1963 na vaga de Brizola, eleito governador do Rio Grande do Sul. Teve seu mandato cassado em 1964. Depois disto volta a analisar e escrever sobre administração, racionalidade, teoria das organizações. Em 1966 foi para os Estados Unidos onde ensinou e produziu artigos e livros. Lá escreveu *A nova ciência das organizações — uma reconceitualização da Riqueza das nações* (1981). Ou seja, ele estava discutindo com Adam Smith; repensando o Ocidente decadente, a categoria de tempo se desenvolvera com o Iluminismo, a riqueza do mundo e passa a desenvolver sua crítica à sociedade centrada no mercado, daí sua “teoria delimitativa dos sistemas” entre outros conceitos.

Assim não sei o que ele estaria dizendo sobre as análises das relações raciais/étnicas hoje no Brasil. Não sei se Guerreiro Ramos estaria concordando com a “política de cotas” enquanto medida legal capaz de diminuir as diferenças sociais entre negros e brancos, chamada “ação afirmativa”, se tomarmos essa política como resultado da importação de categorias do mundo norte-americano para a brasileiro, haja visto que a crítica ao transplante de categorias era fundamental em sua sociologia, em sua proposta de “redução sociológica”.

Mas certamente a valorização da negritude seria aplaudida já que ele já enfatizara como fundamental analisar a psicologia coletiva e a estética tomando-as como questões fundamentais da vida do homem de cor e da sociedade brasileira.

Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento foram integralistas em sua juventude. Conheço outras famílias de afro-descendentes que tiveram grande mobilidade social e cujo pai também pertenceu a AIB na juventude. Os integralistas, ou parte deles, podem ter sido contra os judeus mas não contra os negros na sociedade brasileira. Isto vale apenas para mostrar a complexidade da sociedade brasileira ou como já foi dito: “O Brasil não é para principiantes!”.

A trajetória, a palavra, a obra de Guerreiro ainda precisam ser melhor conhecidas e estudadas já que fornecem um exemplo significativo dos dilemas intelectuais e práticos da sociedade brasileira. É necessário um acompanhamento “fino” da trajetória individual deste intelectual, de sua geração e de seus diferentes companheiros de viagem. É preciso conhecer as obras, instituições, revistas, editoras, assim como os movimentos nos quais o autor se integra. Igualmente importante é a análise das conjunturas políticas regional, nacional e internacional, extremamente mutáveis nos anos 30, 40 e 50 do século XX. Só assim é possível escapar de visões simplistas de fácil entendimento mas improdutivas para a compreensão das relações entre cultura e política, entre a trajetória do indivíduo e da sociedade.

Nota

* Socióloga, pesquisadora do CPDOC/FGV.

Bibliografia

BARIANI JUNIOR, Edison. A Sociologia no Brasil : uma batalha, duas trajetórias (Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos). UNESP/Araraquara, 2003. Dissertação de mestrado.

CÔRTEZ, Norma. Esperança e democracia. *As idéias de Álvaro Viera Pinto*. Belo Horizonte, UFMG; Rio de Janeiro, IUPERJ, 2003.

CRUZ, José Saraiva. Guerreiro Ramos e a construção ideológica do nacionalismo desenvolvimentista. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, UERJ, 2002, Dissertação de mestrado.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. *A Sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1995.

_____. “A redescoberta do Brasil nos anos 50: entre o projeto político e o rigor acadêmico”. In: MADEIRA, Angélica e VELOSO, Mariza (orgs). *Descobertas do Brasil*. Brasília, UNB, 2001. P. 139-161.

RAMOS, Guerreiro. “A ideologia da Ordem”; “A ideologia da *jeunesse dorée*”; “O inconsciente sociológico”. In: _____. *A crise do poder no Brasil; problemas da revolução nacional brasileira*. Rio de Janeiro, Zahar, 1961.

RAMOS, Guerreiro. “Entrevista”. In: OLIVEIRA, Lucia Lippi. *A sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1995.

SOARES, L. A. Alves. *A sociologia crítica de Guerreiro Ramos; um estudo sobre o polêmico sociólogo*. Rio de Janeiro, Copy&Arte, 1993.

TOTA, Antônio Pedro. *O imperialismo sedutor; a americanização do Brasil na Segunda Guerra Mundial*. São Paulo, Cia. das Letras, 2000.

A questão da memória
e dos Arquivos
vinculados ao Projeto
UNESCO

Por um Centro de Documentação dos Estudos Afro-Baianos

Luis Nicolau Parés*

É para mim uma grande honra, talvez desmerecida, poder participar, na companhia de tão ilustres colegas, nesta sessão dedicada à questão da memória e dos arquivos em torno do Projeto UNESCO. Um ano e meio atrás, mais ou menos, sob a iniciativa do professor Livio Sansone nos reunimos no CEAO, uma série de pessoas entre as quais os professores Cláudio Luiz Pereira, Ari Lima e eu mesmo, para pensar na possível estruturação do projeto intitulado “Projeto UNESCO no Brasil: uma volta crítica ao campo 50 anos depois”. Surgiram então várias idéias, entre elas a organização deste seminário. Na ocasião, o professor Sansone também sugeriu a possibilidade de criar, em sinergia com a pesquisa desse Projeto, um Centro de Documentação dos Estudos Afro-Baianos, a ser localizado no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia. Nesse contexto, me foi proposto realizar uma pesquisa preliminar sobre os possíveis conteúdos desse Centro de Documentação (doravante CDEAB). Esse trabalho foi realizado nos meses posteriores e hoje justifica a minha presença aqui para expor alguns pontos preliminares de referência para balizar uma primeira reflexão.

Como reza o programa um dos objetivos decorrentes deste seminário “é criar um circuito que una pesquisadores brasileiros e estrangeiros, e que possa contribuir a melhorar e **democratizar o acesso** a docu-

mentos que hoje se acham dispersos em várias instituições e coleções privadas, tanto nacionais como internacionais, e que, amiúde, impõem políticas de acesso restritivas. Uma forma de fazer isso é ‘**repatriar**’ para a UFBA, criando condições técnicas para isso, uma cópia impressa e/ou eletrônica de todos os materiais escritos, iconográficos ou sonoros que dizem respeito a atuação de etnógrafos, sociólogos, historiadores e outros cientistas sociais, no mundo afro-baiano”.

O principal objetivo seria, portanto, **centralizar**, num só acervo documental, cópias de todos os fundos de arquivo relativos aos Estudos afro-baianos e publicações relacionadas, desde a obra pioneira de Nina Rodrigues no final do século XIX, até nossos dias. Além de fomentar a pesquisa sobre populações afro-descendentes e favorecer a formação de novos quadros de pesquisadores locais, a iniciativa contribuiria para consolidar o CEAQ como um centro de excelência para o debate e a pesquisa sobre a **diáspora africana** e as **relações étnico-raciais**. Um centro dessas características, contribuiria também para criar em Salvador um **ambiente intelectual** favorável para atrair pesquisadores nacionais e estrangeiros, projetando a cidade no plano acadêmico internacional.

Pela sua história e pela sua configuração social contemporânea, Salvador é um lugar estratégico para a reflexão sobre temas como a **diáspora africana** e as **relações étnico-raciais**, duas áreas de conhecimento de grande atualidade a nível global, e de importância crítica, a nível local. Em sintonia com o projeto mais amplo do Museu do Negro (ou **Museu Nacional da Cultura Afro-brasileira**) que atualmente está sendo debatido, a criação do CDEAB se apresenta como uma iniciativa regional, paralela e complementar, para a recuperação, preservação e promoção da memória afro-baiana. Além disso, o CDEAB comportará a criação de novo patrimônio cultural, e como tal abrirá à população afro-baiana um novo espaço de negociação e articulação de valores culturais, tradição, identidade e, em última instância, poder político.

O acervo do CDEAB deverá constar de três grandes conjuntos documentais: 1) os **fundos de arquivo**, em muitos casos cópias microfilmadas ou digitais de coleções originais depositadas em outras instituições; 2) uma **biblioteca** de estudos e documentos estreitamente relacionados com cada um dos fundos de arquivo (publicações do autor,

publicações sobre o autor, trabalhos universitários, dossiês de imprensa, monografias, coleções de revistas, etc.); 3) os **fundos de referência** que ofereçam ao pesquisador as ferramentas indispensáveis para acessar o material disponível: história dos Estudos Afro-Brasileiros, bibliografias, base de dados etc. Antecipa-se que o conjunto documental 2, a biblioteca, resultará de uma adequação e ampliação da atual biblioteca do CEAO. A presente proposta examina apenas o conjunto documental 1, relativo aos fundos de arquivo.

Um dos aspectos inovadores desta proposta é a estratégia concebida para a reunião desses fundos de arquivo que, na sua fase inicial, deverá ser parte integral e resultado do processo de pesquisa histórica desenvolvido no seio do já mencionado projeto intitulado **“O Projeto UNESCO na Bahia: uma volta crítica ao campo 50 anos depois”**.

Como já foi exposto em sessões anteriores, trata-se um projeto integrado de pesquisa e formação de pesquisadores, de caráter interdisciplinar em História e Antropologia, que se divide em duas partes inter-relacionadas, de acordo com dois objetivos principais: o primeiro objetivo é reconstruir a história do famoso projeto da UNESCO sobre relações raciais desenvolvido na Bahia no início dos anos 1950, e o segundo objetivo é repetir aquele modelo de pesquisa a fim de avaliar como e o que mudou na Bahia, no decorrer destas cinco décadas, em termos de relações sociais e raciais.

A primeira parte da pesquisa relativa à reconstituição histórica do projeto UNESCO na Bahia, além de contribuir para determinar os pressupostos teóricos e metodológicos aplicáveis na segunda parte da pesquisa de campo, pretende a reconstrução da memória em torno dos colaboradores do projeto, das suas atividades de pesquisa e das suas inter-relações institucionais. Para esse fim, faz-se imprescindível o levantamento e análise crítica de todos os documentos produzidos no âmbito do projeto UNESCO, assim como de qualquer outra fonte de informação complementar que permita contextualizar e interpretar os modos e condições de produção desses documentos.

Uma parte importante dessa análise histórica já foi realizada por pesquisadores como Marcos Chor Maio, Mariza Correa, Olívia Gomes da Cunha e Verena Stolcke. Ora, sob a guia desses antecedentes, a idéia

é que seja o novo trabalho de reconstituição histórica o que leve, de forma gradual e progressiva, à obtenção de cópias das fontes pesquisadas e conseqüentemente à acumulação de um acervo documental passível de constituir a base do futuro CDEAB. Num primeiro estágio, se reuniram fundos de arquivo relativos ao **período 1930-1960**, anos anteriores e imediatamente posteriores à realização do Projeto UNESCO. Num segundo estágio, quando o CDEAB adquira uma certa autonomia, o acervo poderá ser incrementado com documentação relativa às décadas restantes. Focalizar no período relativamente amplo de 1930-1960 significa que a procura de fundos de arquivo incluirá o trabalho de pesquisadores que, embora não participaram diretamente no projeto UNESCO, contribuíram de forma significativa nos estudos afro-baianos sobre relações raciais, religião ou outros temas.

A minha pesquisa preliminar de **identificação e localização** de fontes documentais, sem ser exaustiva, levantou uma lista de mais de 60 nomes, na sua maioria cientistas sociais, que desenvolveram trabalho na Bahia entre 1930 e 1960. Constatam, por exemplo, os participantes do 2º Congresso Afro-Brasileiro, celebrado em Salvador em 1937, como Edson Carneiro, Artur Ramos, Melville Herskovits, Donald Pierson, Jorge Amado etc., outros autores com estudos afro-baianos como Ruth Landes, Franklin Frazier, Roger Bastide, Lorenzo Turner etc., e claro, todas as pessoas relacionadas com o Projeto UNESCO, como Charles Wagley, Thales de Azevedo, Anísio Teixeira, Alfred Mettraux, Marvin Harris e Pierre Verger, para citar apenas alguns dos nomes mais conhecidos.

De igual modo, foram identificadas algumas das instituições e coleções particulares, nacionais e estrangeiras, onde se conservam acervos documentais desses autores, instituições que deveriam ser contatadas no futuro, a fim de obter sua colaboração para a criação do acervo do CDEAB. Podemos citar, por exemplo, no Rio de Janeiro, a Biblioteca Nacional e a Fundação Getúlio Vargas; em São Paulo, o Projeto História da Antropologia no Brasil da UNICAMP; em Recife, o Arquivo do Instituto Gilberto Freyre; e, em Salvador, o Instituto Anísio Teixeira, a Fundação Pierre Verger e a Fundação Casa Jorge Amado, assim como várias coleções privadas com os acervos de Edison Carneiro, Thales de Azevedo e Waldeloir Rego, entre outras.

A nível internacional, em Paris, o Arquivo da UNESCO, a Bibliothèque du Musée de L'Homme, o IMEC (Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine), o Collège de France, o Centre de Recherches sur le Brésil Contemporain (EHESS). E nos Estados Unidos, a Smithsonian Institution, o Schomburg Center da New York Public Library, a Library of Congress, Howard University, Northwestern University, University of Florida, etc.

Essa lista dá uma idéia da dimensão e complexidade do projeto. Após a **identificação e localização** das fontes, será preciso um trabalho de **acesso e análise** prévio desse material, para logo negociar possíveis acordos de compra, cessão ou obtenção de cópias, assim como direitos de utilização ou distribuição desse material de pesquisa. O projeto envolve, portanto, um delicado exercício “pós-colonial” de “repatriação” (em alguns casos) e centralização documental e antecipa-se trabalhoso e demorado. Para levá-lo a bom porto, além de tempo, será preciso dinheiro e, sobretudo, vontade política de colaboração inter-institucional entre a UFBA, as entidades citadas e os seus responsáveis. Este seminário é um marco ideal e uma oportunidade única para estabelecer as bases da rede de pesquisadores e representantes de instituições públicas e privadas condizente a esse objetivo final.

O **estudo técnico, análise crítica e catalogação** do material coletado, já sejam documentos textuais (i.e. cadernos de campo, manuscritos, correspondência, provas de edição, publicações), ou registros fonográficos, fotográficos ou filmográficos, será realizado, idealmente, como parte integral da pesquisa histórica do “Projeto UNESCO, 50 anos depois”. Esse trabalho além de iluminar questões relevantes à pesquisa dos anos 50, poderá identificar nova documentação a ser pesquisada e indicar linhas de indagação futuras. Em outras palavras, a análise do material coletado, além do seu valor intrínseco, contribuirá para o crescimento do acervo documental. A idéia, insisto que seja o processo de pesquisa em torno do projeto UNESCO que leve à reunião gradual dos fundos de arquivo.

É claro que para boa consecução deste projeto é necessário garantir uma infra-estrutura de pessoal e de equipamentos para a **conservação e manutenção** do acervo. Antecipa-se que a forma de conservação será essencialmente digital, embora não deva descartar-se a preservação de

cópias impressas, microfilmadas, fotocopiadas ou em suportes análogos (i.e. vídeo, fita cassete). Haverá, portanto, um serviço permanente de digitalização e implementação dos novos documentos na base de dados e outros fundos de referência, assim como um trabalho de atualização das cópias de segurança e outras tarefas de manutenção. Esse processo de conservação envolverá uma infra-estrutura multimídia, assim como o serviço técnico para a necessária manutenção.

Como já foi dito, uma das prioridades do CDEAB é a centralização e democratização do acesso ao acervo documental. Será preciso, portanto, desenvolver uma base de dados digital, com ferramentas de busca inteligentes, que permitam ao pesquisador obter informações rápidas sobre o material disponível ou, na sua ausência, de informações para localizá-lo em outros arquivos ou coleções. O pesquisador terá acesso direto sem restrições ao material bibliográfico da biblioteca e acesso semi-direto (via microfilme ou cópia digital) às cópias dos fundos de arquivo. O CDEAB deverá também oferecer um serviço de reprodução dos documentos (digital, microfilme, fotocópia) para os pesquisadores.

Num estágio mais avançado do projeto, tirando proveito de que muitos dos documentos estarão conservados em forma digital, deverá investigar estratégias para a integração do material textual e audiovisual em aplicações multimídia iterativas. Esse tipo de disseminação digital, além de permitir contextualizar de forma detalhada os documentos, favoreceria de forma significativa a democratização do acervo. Para a informatização do acervo, contempla-se estabelecer parcerias com bibliotecas, museus ou outras instituições com experiência nesse tipo de prática. Também não se descarta o compartilhamento on-line de cópias de determinados fundos de arquivo com outras instituições.

As possibilidades são muitas, e dependerá da comunicação e boa compreensão do serviço público que se pretende, para obter a colaboração e parcerias necessárias. Cabe notar, que até aqui falei de Centro de Documentação de *Estudos Afro-baianos*, isto é, trabalhos realizados maioritariamente por cientistas sociais sobre o mundo afro-baiano. Entretanto, um Centro de Documentação dessa natureza, poderia facilmente expandir os conteúdos do seu acervo em várias direções.

Por exemplo, um trabalho complementar de interesse para o CDEAB seria o levantamento de todas as notícias aparecidas sobre o Negro nos jornais baianos. O **Programa de Pós-Graduação em História** (UFBa) possui um número importante de jornais do século XIX microfilmados, já o **Programa A Cor da Bahia**, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da mesma Universidade, está desenvolvendo um projeto consistente no levantamento das notícias sobre o Negro aparecidas nos jornais baianos no período 1900-1930. Esses esforços devem ser continuados, ampliados e sistematizados numa base de dados comum, e o CDEAB seria o lugar idôneo para coordenar esse trabalho.

Outras iniciativas incluiriam a criação de uma fonoteca digital com entrevistas a personagens relevantes da comunidade afro-baiana, registros de músicas, etc.; ou a criação de uma videoteca com filmes de ficção e documentários onde aparece representado o mundo afro-baiano. Também poderia considerar-se a criação de um acervo com todo tipo de documentação escrita ou audio-visual produzida no seio dos blocos afros de carnaval ou nos terreiros de candomblé (i.e. convites, calendários de festas, projetos sociais redigidos pelas comunidades, cadernos de fundamento, correspondência, fotografias, vídeos domésticos etc.). Nos anos 80, o povo-de-santo participou ativamente no projeto do Museu Afro-Brasileiro, aportando fotografias dos seus líderes religiosos, vestimentas rituais e outros objetos litúrgicos, demonstrando que entendeu perfeitamente a importância de ter seus objetos rituais reconhecidos como objetos de valor museográfico, em outras palavras, de ter a sua religião reconhecida como cultura.

Se o Centro de Documentação passar a incluir toda essa série de material, incluindo a produção “êmica”, isto é, as formas de auto-representação da própria comunidade afro-baiana, caminharíamos para um **Centro de Documentação**, não já dos Estudos Afro-baianos, mas do que poderíamos chamar da **Memória Afro-baiana**. Teríamos então um espaço não só para a **disseminação e mediação** da cultura afro-baiana, mas também um espaço de referentes para a **negociação e construção da cultura e a identidade afro-baiana**. Ora, esse potencial dependeria, em última instância, de quem detivesse o poder sobre a reunião desse acervo e de quem finalmente controlasse esse patrimônio.

Mas essas são questões políticas complexas e, para finalizar, prefiro retomar a proposta inicial mais modesta do Centro de Documentação dos Estudos Afro-Baianos. Resumindo, a **localização, recuperação, análise e conservação** dos fundos de arquivo de cientistas sociais que de algum modo contribuíram para os Estudos Afro-Baianos no período 1930-1960, constituiria uma contribuição genuína para acrescentar o acervo histórico da cultura afro-brasileira que se justifica por si mesma. O CDEAB permitiria a pesquisadores e estudantes brasileiros e estrangeiros um acesso rápido e fácil a um material até agora fragmentado e inacessível. O Centro enriqueceria de forma substancial os recursos de documentação e pesquisa da UFBA, contribuindo, como já foi dito, para tornar o CEAo um centro de excelência para os estudos sobre as relações étnico-raciais e a diáspora africana.

Só para concluir, lembrar que esta proposta ficaria apenas em “wishful thinking”, ou em uma lista de desejos, se não fosse pelo fato de que este seminário nos oferece a possibilidade de estabelecer uma primeira reflexão coletiva sobre o tema e as bases de uma rede de indivíduos significativos que, a partir do diálogo e de declarações de intenção em relação a algum dos aspectos do projeto, podem dar o suporte necessário para levar adiante a iniciativa. Muito obrigado!

Nota

* PPCS-UFBA.

UNESCO/ANHEMBI

Um debate sobre a situação do negro no Brasil

Elide Rugai Bastos*

Este trabalho enfoca dois momentos do debate sobre a questão racial no Brasil. O primeiro é representado pela repercussão provocada pelo artigo de Paulo Duarte, *Negros do Brasil*, em abril de 1947¹. Vários estudiosos dos problemas sociais manifestaram-se pró ou contra o autor. Destaco, entre os que o questionaram, Florestan Fernandes. Tal polêmica torna-se um dos móveis do patrocínio Unesco/Anhembi, para o inquérito sobre o problema do negro em São Paulo.²

O segundo momento é marcado pelas discussões que giram mais em torno da validade daquela pesquisa do que dos resultados. Embora a principal questão a ser investigada fosse demarcada pelos estudos comportamentais, o âmbito do trabalho ampliou-se, principalmente se levarmos em consideração o rumo que tomam os estudos de Florestan Fernandes, um dos responsáveis pela investigação. Nesse sentido, não são questionadas apenas as relações naquele momento existentes entre negros e brancos em São Paulo, mas buscam-se, na escravidão, as raízes desse relacionamento. Assim, retoma-se o problema das interpretações correntes sobre a questão negra e, conseqüentemente, de modo direto ou indireto, instaura-se um diálogo com a bibliografia brasileira que trata da questão racial.³

Desse modo, as indagações ultrapassam os limites circunscritos ao problema, transformando-se em uma reflexão mais ampla, que tem por

objetivo os rumos da Sociologia no Brasil. Essa polêmica, que vai encontrar seu ponto culminante no confronto entre as produções *isebiana* e *uspiana*, nos primeiros anos da década de 60, tem início a partir de algumas observações feitas por Guerreiro Ramos, entre 1952 e 1953 e a resposta dada a elas por Roger Bastide, em novembro de 1953.⁴

Um artigo polêmico

“Começa a surgir no Brasil, com todo o horror que o caso encerra, um problema que, por não existir, era o capítulo mais humano talvez da nossa história social: o problema do negro. O curioso porém é que aparece agora não criado ou agravado pelo branco, mas por uma prevenção agressiva que se estabelece da parte do negro contra o branco. É mais um legítimo fruto podre entre tantos com que nos aquinhoou a ditadura”. Com esta afirmação, um tanto ambígua e muito polêmica, Paulo Duarte inicia um artigo em abril de 1947”.⁵

O momento, situado pouco depois do término da ditadura, é propício para balanços políticos-sociais. No cerne do trabalho encontra-se a crítica ao Estado Novo, que *tendo destruído a disciplina social*, dedicando-se a perseguir os chamados “inimigos do regime”, deixa de coibir “os crimes contra a pessoa”, propiciando a emergência de uma *desordem moral*, que se estende mesmo depois do período de vigência do Estado ditatorial. “A polícia moral desapareceu ante a reincidência dos crimes impunes, dos abusos de toda a sorte, cujos exemplos mais repulsivos partiam exatamente das classes mais altas da política e da administração, das camadas que tinham o poder nas mãos. A polícia administrativa abandonou os métodos científicos de repressão ao crime e passou a especializar-se na tarefa miserável de perseguir, torturar e até assassinar aqueles que pudessem, de qualquer forma, perturbar o sono dos dirigentes”.⁶

É como se a sociedade estivesse contaminada e, por esse motivo, afetasse a essência da democracia. “Deposto o ditador, a palavra liberdade envolveu as massas como uma atmosfera dentro da qual tudo pudessem ser feito, sem o menor freio ou restrição”.⁷

O problema negro, para o autor, ilustra largamente o afrouxamento da ordem, denunciando tanto o despreparo dos governantes como a

“facies” demagógica do Estado brasileiro. “Os recalques explodiram e, entre nós, temos assistido a essas repetidas cenas deprimentes da concentração de negros agressivos contra o branco, ou a agressão individual contra pacatos transeuntes que não são negros. Há pouco tempo, em plena praça do Patriarca, um negro agrediu a socos uma senhora sob o pretexto de que esta o olhava mais insistentemente. Vários incidentes em ônibus ou em filas têm-se verificado também; em todos eles, os negros são os agressores e os brancos as vítimas. Os comícios de todas as noites na praça do Patriarca e as concentrações também à noite de negros agressivos ou embriagados na rua Direita e na praça da Sé, os botequins do centro onde os negros se embriagam, já estão provocando protestos, justíssimos protestos, até pela imprensa, pois não é possível uma cidade como São Paulo ficar à mercê de hordas grosseiras e malcriadas, prontas a se desencadearem contra qualquer branco, homem ou mulher, desde que um gesto involuntário, um olhar mesmo, possa ser mal interpretado por esses grupos brutais e violentos”.⁸

O objetivo da crítica não é apenas o aparelho de Estado; a produção cultural que se desenvolveu no seio da ditadura é apontada como corresponsável pelo problema e, portanto, merecedora de reparos. “Mas não só o desleixo criminoso, a incompetência e a inconsciência da ditadura são as causas do surgimento em nosso país desse aspecto odioso da vida social que ia desaparecendo paulatinamente do nosso meio. Contribuiu para isso também essa pequena sociologia do nordeste que procura impor como verdade científica, o romantismo mestiço de que o tipo característico do brasileiro é o mulato.(...) Hoje alguns romancistas que passaram a girar em torno da sociologia do Sr. Gilberto Freyre, agradável pela leveza, muitas vezes real, mas em muitos pontos colorida da fantasia, pretendem impor um tipo brasileiro negro ou mulato como o único legítimo tipo brasileiro”.⁹

Mas, para além da crítica, Paulo Duarte define a existência de um projeto étnico cultural para a sociedade brasileira, o qual é, simultaneamente, econômico e político. “Uma coisa, porém, existe e existe com absoluta nitidez: a deliberação marcada pelo consenso unânime dos brasileiros lúcidos: o Brasil quer ser um país branco e não um país negro”.¹⁰

Estando já feita a opção (pelos brasileiros lúcidos!!!), no Brasil a via para concretizá-la é “humana” e “menos perigosa” do que nos Estados Unidos, que preferiram o modelo segregacionista: “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 negro pela miscigenação”.¹¹ A forma de lograr tal intento é “a intensificação imigratória de correntes brancas, de preferência a mediterrânea, que fará com que se chegue a esse resultado, ora em adiantado processo”.¹²

Esse caminho, “naturalmente” escolhido, resultado de “esforços de três séculos temperados pelos sentimentos humanos que caracterizam os povos latinos, mercê dos quais pudemos viver durante tanto tempo sem o ambiente intolerável do ódio ou do desprezo do branco contra o negro”¹³ é ameaçado pela incompetência do Estado. Em que pese o fato da população negra encontrar-se como o elo mais frágil da corrente da transformação social no Brasil, desprotegida, marcada pelas endemias patológicas e sociais.¹⁴ A transformação é visível: “desapareceu, pelo menos das cidades, aquele tipo tradicional do negro bom”.¹⁵

Os acontecimentos apontados deverão levar à retomada da competência do Estado, no sentido da organização da sociedade e dos instrumentos mantenedores da ordem. “Oxalá não sejam as terríveis consequências das tragédias já desencadeadas os únicos argumentos capazes de convencer o país da necessidade de uma ação enérgica e imediata. Por enquanto a solução do problema se reduz apenas a um pouco de polícia, um pouco de compreensão e um pouco de educação”.¹⁶

Assim, se tudo continuar como estava, e estava-se “no bom caminho”, talvez possa ter sequência a situação “muito mais agradável de continuar-se a usar essa expressão natural: negros do Brasil do que, quando a eles por qualquer motivo alguém se referir, ter à boca essa outra expressão que já vai ficando mais frequente do que devia: a negrada”.¹⁷

A revista Anhembi e a questão do negro

Como já apontamos, a posição de Paulo Duarte frente à questão provocou protestos de Florestan Fernandes, que escreveu uma carta discordando do autor.

Mais do que isso, provocou polêmica onde estavam presentes os movimentos negros. O autor mostrou-se sensível ao debate e no momento em que dirigia a revista *Anhembi*, a “patrocina um inquérito em profundidade sobre o problema do negro em São Paulo”.¹⁸

A revista teve o início de sua publicação em fins de 1950, estendendo-se até 1963. Representou, nesse período, um espaço de debate muito importante, trazendo a um público bastante amplo a discussão de temas candentes do ponto de vista político, social e cultural. Publicação mensal, representou bem o espírito e o clima intelectual de São Paulo nesse período, mas com vistas mais largas, tendo “entre seus colaboradores nomes nacionais e estrangeiros de conhecida projeção no mundo das letras, das ciências e das artes”.¹⁹ Essa intenção mais abrangente é explícita no próprio nome da publicação: “*Anhembi*, que é o nome indígena de Tietê, símbolo de penetração cultural sem regionalismos”.²⁰

Além da publicação de artigos que buscavam enfatizar o aspecto científico das pesquisas em curso, dedicava-se a abordar criticamente os acontecimentos verificados durante o mês transcorrido. Por exemplo, o “Jornal de 30 dias”, focalizando acontecimentos políticos, sociais, econômicos e culturais, a partir de um patamar crítico. “Livros de 30 dias”, onde apareceram resenhas bibliográficas de grande importância, algumas delas gerando debate fundamental para o avanço das Ciências Sociais, bem como vários balanços críticos de bibliografia sobre temas de importância; mais ainda, teatro, artes, cinema e esportes.

A relação dos nomes de alguns colaboradores durante o primeiro ano de sua edição, em 1951, pode exemplificar a abrangência do debate suscitado pela revista: G. Ricciotti (Univ. de Bari); A. Duzat (École des Hautes Etudes); Alfredo Mesquita (Esc. de Arte Dramática-SP); A. Baleeiro (Univ. da Bahia); A. Bragaglia (Esc. de Teatro de Roma); Carlos Drummond de Andrade; C. Baudoin (Univ. de Gênêve); Mira y Lopez; Erico Verissimo; Gilbeto Freyre; Herbert Baldus (Museu Ipiranga); Jairo Ramos (Esc. Paul. Med.); Jean Hyppolite (Sorbonne); Lúcia Miguel Pereira; Luis da Camara Cascudo; Luis Martins; Manuel Bandeira; Moyses Vellinho; Murilo Mendes; Otoniel Mota; Paulo Claudel (Ac. Française); Roger Bastide (Univ. de São Paulo); Sérgio Buarque de Holanda; Sérgio Milliet; Temístocles Linhares; Wilson Martins.

Com a intenção de realizar a pesquisa, a revista fez contato com Roger Bastide para organizá-la, o qual, por sua vez, chama como colaborador Florestan Fernandes. Estando já em andamento o processo de organização da pesquisa, inicia-se intercâmbio com Alfred Métraux, do Departamento de Relações Raciais da Unesco, para a realização conjunta do trabalho.

Assim, relata Paulo Duarte, em resposta à carta de Oracy Nogueira, de novembro de 1955, a propósito da forma a partir da qual apresentou-se a publicação do livro *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo*. “Há muito tempo, a direção desta revista entendeu-se com o professor Roger Bastide para a realização de um inquérito sobre relações raciais entre negros e brancos, que seria dirigido pelo mesmo ilustre professor. Este organizou então o plano de investigação que foi por nós aprovado imediatamente. Cerca de dois ou três meses após, procuraram o diretor de *Anhembi* os professores Bastide e Alfred Métraux, dizendo o primeiro que o segundo viera ao Brasil incumbido pela Unesco de realizar aqui um inquérito exatamente o mesmo sobre o qual se haviam entendido esta revista e o professor Bastide. O professor Métraux propôs então fosse o inquérito realizado conjuntamente, aliando-se Unesco e *Anhembi*, desde que a revista conseguisse em São Paulo um crédito correspondente a quatro mil dólares quantia com a qual contribuiria a Unesco para esse fim. Aceita a proposta, entendeu-se *Anhembi* com o professor Lucas Nogueira Garcez, ao tempo governador de Estado, ao qual solicitou o crédito necessário, imediatamente concedido, dada a importância da investigação. Estabeleceu-se então que o inquérito ficaria sob a chefia do professor Bastide, ficando a Unesco com o compromisso de publicá-lo em qualquer das línguas oficiais daquele organismo cultural. *Anhembi* se comprometeria a publicá-lo na revista e, depois, se possível em volume”.²¹

A escolha do Brasil, pela Unesco, como objeto da pesquisa é explicada porque é “país universalmente considerado como aquele que melhor solução estava dando ao problema entre todos os países brancos possuidores de importante parcela de cor”.²² Claro que essa impressão provinha da difusão da tese da “democracia racial”. O trabalho, considerado em conjunto, aborda três grandes temas: o debate sobre as bases escravocratas das relações sociais no Brasil; a mudança social e a questão da cor como

obstáculo à mobilidade; o preconceito de cor — suas manifestações, seus efeitos e a luta para superá-lo. Colaboraram, como responsáveis pelos textos — além dos já citados Roger Bastide e Florestan Fernandes — Virgínia Leone Bicudo, Aníela Ginsberg e Oracy Nogueira.

São Paulo — unidade de pesquisa

Do escravo ao cidadão

Roger Bastide aponta o significado especial da escolha de São Paulo como núcleo de estudo das relações sociais. Mais do que em qualquer cidade brasileira, aí subsistem as sobrevivências da sociedade escravocrata, ao lado das inovações da sociedade capitalista. É aí que “o preconceito de cor, cuja função era justificar o trabalho servil do africano, vai servir agora para justificar uma sociedade de classes, mas nem por isso vão variar os estereótipos antigos: mudarão apenas de finalidade”.²³ Com as transformações da sociedade capitalista e a universalização, pelo menos em tese dos direitos civis, políticos e sociais, aparece mais claramente a metamorfose e as ambivalências que a acompanham. “Um novo tipo de preto afirma-se cada vez mais, com a transformação do escravo em cidadão, e o branco não sabe mais que atitude tomar com ele, pois os estereótipos tradicionais já não se aplicam a esse negro que sobe na escala social”.²⁴

O equacionamento do problema é dado pelo trabalho de Florestan Fernandes, “*Do escravo ao Cidadão*”,²⁵ onde aponta para a associação entre as mudanças no perfil da população “de cor” e as transformações da economia paulista. “Os movimentos característicos da ‘população de cor’ e as tendências à especialização profissional, que se processaram dentro dela, refletem de forma considerável as flutuações das ‘fases’ ou ‘ciclos’ de evolução da economia paulista”.²⁶ O primeiro momento que marca essa transição é definido pela descoberta das minas pelos paulistas, em fins do século XVII e início do século XVIII. Esse acontecimento altera a estrutura da mão-de-obra, vindo o escravo negro a substituir o índio.

Desse ponto de vista, abre um debate com diferentes autores, mostrando que “a escravidão, como *instituição* social, se articulava dinamicamente com o sistema econômico de que fazia parte; se era por ele determinada, reagia sobre ele por sua vez e o determinava. Talvez em bem

poucas situações histórico-sociais se poderá apreciar a escravidão operando como um ‘fator social construtivo’, como na fase do desenvolvimento da economia paulista que ora nos preocupa”, isto é, a formação da grande lavoura.²⁷

Se a formação da grande lavoura — o segundo ciclo no processo de transformação — engendra uma modificação fundamental na estrutura da mão-de-obra, são as modificações no seio da escravatura que operam como elemento potenciador da própria mudança econômica. No bojo da crise da mineração, o excedente de escravos, operando como “prejuízo”, força o desenvolvimento em direção à grande lavoura. Nesse sentido, a escravidão torna-se um *fator histórico importante* tanto na direção da desagregação do antigo sistema econômico, como na da construção de um novo. “Elabora-se então a estrutura do novo mundo social, em que o negro e seus descendentes mestiços viriam a ser, durante quase um século, os únicos agentes do trabalho escravo e os principais artífices da produção agrícola”.²⁸

Assim, ao desenvolver-se a produção agrícola na zona central do Estado, desloca-se para São Paulo, em conexão com Santos, o centro do comércio que até então se fazia do Vale do Paraíba em direção ao Rio de Janeiro. Polariza-se, desse modo, a mão-de-obra em São Paulo.

A terceira fase da transformação é marcada pela desagregação do regime servil. A abolição nada mais foi do que um momento desse processo, sancionando uma situação de fato. Dessa forma, transita-se de uma visão humanista, que lamenta a situação de escravidão, à aceitação tácita da imigração, não se atribuindo nem aos senhores, nem ao Estado, a obrigação de manutenção dos ex-escravos no novo sistema de trabalho que se engendrava. Disso resultará a eliminação parcial do negro do sistema de trabalho.²⁹

A forma pela qual se desenrolam os acontecimentos leva a que se levantem obstáculos, difíceis de serem transpostos, à própria transformação do escravo em cidadão. Em outras palavras, a transição não pode operar-se simultaneamente nos diferentes planos: econômico, político, social e cultural. Ora, esse empecilho se configura na exclusão dos negros do próprio exercício da cidadania.

Todos esses fatores levam a que só recentemente (referindo-se à década de 40) o negro incorpora-se à ordem competitiva, característica

da sociedade de classes. “A disposição de competir com o branco é relativamente recente e nasce da incorporação dos ideais de vida urbanos à personalidade do negro”.³⁰

Tal configuração leva a que se caracterize um quarto momento nessa história: “Essa transição parece ter entrado em sua fase inicial em nossos dias. A proletarianização dos indivíduos de cor e a integração concomitante de uma porção deles às classes médias marcam o fim de um período e o começo de uma nova era na história do negro na vida econômica de São Paulo”.³¹

O que queremos apontar, embora pretendamos aprofundá-lo em outro momento do trabalho, é que a colocação do problema nestes termos não altera apenas o debate sobre a questão racial, mas, principalmente, *abre espaço para o questionamento dos rumos das Ciências Sociais no Brasil*.

A estrutura social em mudança e o problema da cor

A discussão sobre as mudanças na estrutura social em São Paulo, feita por Florestan Fernandes, abre espaço para que se dimensionem não apenas do ponto de vista comportamental os problemas que circundam o preconceito racial. Aponta para o fato de que “as condições sociais de exploração econômica da mão-de-obra escrava favoreceram a formação de símbolos sociais e de padrões de comportamento polarizados em torno da raça ou da cor, os quais se ligaram, como causa ou como condição operante, à determinação da dinâmica dos ajustamentos entre negros e brancos em São Paulo”.³²

Tanto a partir de pesquisa em fontes secundárias como utilizando dados de inquérito feito especialmente, verifica-se que, em São Paulo, à estratificação social corresponde ou se superpõe a uma estratificação interétnica ou racial. Verifica-se, ainda, como a cor, no seio do regime escravocrata, ou extravasando o mesmo, opera como elemento de manutenção da ordem. Mais ainda, tendo já feito o debate sobre as bases econômicas da escravatura, o autor busca outros fundamentos que permitiram a dominação de uma raça sobre a outra. Pergunta-se: que elemento serviu como fonte de justificação e de legitimação da conduta espoliativa

dos *senhores*? E responde: “Esse elemento foi a cor, que passou a indicar mais do que uma diferença física ou uma desigualdade social: a supremacia das *raças brancas* a inferioridade das *raças negras* e o direito natural dos membros daquelas de violarem o seu próprio código ético, para explorar outros seres humanos. O fundamento pecuniário, quer da escravidão, quer da exploração do escravo, compeliu os ‘brancos’ a procurarem as razões emocionais, racionais e morais da escravidão fora da relação senhor-escravo. O contraste da cor da pele, sublinhado por incompatibilidades culturais (as mais notadas foram as de ordem religiosa), facilitou esse processo que, sob a inspiração de ideais cristãos, degradou uma parcela da humanidade ao estado de ‘coisa’, de utilidades mercantis”.³³

Dessa ótica, note-se que o preconceito de cor e a discriminação racial se completavam como processos de preservação da ordem social escravocrata. Sem questionar diretamente, põe em debate o *mito da democracia racial*, e, conseqüentemente, a bibliografia celebrada que estuda a questão negra no Brasil.³⁴

Assim, demonstra que existe na sociedade escravocrata, malgrado a completa restrição das liberdades, a emergência de revoltas contra a situação escrava que acabam tendo como resposta um sistema de coerção, de repressão e de violência como formas de manter o controle sobre os escravos. Além das revoltas explícitas, várias são as formas através das quais os escravos questionam sua situação: “A insatisfação que isso provocava nos escravos manifestava-se socialmente de várias maneiras. O desmazelo, o descuido e o afrouxamento no trabalho; a tentativa de suicídio, de aborto ou de fuga; a rebelião e o ataque ao senhor ou aos seus prepostos”.³⁵

As questões sociais, somadas à existência de dois códigos éticos, reafirmados pela existência de duas legislações — as leis que regiam o escravo pertenciam ao denominado Código Negro e não ao Código Civil — trazem ao seio do debate abolicionista a *questão nacional* formulada em termos de *unidade nacional*.

Colocada dessa ótica, a abolição da escravatura assegurava a existência de uma sociedade homogênea, mediante a extensão do princípio de igualdade jurídico-política aos cidadãos. Porém, se a condição civil perdeu sua importância como fonte de reconhecimento formal da desigualdade (condição *sine qua non* da escravidão), não houve uma real

equiparação de negros e brancos no exercício real dos direitos. Florestan Fernandes mostra, por exemplo, que na etiqueta das relações raciais conservou-se o antigo padrão de tratamento: o branco esperando do negro um tratamento “respeitoso”.³⁶ Mais ainda, que as mesmas condições culturais e estruturais ajudaram a perpetuar medidas discriminatórias de natureza econômica, política e social.³⁷ Em outros termos, aponta para o fato de que as representações sobre o negro, herdadas do regime escravocrata, funcionaram como impedimento a que se formassem condições para transformações de caráter efetivo no conjunto das condições de existência social dos negros e mulatos.³⁸

Resumindo, os resultados da investigação feita em campo: “Em suma, deveríamos convir que na herança do passado estão compreendidas tendências que atuam como forças de conservantismo cultural e social. Todavia, seria o caso de perguntar se não se transmitiram também tendências que podem operar, nas circunstâncias presentes, como fatores de desagregação do atual sistema de relações sociais”.³⁹ Colocadas assim, as questões abrem espaço para a reflexão a partir de uma nova ótica, a respeito do preconceito racial.

O preconceito racial

Temos ou não uma democracia racial?

Já apontamos anteriormente que o relatório do inquérito Unesco/Anhembi referia-se ao preconceito racial — suas manifestações, seus efeitos e a luta para superá-lo. Cabe agora especificar que na publicação dos resultados da pesquisa, ao lado da interpretação dos dados obtidos (escrita por Roger e Florestan Fernandes), foram apresentados alguns “protocolos de pesquisa” que funcionaram como base da investigação.⁴⁰ Assim figuram os trabalhos de Virgínia Leone Bicudo e Anieli Meyer Ginsberg sobre atitudes de escolares do primeiro grau em relação à cor de seus colegas.⁴¹ Além desses, faz parte do volume a pesquisa independente de Oracy Nogueira, realizada na cidade de Itapetininga.⁴² Roger Bastide, ao comentar as respostas ao inquérito, aponta para o fato de serem as mesmas bastante contraditórias entre si: uns afirmam, outros negam, tanto brancos como negros, a existência de preconceito racial no Brasil.

Retomando o tema de algumas dessas respostas, chega à constatação da existência de *um preconceito de não ter preconceito*. “Muitas respostas negativas explicam-se por esse preconceito de ausência de preconceito, por essa fidelidade do Brasil ao seu ideal de democracia racial. Contudo, uma vez posto de lado esse tipo de resposta, que não passa de uma ideologia, a mascarar os fatos, é possível descobrir a direção em que age o preconceito”.⁴³ Mostra, pois, como o ideal da democracia racial funciona impedindo as manifestações brutais do preconceito, que incitariam, como contrapartida, reações violentas. Em outros termos, aponta para a existência de uma “manifestação larvar” de preconceito, difícil de ser aferida, porque apresenta uma “facies democrática”. De outro lado, mostram-se claramente algumas “manifestações aparentes” desse preconceito: em situações de trabalho, em relação ao casamento e formação da família, em caso de vizinhança, em comportamentos que se direcionam a “por o negro em seu lugar”(!!!).

A heterogeneidade de formação da cidade de São Paulo, devida principalmente às mudanças ocorridas no fim do século passado e nas primeiras décadas deste, mostra como o preconceito de cor, manifesto ou latente, varia de um grupo social para outro. Dedica-se, assim a pesquisa, a constatar a forma pela qual o preconceito se apresenta no seio das famílias “tradicionais” e nos diferentes grupos de imigrantes: sírios, portugueses, italianos.

Nesse quadro, constata que “A cor age, pois, de duas maneiras, seja como estigma racial, seja como símbolo de um estatuto social inferior. Se assim é, quanto mais o negro se aproximar do branco, pela tez, pelos traços do rosto, nariz afilado, cabelos lisos, lábios finos, maiores as suas probabilidades de ser aceito”.⁴⁴ Desse modo, entra em cheio no debate sobre a mobilidade social, apontando para a existência de barreiras no processo de ascensão social do homem de cor.

Debatendo com o sociólogo norte-americano Donald Pierson, a respeito de seus estudos sobre raça e cor no Brasil, nega o fato de que o branco nunca tenha considerado o negro ou o mulato como ameaças a seu próprio “status”. Mostra que a forma pela qual se manifesta o preconceito racial em São Paulo é indicativa de um processo que tenta afastar o negro do palco competitivo. Em outros termos, é a forma pela qual se consegue manter a pirâmide ocupacional, “com o branco nos

postos de comando e o negro nos postos subalternos”.⁴⁵ Assim, criam-se barreiras de cor à ascensão social. Define-se, claramente, na escola, uma “linha de cor”, que tem como conseqüências a criação de barreiras à escolha da profissão e às promoções profissionais. O efeito desse conjunto é definido pela barreira aos casamentos “mistos”, em especial nos estratos mais elevados socialmente, na população paulista.

Volta-se, então, a estudar as conseqüências do preconceito sobre o comportamento do próprio negro. Para além das diferenças individuais, o protesto contra a situação ganha, principalmente nos momentos de crise econômica e política, um caráter coletivo e público: por exemplo, a associação “A Frente Negra”, os jornais **Clarim** e **A Voz da Raça**.

Reunindo as duas questões, verifica-se como existe uma associação entre o domínio sobre o ajustamento interracial e a conservação da ordem social.

O rompimento do processo, no momento em que a pesquisa se desenvolve, é representado por um movimento de “reação legal” contra o preconceito racial, explicitado pela exigência da real aplicação da Lei Afonso Arinos, sancionada em 1951, que considera contravenção penal a discriminação racial, praticada formalmente por estabelecimentos comerciais, hotéis, escolas, estabelecimentos públicos, instituições estatais. Atitudes díspares, quanto à legislação, entre os próprios negros que se posicionam pró e contra a mesma, indicam a necessidade do debate a respeito da questão negra em São Paulo.

O problema do negro na sociologia brasileira

O início de um longo debate

Em vários momentos de sua discussão sobre a sociologia brasileira — *O Processo da Sociologia no Brasil* (1953), *Cartilha Brasileira do Aprendiz de Sociólogo* (1954), *Definição dos Problemas Brasileiros* (1956), *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira* (1957)⁴⁶ — Guerreiro Ramos aponta para o fato de que a reflexão social brasileira padece do mal da *lógica da situação colonial*. Nesse sentido, propõe algumas regras para o pensar sociológico que permita *dar conta dos problemas sociais do País, deixando de lado as questões sem importância*. “A disciplina sociológica, no Brasil e

nos países de formação semelhante, como os da América Latina, tem evoluído até agora, segundo influências exógenas que impediam, neles, o desenvolvimento de um pensamento científico autêntico ou em estreita correspondência com as circunstâncias particulares desses países. Assim, a disciplina sociológica nesses países se constitui de glosas de atitudes, posições doutrinárias e fórmulas de salvação produzidas alhures, ou ilustra menos o esforço do sociólogo para compreender a sua sociedade, de que para se informar da produção dos sociólogos estrangeiros”.⁴⁷

Tais normas podem ser reunidas na crítica aos “erros” em que incorrem os sociólogos nacionais. A *simetria* e o *sincretismo*, que os leva “a adotar literalmente o que nos centros europeus e norte-americanos se apresenta como mais avançado”.⁴⁸ O *dogmatismo*, que “consiste na adoção de argumentos de autoridade na discussão sociológica, ou em certa tendência a discutir ou avaliar fatos através da mera justaposição de textos de autores prestigiosos”.⁴⁹ O *dedutivismo*, “que empresta aos sistemas estrangeiros o caráter de validade absoluta” passando os mesmos “a ser tomados como ponto de partida para a explicação dos fatos da vida brasileira”.⁵⁰ A *alienação*, decorrente do fato de a Sociologia no Brasil não ser “fruto de esforços tendentes a promover a autodeterminação de nossa sociedade. Em face desta, o sociólogo brasileiro tem realmente assumido uma atitude perfeitamente equivalente à do estrangeiro que nos olha a partir de seu contexto nacional e em função deste nos interpreta”.⁵¹ A *inautenticidade*, pois “o trabalho sociológico, em nosso país, não se estriba em genuínas experiências cognitivas. Em larga escala, as categorias e os processos que o sociólogo indígena usa são recebidos, por ele, pré-frabricados. Não participando de sua gênese, ele domina escassamente tais categorias e processos”.⁵²

Diante de tais critérios definidores do campo da análise do social, Guerreiro Ramos analisa um dos temas mais candentes das Ciências Sociais no Brasil: a questão do negro.⁵³ “Para a compreensão do nosso problema do negro, é necessário que o estudioso se dê conta de que, de modo geral, os estudos de sociologia e antropologia no Brasil refletem o estado em que neste se encontra o trabalho científico. Até a presente data, não temos, senão, em pequeníssima escala, uma ciência brasileira. Nestas condições, o trabalho científico, entre nós, carece, em larga mar-

gem, de funcionalidade e de autenticidade. De um lado, porque não contribui para a autodeterminação da sociedade; de outro lado, porque o cientista indígena é, via de regra, um *répétiteur*, hábil muitas vezes, um utilizador de conceitos pré-fabricados, pobre de experiências cognitivas genuinamente vividas e, portanto, uma vítima dos ‘prestígios’ dos centros europeus e norte-americanos de investigação”.⁵⁴

Aponta, então, para uma falha fundamental nos estudos raciais brasileiros. À medida que é esse o estágio da sociologia e da antropologia no Brasil, carecemos de uma “ciência nacional”. Tal fato inviabiliza a compreensão do problema nacional. Ora, as questões negra ou indígena nada mais são do que aspectos particulares do problema nacional. Se não possuímos instrumentos científicos adequados à sua compreensão, estão essencialmente prejudicados os estudos que se referem àqueles temas. Nesse sentido, afirma: “à luz de um critério funcional, está por fazer, até agora, a história dos estudos sobre o negro no Brasil e das tentativas de tratamento prático da questão”.⁵⁵

No sentido de empreender o que denomina “história sincera dos estudos sobre o negro no Brasil”, faz um balanço crítico da bibliografia referente ao assunto, detendo-se em autores como: Sylvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Oliveira Vianna, Nina Rodrigues, Arthur Ramos. Constata que a sociologia do negro nada mais é do que a ideologia da brancura. Nesse sentido, indaga: por que o negro se torna um tema sociológico? “Que é que, no domínio de nossas ciências sociais, faz do negro um problema ou um assunto? A partir de que norma, de que padrão, de que valor se define como problemático ou se considera tema o negro no Brasil? À medida que se afirma a existência, no Brasil, de um problema do negro, que se supõe devesse ser a sociedade nacional em que o dito problema estivesse erradicado?”.⁵⁶ E ao responder a questão, amplia o questionamento sobre a própria sociologia. “Na minha opinião, responder a estas perguntas corresponde a conjurar uma das maiores ilusões da sociologia brasileira. Uma determinada condição humana é erigida à categoria de problema quando, entre outras coisas, não se coaduna com um ideal, um valor, ou uma norma. Quem a rotula como problema, estima-a ou a avalia como anormal. Ora, o negro no Brasil é objeto de estudo como problema à medida que discrepa de que norma ou valor?”.⁵⁷

É claro, que o autor não estabelece diferença, em termos de formulação, entre *problema* e *questão*. Ao propor uma pista para o prosseguimento dos estudos, sugere que se abandonem ou se negligenciem os aspectos econômicos do problema, para fixar “a questão do ângulo psicológico, enquanto socialmente condicionado, atingindo uma sociologia funcional e científica do negro”.⁵⁸

Assim, acusa os estudos dirigidos por Roger Bastide de se inserirem numa ideologia da brancura. “Isto acontece desde os estudos de Nina Rodrigues até Arthur Ramos, e os atuais estudos sobre relações de raça, patrocinados pela Unesco. É certo que os modernos sociólogos brasileiros não definem mais o problema em termos de raça, como dizia Nina Rodrigues em 1890, não o consideram expressamente como o problema de diluir o contingente negro a fim de assegurar a liderança do País pelos brancos. O problema é, em nossos dias, colocado em termos de cultura. Estima-se como positivo o processo de *aculturação*. Mas, repito, a aculturação, no caso, a uma análise profunda, supõe ainda uma espécie de defesa da brancura de nossa herança cultural, supõe o conceito da superioridade intrínseca do padrão da estética social de origem européia. Do contrário, que sentido teria *notar, registrar* o negro até mesmo participando da classe dominante do País? Que sentido teria continuar a achar ‘curiosismos’, como se escreve num dos relatórios para a Unesco, os comportamentos do negro ainda quando exprimindo-se no plano artístico e científico?”.⁵⁹

O problema, assim colocado, atinge diretamente àqueles que dirigem as pesquisas sobre a questão negra no Brasil, levando Roger Bastide a responder às críticas em uma “Carta Aberta a Guerreiro Ramos”.⁶⁰ Assim inicia: “Acabo de ler seu palpitante estudo sobre ‘O Processo da Sociologia no Brasil’ e, se compreendo o ardor que o anima contra todos os que não fazem mais do que repetir como papagaios o que se encontra nos livros estrangeiros, em vez de se dedicarem com amor às realidades brasileiras, sei também que a paixão o leva demasiado longe e que as suas teses podem ser perigosas para a constituição da sociologia brasileira”.⁶¹

Roger Bastide, questionando as colocações de Guerreiro Ramos ponto a ponto, abre espaço para um largo debate sobre a sociologia brasileira, que far-se-á prioritariamente a partir da produção uspiana, cen-

tralizada em Florestan Fernandes, Octavio Ianni e Fernando Henrique Cardoso. Trata-se porém de uma outra discussão.

Notas

* Professora da UNICAMP

¹ P. DUARTE. *Negros do Brasil*. O Estado de S. Paulo. São Paulo, 16 de abril de 1947, p.5 e 17 abril 1947, p.6.

² R. BASTIDE e F. FERNANDES. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo, Unesco/Anhembi, 1955, pp.7-8.

³ G. RAMOS. *O processo da sociologia no Brasil*. Rio de Janeiro, Andes, 1953.

⁴ R. BASTIDE. Carta Aberta a Guerreiro Ramos. In: *Revista Anhembi*, São Paulo, ano III, v. XII, nº.36, nov. 1953, pp.521-528.

⁵ P. DUARTE. op.cit., 16 de abr. 1947, p.5.

⁶ Idem, ibidem.

⁷ P. DUARTE. op.cit., 17 abr. 1947, p.6.

⁸ Idem, ibidem.

⁹ P. DUARTE. op.cit., 16 abr. 1947, p.5.

¹⁰ P. DUARTE. op.cit., 17 abr. 1947, p.6.

¹¹ Idem, ibidem.

¹² Idem, ibidem.

¹³ Idem, ibidem.

¹⁴ P. DUARTE. op.cit., 16 abr. 1947, p.5.

¹⁵ P. DUARTE. op.cit., 17 abr. 1947, p.6.

¹⁶ Idem, ibidem.

¹⁷ Idem, ibidem.

¹⁸ R. BASTIDE e F. FERNANDES. op.cit., p.7.

¹⁹ Encartes da **REVISTA ANHEMBI**, São Paulo, ano I, v. IV, nº.12, nov. 1951.

²⁰ Ibidem.

²¹ **REVISTA ANHEMBI**, São Paulo, ano V, nº.60, p.555.

²² R. BASTIDE e F. FERNANDES. op.cit., p.7.

²³ R. BASTIDE e F. FERNANDES. op.cit., p.11.

²⁴ Idem, ibidem.

²⁵ Idem, ibidem.

²⁶ Idem, p.16.

- ²⁷ Idem, p.28.
- ²⁸ Idem, p.30.
- ²⁹ Idem, pp.48-49.
- ³⁰ Idem, p.59.
- ³¹ Idem, p.60.
- ³² Idem, p.67.
- ³³ Idem, p.71.
- ³⁴ Idem, p.90.
- ³⁵ Idem, p.89.
- ³⁶ Idem, p.112.
- ³⁷ Idem, p.115.
- ³⁸ Idem, p.118.
- ³⁹ Idem, p.119.
- ⁴⁰ Vide explicação, idem, p.227.
- ⁴¹ V. L. **BICUDO**. *Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas*. In: R. **BASTIDE** e F. **FERNANDES**, op.cit., pp.227-310.
- ⁴² O. **NOGUEIRA**. *Relações raciais no Município de Itapetininga*. In: R. **BASTIDE** e F. **FERNANDES**, op.cit., pp.362-554. Vide, a respeito, carta de Oracy Nogueira e resposta de Paulo Duarte. In: *Revista Anhembi*, São Paulo, ano V, v.XX, nº.60, nov. 1955, pp.554-557.
- ⁴³ R. **BASTIDE** e F. **FERNANDES**. op.cit., pp.123-124.
- ⁴⁴ Idem, p.140.
- ⁴⁵ Idem, p.169.
- ⁴⁶ G. **RAMOS**. Loc. cit.
- _____. *Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo*. Rio de Janeiro, Andes, 1954.
- _____. *Definição dos problemas brasileiros*. In: *Introdução aos problemas brasileiros*. Rio de Janeiro, ISEB, 1956.
- _____. *Introdução crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro, Andes, 1957.
- ⁴⁷ Idem, *Introdução...* op. cit., p.19.
- ⁴⁸ Idem, ibidem.
- ⁴⁹ Idem, p.20.
- ⁵⁰ Idem, p.21.
- ⁵¹ Idem, p.22.
- ⁵² Idem, p.23.

⁵³ Idem, *Cartilha...*, op. cit., pp.123-166. Vários elementos aqui discutidos estão presentes no texto o *Processo...* Loc. cit., que no presente livro são apenas reeditados.

⁵⁴ Idem, p.123-124.

⁵⁵ Idem, p.127.

⁵⁶ Idem, p.148.

⁵⁷ Idem, ibidem

⁵⁸ Idem, p.154.

⁵⁹ Idem, p.155.

⁶⁰ R. **BASTIDE**. *Carta...* In: op. cit., p.521.

⁶¹ Idem, ibidem.

Intelectuais em rede construindo as ciências sociais

O arquivo Arthur Ramos e o Projeto Unesco no
Brasil

Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros*

O surgimento tardio de universidades no Brasil fez com que, em torno e a partir de instituições de conhecimento como as Faculdades de Medicina, Direito, Engenharia, Escolas Militares, Institutos Históricos, Academias de Ciências e de Letras, Escolas de Música, de Belas Artes e Seminários, se constituíssem grupos intelectuais organizando associações, jornais, rodas de boemia e os famosos “saraus litero-musicais”, que se espalhavam pelas províncias, mesmo as mais geograficamente distantes das escolas existentes.

Juízes, médicos, sacerdotes, músicos, engenheiros, militares e pintores egressos dos citados estabelecimentos se tornaram figuras centrais nos lugares onde passavam a residir e trabalhar. Muitos deles, pelo prestígio do “anel de doutor”, tornavam-se modelos de comportamento e projetos futuros para as famílias importantes, incentivos aos jovens que, com menos recursos, sonhavam desenvolver seus talentos, “se formar, se tornar alguém”.

As Faculdades de Direito de São Paulo, Recife, Rio de Janeiro; Medicina da Bahia, do Rio de Janeiro, de São Paulo e Recife; Engenharia de Ouro Preto; Escolas Militares, Politécnica, de Música e Belas Artes no Rio de Janeiro, criadas no Império e no início da República con-

feriam a essas cidades status de grandes centros, mundo sonhado por “jovens promissores” de todo o país.

Ser doutor na colônia, projeto ao alcance apenas dos filhos dos grandes senhores que podiam mandá-los às Universidades na Europa, tornava-se possível, no Brasil Império, aos descendentes de médios fazendeiros, senhores de engenho e comerciantes remediados das províncias afastadas e, naqueles centros, onde havia escolas, um desejo comum das famílias de classe média – pequenos funcionários e comerciantes, e até de camadas mais baixas, empenhando-se todos os membros numa vida de pobreza para “formar um filho”, chave para a possível ascensão social do grupo familiar.

Nesse contexto, as escolas militares e os seminários eram procurados por jovens de todas as camadas sociais de homens livres. Por recrutarem vocações militares e sacerdotais, independente da situação econômica dos candidatos, tornaram-se o principal meio de ascensão para quem se submeteria a todo tipo de sacrifício para “ter estudo”, se não pudesse pagar as taxas de ingresso, hospedagem e estudo. Inúmeras famílias pobres se orgulhavam de um filho sacerdote ou militar, embora essas carreiras fossem também procuradas como instrumentos de manutenção de poder pelas camadas dominantes.

Vigários, cônegos e bispos organizaram ou fortaleceram troncos familiares, muitos deles criando sua própria linhagem de descendentes, ocupando poder político, intelectual e econômico no Império e na República Velha. Os Alencar se reergueram após as derrotas de 1817 e 1824 através do Padre Martiniano de Alencar que chegou à presidência da província do Ceará, com o filho José de Alencar deputado na Corte, destacado intelectual na literatura brasileira. Em Alagoas, os Fonseca tiveram na carreira militar o impulso que os projetou na vida nacional, desde a Guerra do Paraguai, onde Dona Rosa da Fonseca teve cinco filhos heróis, um deles mártir, se destacando todos, a partir de então, na carreira política, militar, médica, até à presidência da República com o Marechal Deodoro e Hermes da Fonseca.

Nos citados centros difusores de conhecimentos estabeleceram-se linhagens intelectuais com gerações de famílias disputando cátedras, nomeando assistentes, reverenciadas como detentoras de altos títulos

acadêmicos, e do poder intelectual que garantia prestígio pessoal e trânsito nas altas camadas econômicas e políticas e, principalmente, notoriedade nacional para si e suas cidades. Aí se concentravam estudantes de todas as regiões, dando uma feição própria a essas sociedades: agitação da vida estudantil nas “repúblicas”, nos cafés e nos debates promovidos nas escolas, teatros, em qualquer ajuntamento que justificasse os discursos e a redação de pasquins. As noitadas da juventude, a boemia, o suspense dos preparatórios, festas de formatura, concursos docentes, o desenvolvimento da ciência e as idéias em ebulição representavam sacudidas de modernização da vida urbana na velha sociedade rural brasileira.

Muitos jovens interioranos, se destacando pelo brilho da inteligência, competiram com os colegas das capitais na disputa pela preferência dos mestres, o que lhes abriria possibilidades de integrar os “meios doutos” da academia. Outros, pelo destaque alcançado nos “bancos escolares” e nas redes que agitavam essas cidades, ganhavam visibilidade nos campos político e intelectual. Circulando entre esses “centros de saber”, estudantes se tornaram famosos, ainda muito jovens, como Castro Alves que viveu entre as Faculdades de Direito de Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo, partindo do interior da comarca baiana de Cachoeira. Seu espírito irrequieto e a verve poética eternizaram-no não só pela luta em defesa da abolição da escravatura, mas como orador incendiário nos debates memoráveis como os travados com o poeta e tribuno sergipano Tobias Barreto, lotando de estudantes, intelectuais, políticos e povo comum, o Teatro Princesa Isabel no Recife, no início da 2ª metade do século XIX. Seus poemas, de forte apelo social, foram apropriados pela cultura oral da população, o mesmo acontecendo com a obra de Augusto dos Anjos, o paraibano cantado durante décadas pelos boêmios e fracassados de todo o país, extravasando a perda da esperança, a angústia humana, o desespero do niilismo. Incorporados ao saber popular, esses autores, com Camões e Bocage, são matrizes da fala poética de artistas populares talvez mais do que da produção acadêmica brasileira, uma hipótese a ser pesquisada.

No Recife, o intelectual Regueira, recolhendo entre velhos contemporâneos das platéias de Castro Alves fragmentos de memória, conseguiu resgatar grande parte de sua obra, sendo procurado, décadas após

a morte do poeta, em fins do século XIX e início do XX, respectivamente pelos intelectuais Euclides da Cunha e Octávio Brandão, preocupados em localizar as origens de um pensamento social considerado por eles mais genuinamente brasileiro.¹ Iniciava-se a feitura de uma rede intergeracional, da qual fizeram parte, entre tantos outros autores, Tavares Bastos, Manoel Bonfim e Lima Barreto, esboçando-se um modelo ou corrente explicativa da nação, um viés que buscava, na singularidade da formação étnico-histórica do Brasil elementos basilares, “o cerne da nação”. Nessa tendência se concentrariam autores com perspectivas distintas, desde o indianismo romântico de Alencar, o ufanismo pela natureza do Conde Afonso Celso, o medo da mestiçagem da forte presença negra, geradora da ideologia do branqueamento. Oliveira Viana aponta a necessidade de existência de um “povo” em contraponto com a “elite” existente, e Euclides da Cunha vê no “sertanejo” esse “cerne”, a força nucleadora, o âmagô da nação.

As viagens de férias, com estudantes se deslocando com amigos para seus lugares de origem, contribuíram para a expansão do conhecimento do país, em experiências vividas, pela riqueza das trocas entre hábitos locais e regionais e pela circulação de idéias modernizadoras na arquitetura, vestimenta, alimentação, pensamento político etc. Um sopro de mudanças percorria, a partir do universo das escolas existentes, muitos setores da sociedade. Desses intercâmbios estudantis muitas ligações familiares se fizeram através de casamentos, estabelecendo-se laços de parentesco ou amizade, que garantiriam a constituição de redes de letrados articulando-se através de ajudas, incentivos e recomendações, no âmbito interno das províncias, e em contatos mais distantes, influenciando em cadeia em todo o país.

Para além do poder local dos intelectuais institucionalizados em seu núcleo de origem profissional, se estabelece intensa articulação, visibilizada pelo estudo da correspondência de vários “expatriados”, como alguns deles se viam. Esse grupo se transformou paulatinamente, em referências para os intelectuais dispersos ou organizados em todas as regiões. Apoiando ou combatendo poderes e saberes, os “forasteiros” estão articulados com grupos institucionalizados em suas diversas correntes, ou com as dissidências locais e regionais. Tornam-se, pois, im-

portantes para a legitimação de poder e conhecimento de saberes locais, e pólos de atração para o pensamento emergente, segundo a concepção de Karl Mannheim, os outsiders de cada estrutura de poder intelectual dominante local ou regionalmente.

Delineava-se a tecitura de uma rede transregional capaz de organizar concepções, segundo seus ideários, mais abrangentes, voltadas para um projeto nacional. Na concepção de Mannheim poder-se-ia falar do surgimento de uma utopia, algo muito inovador no cenário de um país onde tradicionalmente os poderes políticos e econômicos exerciam o monopólio de traçado do modelo de sociedade bom para o Brasil, esmagando com extrema violência qualquer projeto alternativo, fosse configurado em rebeliões populares como Canudos ou nas lutas internas do bloco no poder, como 1817 e 1824.

A partir do movimento de 30 do século passado, com o projeto de modernização anunciado pelo grupo vitorioso, torna-se visível o surgimento de uma rede, constituída por pessoas de diferentes camadas sociais, de especializações científicas e profissionais múltiplas, articulando-se, organizando-se como campo de ação, tomando a ciência e a educação como instrumentos de intervenção no social. De filiações político partidárias diferenciadas, esses intelectuais, alguns sem vinculação a partidos políticos, identificavam-se como atores científica, literária e artisticamente instrumentalizados para, a partir de uma concepção comum de qual o papel do intelectual no mundo, se instituírem como força capaz de influir no desenvolvimento da sociedade brasileira.

Surgia um novo ator disputando com o político e o econômico a hegemonia de um projeto de nação. Colocado o dilema do tipo de modernização necessário à erradicação do atraso social detectado consensualmente pelos intelectuais, esses se cindiram e reagruparam ideologicamente em função de projetos, posteriormente classificados de progressistas e conservadores.

Entre esses campos (perspectiva de Bourdieu), os intelectuais se reorganizaram sem uma rigidez de unidade partidária, fazendo com que, num e noutro grupo classificados, as ações políticas variassem, configurando adesões individuais absolutamente contrárias à imagem caracterizadora dos perfis de seus grupos. Emblemático é o exemplo do

intelectual católico, o poeta Jorge de Lima que, convertido a essa fé por influência de Jackson de Figueiredo, recusou-se a participar dos movimentos anti-comunistas organizados pela Igreja, com intelectuais e políticos, mobilizados nas denúncias contra os idealizadores da Escola Nova. Trabalhando na UDF (Universidade do Distrito Federal), não participou da campanha política que culminou na prisão de Pedro Ernesto, o primeiro prefeito do Distrito Federal, o afastamento de Anísio Teixeira e fechamento da Universidade com feroz repressão a professores. Preservando amizade de adolescência, Jorge de Lima foi apoio para Octávio Brandão, comunista banido pelo governo Vargas em 1931 e cassado pelo governo Dutra em 1948.² No campo progressista, o projeto desenvolvimentista de Josué de Castro divergia política e conceitualmente das propostas da CEPAL, encampadas pelo grupo de economistas em torno de Celso Furtado, corrente vitoriosa a partir do programa de desenvolvimentismo industrializante do governo J.K. Essa divergência é mais clara com a leitura do artigo de Josué de Castro “O Dilema Brasileiro: Pão ou Aço”³ e de seus discursos como deputado federal.

Além desses intelectuais civis, os militares por sua vez, deslocados entre os diversos quartéis para onde eram transferidos, para qualquer região, teceram ampla rede de comunicação e identidade de interesses, corporificando uma instância do social, uma categoria profissional supra local ou regional, articulando-se também como olhar específico sobre o nacional, desenvolvendo maneira própria de pensar o país. O oficialato formado nas escolas militares, portador de um saber especializado, onde “servisse” tendia a se aproximar, até por dever de ofício, dos setores mais influentes da sociedade, valorizando-se como militar, intelectual, enfim, autoridade. Essa conjugação de características cristalizava, na corporação, uma forte concepção de rigidez hierárquica influenciando o código de normas militares impeditivo de ascensão na carreira aos que “sentaram praça” como soldados, através do estabelecimento de graus de exigências técnicas, morais, ideológicas e intelectuais para as promoções até o coronelato. A essas regras acrescenta-se o fator de influência política, isto é, inserção nas redes do poder governamental, para se atingir patentes de generais, almirantes e brigadeiros, altos comandos etc. Desde o século XIX essa categoria ampliava espaço no jogo

do poder, procurando se impor como um dos grupos dirigentes do país, o que acontece com a proclamação da república.

Este trabalho se desenvolve buscando a recomposição e o entendimento de redes intelectuais ligadas ao chamado projeto progressista de desenvolvimento nacional atuando a partir de 1930, embora com raízes nas agitações das primeiras décadas do século.

Por sua maior visibilidade na historiografia nacional e em obras sobre o papel da educação no pensamento social brasileiro, parto do estudo das redes construídas na grande reforma modernizadora da educação no Distrito Federal pós-movimento de 30, projetada por Anísio Teixeira⁴, à frente da Secretaria Geral de Educação e Cultura na gestão do prefeito Pedro Ernesto.

Privilegiando nessa rede o papel de um dos atores mais destacados no projeto, porém pouco estudado nas ciências sociais, o médico antropólogo Arthur Ramos, estudo redes das quais fez parte, buscando suas articulações na pesquisa de fontes, em arquivos institucionais e particulares.

As coleções pessoais de documentos, conservadas nas instituições oficiais de pesquisa e preservação de memória como IHGB, a Biblioteca Nacional, Arquivo Nacional, CPDOC, Arquivo Municipal de São Paulo etc, são recursos preciosos, juntamente com os documentos da administração pública, de instituições privadas e ordens religiosas, para se estudar a materialidade, o humanamente vivido das estruturas sociais. Entrelaçando-se projetos individuais ou de setores intelectuais, políticos e econômicos com os grupos de poder e seus projetos realizados em cada conjuntura histórica de uma nação é possível tentar-se reconstituir a vida social de uma época. O estudo de redes intelectuais se torna possível graças à sensibilidade de muitos de seus membros, que tiveram o cuidado de guardar documentação familiar e profissional, papéis antigos e de sua época, jornais e correspondência ativa e passiva, registrando a emoção de agentes sociais na busca de realização de seus projetos individuais e coletivos de vida. Sonhos, desejos, lutas, visões de um tempo histórico, vitórias e frustrações desses intelectuais são projetados na tela de outros tempos, submetendo ao olhar contemporâneo, dados inestimáveis para se cotejar com as verdades oficialmente registradas segundo a perspectiva dos projetos vencedores na competição da vida social.

Para o estudo da história das Ciências Sociais no Brasil, ganha importância a pesquisa no Arquivo Arthur Ramos, preservado na Seção de Manuscritos da Biblioteca Nacional. Após sua morte em 31 de outubro de 1949, em Paris, sua viúva cataloga o acervo numa relação de 572 páginas, arrolando uma biblioteca de aproximadamente oito mil volumes, na sua maior parte de “obras especializadas em Filosofia, Ciências Sociais e Ciências Naturais”. Em carta ao Ministro da Educação, de 22 de junho de 1954, dona Luiza de Araújo Ramos propõe a essa autoridade que adquira a coleção, recomendando a “conveniência em que não seja desmembrada a citada biblioteca Arthur Ramos”.

Com maiores ou menores intervalos de tempo, pesquisei esse acervo há 32 anos, não tendo encontrado até o presente essa relação. Em depoimentos de familiares, amigos e sua assistente dona Marina São Paulo de Vasconcellos, sua sucessora na cátedra de Antropologia da FNFfi, tomei conhecimento de que a coleção se compunha no total, além dos livros e documentos, de peças de um Museu de Arte Negra, catálogos com amostras de renda de bilro, muitas fotografias, extensa correspondência e uma coleção de gravuras.

Extremamente fragmentada, apesar da recomendação transcrita, a coleção Arthur Ramos teve a biblioteca dispersa na Biblioteca Nacional – seção de Obras Gerais, segundo o assunto, após ter sido vendida à Universidade do Ceará parte dos livros, segundo depoimento do Professor Martins Filho, em seu livro de memórias.⁵ Entrevistando o fundador da UFC, ouvi-lhe o depoimento sobre o descaso presenciado por ele na Biblioteca Nacional, onde os livros, pastas e caixas com o material do Museu de Arte Negra se empilhavam com gravuras, jogado todo o material num depósito. Antevendo o desastre de destruição de um material considerado por ele muito importante, teve a idéia de comprar parte da biblioteca, o museu e as coleções de renda para, incorporando o material à biblioteca do intelectual cearense Pompeu Sobrinho, criar um Instituto de Antropologia no Ceará. Esse acervo posteriormente também foi disperso nesse Estado, tendo sido impossível localizar a parte da biblioteca comprada. O museu e as coleções de renda ficaram sob a guarda do Instituto do Ceará, com todas as peças catalogadas pela professora Valdelice Girão, que publicou trabalhos de análise do acervo e um catá-

logo da coleção de rendas. Essas peças se encontram atualmente na Casa de Cultura do Ceará, em Mecejana, após um período de exposição na casa onde nasceu José de Alencar, nesse sítio.

Estudante de Ciências Sociais na Faculdade Nacional de Filosofia desde 1965, frequentei a sala Professor Arthur Ramos – Laboratório de Antropologia, com instrumentos de ensino de Antropologia Física, tipos raciais esculpidos em gesso, objetos de cultura indígena e muitas fotografias, a maior delas a foto do Professor.

Após o golpe de 69 contra a Universidade pela cassação da professora Marina São Paulo de Vasconcellos e os professores Evaristo de Moraes Filho, Manoel Maurício de Albuquerque, Eulália Lobo, Maria Yeda Linhares, Moema Toscano, José Américo Pessanha, Miriam Limoeiro, Guy de Holanda, Alberto Coelho e o pesquisador Lincoln Bicalho Roque, o Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – IFCS – é fechado. A revolta estudantil contra a aplicação do Artigo 477, a esses professores e a toda a representação estudantil eleita, acarreta a invasão do prédio na Marquês de Olinda nº64. Fechado o IFCS, meses depois ele será reaberto no antigo prédio da Faculdade de Engenharia, antiga Politécnica, no Largo de São Francisco, no início de 1970. Na mudança o Laboratório de Antropologia é destruído, as peças desaparecidas com parte da biblioteca da antiga FNFfi. Os arquivos da FNFfi, com a documentação sobre a criação da Universidade do Brasil são transferidos para o prédio da Faculdade de Educação na Praia Vermelha, sendo organizados posteriormente pela professora Maria de Lourdes Fávero, que incorporou também ao acervo parte da documentação da UDF.⁶

Essas fontes permitem a reconstituição dos anos 30,40 e 50 do século XX, enquanto documentação oficial da institucionalização das ciências humanas no Rio de Janeiro, com os cursos de História e Geografia e Filosofia abrangendo as disciplinas de Sociologia, Antropologia e Ciência Política, reunidas anos depois no recém criado curso de Ciências Sociais, em 1946.

Em 1985 a família de Arthur Ramos, representada por seu sobrinho Cel. Paulo Ramos, reúne a documentação não incluída na venda à Biblioteca Nacional, guardada por familiares. Orientando-os a fazerem doação desse pequeno acervo à Biblioteca Nacional, negociamos com

sua diretora, escritora Maria Alice Barroso, a criação naquela Biblioteca do Arquivo Arthur Ramos, englobando manuscritos, correspondência, fotografias, recortes de jornais e documentos de variadas procedências e temáticas. Anotações e textos inéditos completam o rico acervo catalogado entre 1985 e 1999, digitalizado nesse ano, marcando a passagem dos cinquenta anos da morte do antropólogo em 31 de outubro de 1949 em Paris. Na ficha técnica do catálogo lê-se o conteúdo: correspondência do titular e de terceiros. Recortes de jornais, folhetos, fotografias, originais manuscritos de trabalhos (éditos e inéditos), pesquisas e estudos sobre educação, medicina legal, psiquiatria, psicologia, sociologia, antropologia, folclore e etnografia. Total, 4.860 documentos.

Estudando história da ciência no Brasil, psicólogos, médicos, psiquiatras e psicanalistas, geógrafos, antropólogos, sociólogos e historiadores pesquisam informações na coleção organizada por Ramos, que transitou, numa interdisciplinaridade hoje apresentada como inovação, por vários saberes, fazendo o que ele afirmava ser a ciência do homem. A Antropologia, na perspectiva desse autor, faz a síntese de todo o conhecimento sobre o homem, sendo sua aplicação o mais importante instrumento de atuação na sociedade. É a sua concepção de Antropologia Aplicada que, incorporando a metodologia da Psicologia Social, transforma-se em ação dirigida, e esse é para ele o papel do intelectual, no sentido de uma busca da melhoria das condições humanas na construção da paz entre os povos. É o papel da educação no esforço de libertação do homem das tensões geradas por preconceitos, belicismo, enfim dominação e imposição cultural a grupos e povos no interior das nações e nas relações internacionais. Enunciador da transitoriedade do conhecimento, a documentação por ele recolhida, produzida e preservada desde a adolescência, registra a busca por novos conhecimentos, as revisões teóricas realizadas entre 1921 quando começa os estudos de medicina na Bahia, e 1949, quando escreve o último artigo “A questão racial e o mundo democrático”, publicado postumamente no *Bulletin Internationale des Sciences Sociales*, Paris, vol.1, nº3-4.

Depoimentos de Josué de Castro, Péricles Madureira de Pinho, Lamartine Andrade Lima e Théo Brandão⁷ traçam o perfil de Arthur Ramos desde a vida estudantil em Salvador na década de 20. Estudante

de Direito em Salvador, Péricles Madureira conhecia a trajetória do estudante de medicina que se tornaria seu amigo enquanto viveu:

“Conheci-o na Bahia ainda estudante de Medicina. Lembro-me da impressão extraordinária que ele me deixou desde os primeiros encontros. Nenhum acadêmico daqueles anos de vinte, na velha cidade universitária, superou o conceito definitivo que Arthur Ramos conquistara.

Foi o mais notável estudante do seu tempo. Na Faculdade de Direito, nós, os estudantes, que tínhamos preferência pelo Direito Penal, nos aproximávamos de Ramos, recém-formado, como de um mestre, é que sua tese de doutoramento nos fins de 1925, sobre Primitivo e Loucura, revelara uma autoridade consumada no estudo da psique humana”.

Comentando as características de Ramos, o depoente ressalta, ao lado do caráter e da seriedade científica, o desapego a cargos políticos, a fluência em inglês, alemão e francês, constância nas amizades, infenso à cooptação por vantagens pecuniárias e a capacidade de articulação com colegas para a criação e estímulo, quando não participava da fundação, de revistas e jornais de conteúdo científico. Estabelecendo comparações entre Ramos e Nina Rodrigues, lembra inicialmente a condição forasteira de ambos, vindos um de Alagoas e outro do Maranhão para se destacarem no velho centro de conhecimento, Salvador. Não pertencendo às linhagens de acadêmicos locais, destacaram-se sem os compromissos familiares e políticos que os reteriam na capital baiana. Concluindo os estudos no Rio de Janeiro, Nina Rodrigues após a tentativa de retorno a sua província, casa com uma das filhas de um professor catedrático da Faculdade de Medicina da Bahia. A partir de então viverá em Salvador como docente, médico e pesquisador, fazendo viagens à Europa.

Ramos estava na arena das disputas do poder acadêmico, impressionando favoravelmente os jovens colegas de estudos, com eles programando e vivendo empreendimentos e diversões, mas aparecendo aos mestres como alguém capaz de partilhar o esforço de desenvolvimento científico. Para outros, as mesmas qualidades pareciam ameaças à estabilidade de posições conquistadas na defesa desta ou daquela corrente de conhecimento.

Como Josué de Castro, Madureira de Pinho também se refere à extraordinária capacidade do colega em manter uma rede de contatos que já o inseria em universos intelectuais mais amplos do que os espaços que irá conquistando em Salvador.

“A correspondência de Ramos, diretamente com os grandes nomes da psiquiatria e da psicologia teve uma influência marcante em sua formação.

... nos aparecia com as cartas de Freud, de Smith Ely Jelliffe, de Lévy-Bruhl, de Bleuler, sobre os seus primeiros trabalhos científicos.

... ele recebia de primeira mão o que havia de mais moderno e elevado nos grandes centros universitários europeus e americanos.”⁸

Um dos amigos mais identificados com Arthur Ramos, também desde a vida estudantil em Salvador, Josué manterá, até as últimas entrevistas, o entusiasmo juvenil da partilha de sonhos e lutas no campo do conhecimento:

“Mas devo honestamente confessar que maior influência do que os professores, tiveram em minha formação o convívio com alguns colegas de talento. Na Bahia influíram muito no rumo dos meus estudos e indagações a presença na mesma pensão em que morava de colegas com os quais muito me liguei: Arthur Ramos e Teotônio Brandão. Teotônio com mais intimidade, Ramos com certa distância e reserva diante de sua maior maturidade intelectual, do seu prestígio de veterano com três anos de curso na frente. Com Teotônio discutíamos. Com Ramos ouvíamos. E ouvíamos coisas esmagadoras. Nomes arrevesados de venerandos sábios alemães. Teorias frescas trazidas diretamente dos centros europeus por misteriosos caminhos para o sisudo discípulo de Freud na Baixa do Sapateiro. Ficamos de queixo caído diante da imponência de sua cultura... Senti-me um igual e no ano seguinte passei a ir ao cinema junto com mestre Ramos.”⁹

O tom brincalhão da entrevista fez parte de uma convivência, na linguagem atual – de uma das mais produtivas parcerias nas Ciências Humanas e Sociais de seu tempo. Ambos representavam, nas escolhas de vida e na produção intelectual o ideário resumido numa polêmica

mantida entre Ramos e opositores a sua nomeação, aos 24 anos de idade, recém-formado, quando foi acusado de ser “filho de outro Estado”, sem ligações com a política baiana, não devendo pois assumir a organização de um Manicômio Judiciário na Bahia. Eis a réplica de Ramos:

“O Brasil, não obstante muito vasto, é um só, e todos lutamos com o mesmo fito: engrandecê-lo e dignificá-lo. Eu poderia ter nascido na França e ser baiano pelo coração e pela inteligência. Há laços demasiado fortes que nos acabam prendendo ao lugar onde formamos o nosso espírito, disciplinamos a inteligência e consolidamos as teias afetivas. (...) A experiência não se consegue somente com a idade; logra-se também pelo estudo e meditação. A mocidade tem por si o mundo magnífico de uma formidável imaginação, mas sabe ter, quando preciso, a força propulsora das realizações eficazes. E sadias. E alegres. E vibrantes de entusiasmo criador. Os bancos acadêmicos, tão próximos de mim, não os repudio. Sinto-me tão ligado a eles, como se minha vida fosse uma continuação daqueles dias felizes de ilusões universitárias.”¹⁰

Dr. Théo Brandão relatou-me em diferentes oportunidades a convivência acadêmica, frisando sempre a preocupação de Arthur Ramos em orientar os colegas para a responsabilidade do médico. Naquele tempo de privacidade familiar zelosamente guardada, o médico, tendo acesso irrestrito a todo o drama humano, deveria primar pela seriedade. Atentassem para a situação social de cada doente, com a perspectiva de que as causas dos problemas de saúde não são apenas biológicas, mas muitas vezes se originam de crises econômicas, familiares, morais etc. Deveriam aproveitar o acompanhamento dos clientes para registro de toda a problemática nova revelada. Mas, principalmente, fossem movidos pela idéia de que não buscariam apenas a cura das moléstias do corpo, mas também aquelas advindas das más condições sociais.¹¹ Deveriam também registrar todos os hábitos religiosos, alimentares, medicina popular, enfim, as manifestações culturais observadas, evitando que desaparecessem, pelas mudanças sócio-culturais, elementos importantes para se conhecer a sociedade brasileira. Dr. Théo foi o maior folclorista de Alagoas, tendo criado, na década de 60, o curso de Ciências Sociais na Universidade Federal de Alagoas, onde era catedrático de Antropologia.

Os dias felizes evocados por Ramos na polêmica, ele os viveu numa “república” na rua de São Bento de Baixo, em Salvador. Lamartine Andrade Lima, médico pesquisador da história da ciência na Bahia, mostra um estudante

“de 20 anos, participando da fundação da Revista Acadêmica da Bahia, e já conhecido por ser metódico em seus estudos, sempre lendo e anotando, deitado em uma rede, e sendo referência de consulta pelos companheiros no velho casarão.”¹²

Mas de sua passagem em Salvador Lamartine registra também a presença do estudante em noites, como pianista, e sua participação em grupos de “pensadores do povo”, alguns socialistas e ligados à “gente de santo”. Frequentando a Academia dos Rebeldes, lugar de poetas e literatos, Ramos manterá relações intelectuais e de amizade com Jorge Amado e Aydano do Couto Ferraz, cumplicidade que os mostra juntos não só na correspondência do acervo da Biblioteca Nacional, mas principalmente nos dossiês do DOPS, onde o antropólogo é sempre associado aos dois notórios comunistas.

Analizando a vida boêmia de Ramos, Lamartine vê, no interesse do estudante, que lhe agradava *“A vertente política e de estudos da negritude daqueles jovens revoltados contra as injustiças sociais.”*¹³

Frequêntador dos arquivos do Instituto Nina Rodrigues, toma conhecimento do extenso material pesquisado por aquele intelectual, e das coleções de livros deixados pelo mestre e seu sucessor Oscar Freire. Mergulha no estudo dos originais manuscritos de Nina Rodrigues, trabalha no Hospício São João de Deus e pesquisa os candomblés da Bahia. Torna-se ogã no Axé Opô Afonjá, segundo informação do médico psiquiatra baiano Augusto Costa Conceição, membro desse terreiro, estudioso da história da psiquiatria na Bahia. No Arquivo Arthur Ramos Augusto Conceição estuda os prontuários do Hospício São João de Deus copiados por Ramos, bem como a correspondência mantida com pacientes e colegas de profissão.

Mais adiantados que Ramos na Faculdade, seus amigos Hosanah de Oliveira e Luiz Rogério de Souza, companheiros da Revista Acadêmica, partilhavam com ele a admiração pelo diretor do Departamento

de Educação do Estado da Bahia, o jovem Anísio Teixeira. Permanecendo na Bahia, Hosanah de Oliveira ocupará a cátedra de Pediatria da Faculdade de Medicina e Rogério de Souza, transformando-se em estudioso de medicina social, ocupará cargos administrativos nas áreas de educação e saúde do Estado. Anísio Teixeira, pertencente à elite governante de seu Estado, não rompe os laços de filiação às linhagens do poder local e regional, que o apoiavam a cada retorno ao aprisco, após os reveses sofridos nos embates do desenvolvimentismo que defende, a partir da educação para o aperfeiçoamento da sociedade.

Arthur Ramos, descendente de foragidos da derrota do movimento de 1817 em Pernambuco, nunca pertenceu aos grupos políticos de Alagoas. Seu pai, o médico Manoel Ramos, formado na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, radicou-se na cidade do Pilar, Alagoas, após temporada em Minas Gerais. Respeitado como intelectual no Estado, iniciou o processo de preservação de documentos que integram também o Acervo Arthur Ramos.

Não se ligando ao poder político no Estado de origem, Ramos representa o intelectual que, preservando laços de parentesco e afetividade guarda profundo respeito pela cultura de sua infância e adolescência, mas exerce a liberdade plena de se estabelecer aonde o levam projetos acadêmicos e científicos que lhe possibilitassem aplicar e desenvolver conhecimentos para, como escreveu no fragmento transcrito da polêmica, *engrandecer e dignificar o Brasil*. Mudando-se para o Rio em 1933, investe tudo no projeto de modernização do sistema educacional do Distrito Federal, desfruta os êxitos, sofre as derrotas e aprende muito. A história dessa experiência é resumida por Anísio Teixeira numa das onze cartas que escreveu a Ramos entre 1931 e 1948, correspondência marcada por muito entusiasmo, carinho e planos de ação. Dessas, a mais indicativa do pensamento que amalgamou individualidades marcantes na construção do projeto, é enviada da Bahia em 2 de janeiro de 1937, na qual, analisando o livro de Ramos, *Introdução à Psicologia Social*, tecendo crítica elogiosa à obra e ao autor, conclui: “*é tudo a alegria de ver um companheiro trabalhando realmente e eficazmente no único trabalho que é essencial para o Brasil, o progresso científico*”¹⁴ (Grifos da autora)

Em carta de 15 de novembro de 1939, Anísio Teixeira rememora para

Ramos momentos da execução do projeto que desenvolveram juntos:

“A sua carta me recordou, com sua extrema generosidade, a minha parte em dar-lhe oportunidade, para o seu trabalho inicial aí no Rio. O seu livro, porém foi muito mais, com ele V. tornou duradouro e indestrutível o minuto efêmero, de boa vontade que as circunstâncias nos deram a ambos no Distrito Federal. Entre tanta coisa que ensaiamos no Departamento de Educação, o seu serviço e o de Miss Williams pareceram-me sempre os mais profundos, aqueles que mudaram um pouco a própria qualidade do processo educativo. Tudo mais era acréscimo, retificação, ajuste destinado a um melhoramento de eficiência no que se vinha fazendo. A seção de Ortofrenia e Higiene Mental era uma mudança de plano. Era um ensaio de educação moral científica. Era uma tentativa de controle da conduta humana. Era, francamente, uma aventura para o dia d’amanhã. Em nenhum outro serviço, afirmamos mais vigorosamente a nossa confiança na ciência. Por isto mesmo, este serviço devia começar de mansinho... como um ladrão no meio da noite... E como V. foi admirável aí! Como V. sentiu a necessidade de discrição, de seriedade de espírito científico, como V. deu à sua obra o tom de amena e pacífica austeridade, afirmando com cautela, pedindo com gentileza e enchendo todo o serviço de uma esperança tranqüila e ilimitada!... Parece hoje inacreditável que tenha havido no Brasil um serviço regular de Ortofrenia e higiene mental. Mas se ele existiu e funcionou e deu resultados – o seu livro é uma demonstração impressionante – é que houve no Brasil um Arthur Ramos. Só V. poderia fazer o uso que fez daquele farrapozinho de oportunidade que um dia luziu no Distrito Federal. E como v. continua a existir, que não se fie o Brasil de criar outra ocasião semelhante! Você a agarrará pelos cabelos da testa e lhe arrancará coisas que ninguém sonharia possível... E depois ainda nos deixará um livro como o que acaba de oferecer. Um dos maiores livros de educação escritos entre nós. Quando o estudioso de 1980 procurar saber o que se fez na década de 30-40, deter-se-á assombrado diante de sua obra. Você é dos poucos entre nós que está realmente trabalhando no futuro. O seu livro viverá para demonstrar quanta coisa boa e séria e de alcance se poderia fazer se fosse maior e mais seguro o campo de esclarecimento e de cultura geral. Ainda lhe escreverei sobre seu grande trabalho. Mas não quero demorar o meu abraço de irmão, nem a expressão de meu enternecido orgulho por haver podido eu, eu! Concorrer para que v. trabalhasse a sua grande seara com uma oportunidade de expe-

rimentação e de ensaio... hoje, na Universidade, v. continua a sua obra em campo ainda mais vasto... Mas a escola do Distrito Federal nunca mais o esquecerá....”¹⁵

A documentação existente sobre a UDF completa a correspondência mostrando a intencionalidade dos atores no planejamento de cursos nas áreas de ciências humanas e sociais, letras e artes, fazendo parte da rede: Afrânio Peixoto, Josué de Castro, Candido Portinari, Lourenço Filho, Hermes Lima, Edgardo Castro Rebelo, Delgado de Carvalho, Gilberto Freyre, Arthur Ramos, José Oiticica, Cecília Meirelles, Lucio Costa, Heitor Villa-Lobos, Lorenzo Fernandez, Arnaldo Estrela, José Candido de Andrade Muricy.

Mantendo o compromisso de contribuir para o progresso científico do país, Arthur Ramos viveu, independentemente de Anísio, outros projetos sociais, estudo do negro, luta pela democracia e pela paz em redes cruzadas, como as dos movimentos negros que, nas lutas pela paz, aparecem juntos com redes trançadas na juventude em Salvador. Nos dossiês do DOPS Arthur Ramos está relacionado em diversas listas, consideradas pela polícia de elementos perigosos, com ativistas ora da Academia dos Rebeldes – Aydano do Couto Ferraz, Jorge Amado, ora com pessoas dos movimentos negros, principalmente Solano Trindade e Edison Carneiro.

O Arquivo Arthur Ramos, analisado pela perspectiva de organização de grupos em torno de objetivos centrados em lutas intelectuais ou de políticas sociais, é um entrecruzamento de redes, com atores nos mais diferentes lugares, articulando-se ora com o médico psiquiatra e psicanalista, ora com o intelectual de múltiplos conhecimentos das ciências humanas e, muito freqüentemente, com o ativista. Ramos está na rede que lança o Manifesto Contra o Racismo em pleno Estado Novo, os intelectuais reunidos em Salvador para o Manifesto dos Intelectuais, Campanha O Petróleo é Nosso, O Movimento pela Paz – em articulação com grupos ativistas no Rio e São Paulo, inserido internacionalmente no movimento, a partir de convite do organizador na França, o físico Joliot Curie, em 1949.

O planejamento da UDF mostra as profundas transformações nos campos do saber. A Sociologia e a Antropologia, tradicionalmente liga-

das às Faculdades de Direito e laboratórios de anatomia nas Faculdades de Medicina, respectivamente, são pensadas para comporem, com História, Geografia, Filosofia, Psicologia Social, Estatística e Economia, cursos de Pedagogia e formação de docentes do ensino secundário para aquelas especializações. A Reforma Francisco Campos em 1931 já torna-
ra obrigatório o ensino da Sociologia na Escola Normal e nos preparatórios do Colégio Pedro II.

Arthur Ramos em 1934 já é um nome conhecido nos campos da psiquiatria, psicanálise e educação. Nesse ano projeta-se no meio intelectual como antropólogo com o livro *O Negro Brasileiro*, tendo participado do 1º Congresso Afro-Brasileiro no Recife, em cujos anais, publicados em 1937, sob o título *Novos Estudos Afro-Brasileiros*, Gilberto Freyre escreve no posfácio ser aquele antropólogo – “*hoje, a maior autoridade brasileira em assuntos negros*”¹⁶. Em 1933 Freyre lançara *Casa Grande e Senzala*.

Em dezembro de 1934 Ramos visitou a família em Alagoas, quando foi muito homenageado, integrado à Academia de Medicina de Alagoas. Faz palestra na Federação Alagoana pelo Progresso Feminino. Em Maceió é procurado por José Lins do Rego, pertencente ao grupo de escritores vivendo em Alagoas: Graciliano Ramos, Rachel de Queiroz, Jorge de Lima, Théo Brandão, Aurélio Buarque de Holanda e Manoel Diegues, esses últimos os mais jovens entre os intelectuais da terra. Manifestando profunda admiração pelo mestre, já então referência para a intelectualidade, José Lins do Rego afirma ter Arthur Ramos, nesta ocasião, dado o nome a sua literatura de “ciclo da cana de açúcar”. Desde então esse escritor submetia-lhe ao estudo a coerência dos personagens criados em seus romances.

Movimento editorial e modernização

1934 é um ano importante na composição de redes intelectuais em que Ramos participará cada vez mais intensamente com os estudiosos engajados em projetos de modernização do país. Tão importante quanto as mudanças na educação através da criação de universidades, é a estruturação de um movimento editorial capaz de publicar a produção

intelectual já existente. Afrânio Peixoto, ligado à Editora Guanabara, abre espaço a Ramos publicando *Freud, Adler e Jung*, do qual escreve o prefácio e *Psiquiatria e Psicanálise*, ambos em 1933.

Durante toda a década de 30 essa preocupação mobiliza intelectuais dessa rede, como Ribeiro Couto¹⁸, ativo participante do movimento modernista, assíduo companheiro de Manuel Bandeira¹⁸ nas rodas literárias do Rio de Janeiro. A importância desse intelectual, interlocutor privilegiado de Mário de Andrade¹⁹, numa mesma rede de planejamento de ações modernizadoras e de conhecimento da cultura brasileira com Arthur Ramos, está magistralmente avaliada pela escritora Élvia Bezerra, em livro a ser publicado pelo IEB/USP na Coleção Correspondência de Mário de Andrade, entre os próximos volumes. Na correspondência entre os três amigos se evidencia a urdidura de um projeto que engloba ensino das ciências humanas e sociais, utilizando-se também editoras para a criação de uma Biblioteca de Divulgação Científica, nome dado à coleção organizada por Ramos na Editora Civilização Brasileira, cujo primeiro volume é “*O Negro Brasileiro*”, em 1934.

Como se o clima da criação de Universidades precipitasse a necessidade de criar leitores no Brasil, em 1937 Josué de Castro coordena a coleção “Biblioteca de Investigação e Cultura”, na Livraria do Globo, cujo primeiro volume publicado é o livro de Arthur Ramos “*Loucura e Crime*”. É interessante ler-se a explanação dos objetivos da série pelo organizador:

“Na “Biblioteca de Investigação e Cultura”, criada pela Livraria do Globo, com elevado intento de cooperar na revalorização do pensamento brasileiro, serão publicadas obras que dêem conta de estudos, análises e pesquisas realizadas entre nós, no campo da Biologia, da Antropologia, da Biotipologia, da Etnografia, da Geografia Humana, da Sociologia e da Filosofia da História. Obras que sejam documentos objetivos do Brasil natural e cultural, estudados à luz da ciência moderna, por pesquisadores, sociólogos e cientistas nacionais”.²⁰

Evidenciando a rede iniciada nos tempos estudantis da Bahia, e mantida para a execução dos propósitos nunca abandonados, Ramos dedica esse livro:

“A P. Madureira de Pinho

Aos meus antigos companheiros do Instituto Nina Rodrigues da Bahia”.²¹

Os atores da rede contribuem com entusiasmo para a consolidação de saberes científicos sobre o Brasil, acompanhando diligentemente os desdobramentos dos diferentes projetos. De Haia, Ribeiro Couto escreve a Arthur Ramos em 16 de dezembro de 1935; comentando livros recebidos:

“Obrigado pelo volume com dedicatória do “Folclore Negro do Brasil”. Ainda não o pude ler, assoberbado que ando com trabalhos e deveres absorventes. O livro do B.d’Ávila achei-o magro. Ou antes, seco. Há, porém, o do Nina, que o precedeu, e é ótimo. Assim, até agora, dos 4 volumes da coleção, há 3 que são de primeiro plano, e acho que em tuas mãos a coleção se tornará – aliás já o é – uma coluna mestra da cultura brasileira.

Felicito-me por ter sido o credor disso, e de haver enxergado em ti o magnífico diretor da Biblioteca de Divulgação Científica.

A primeira pessoa que me falou de ti (e me apresentou a ti) foi o queridíssimo Rafael Barbosa, um dos quatro ou cinco anjos da minha amizade. É mais um elo entre nós essa origem do nosso conhecimento. Por aqui vou fatigado e saudosos cada vez mais orgulhoso de nós e mais emburrado com os povos desta Europa sangrenta”.²²

Quase três anos após, em 7 de junho de 1938, Ribeiro Couto continuará ativando junto a Ramos novos planos:

“... A Biblioteca de Divulgação Científica não é minha; mas é o meu orgulho de editor. Ela é sua. Toda ela é esforço seu. Apenas eu colaborei nela com a idéia geral da publicação... Dessa Biblioteca, efetivamente, me orgulho. Ela foi uma prova de que é possível fazer-se obra editorial com orientação cultural, mesmo no terreno da especialização etnográfica. O Assunto, com efeito, ainda não tinha grande número de adeptos, quando v. publicou o primeiro volume (O Negro Brasileiro)...

Estou convencido de que a missão do escritor, digamos de um modo mais geral – do homem da cultura, abrange mesmo o campo editorial... Gostaríamos que publicássemos alguma coisa de Roquete Pinto. Além disso, seria interessante também descobrir-

mos um médico ou professor jovem, que nos escrevesse “um tratado de antropologia brasileira”, a Biblioteca tem por fim divulgar, isto é, ser lida pelo maior número”...

Faço votos que você anime alguns etnólogos e antropólogos (sem falar nos etnografistas, que constituem o miolo da coleção, sobretudo em matéria afro-brasileira). Que eles nos dêem bons livros claros e bem-informados. Estamos a descobriremos a nós mesmos, com esses estudos”.²³

Na ânsia desse “descobriremos a nós mesmos”, intelectuais mergulham em atividades de pesquisas sobre a língua, folclore, música, estudo de todas as manifestações culturais consideradas por eles representativas do Brasil. Em São Paulo, o esforço dos intelectuais em torno de Fernando de Azevedo na consecução do objetivo de tornar o Brasil conhecido, resulta na mais importante coleção editada no Brasil, a *Brasiliana*, 5ª série da Biblioteca Pedagógica Brasileira, publicada pela Companhia Editora Nacional. Em 1938, na 4ª edição de Rondônia, na orelha se lê a justificativa de sua criação.

“... a mais vasta e completa coleção e sistematização que se tentou até hoje, de estudos brasileiros. Esta série compõe-se de ensaios sobre a formação histórica e social do Brasil; de estudos de figuras nacionais e de problemas brasileiros (históricos, geográficos, etnológicos, políticos, econômicos etc); de reedições de obras raras e de notório interesse e de traduções de obras estrangeiras sobre assuntos brasileiros”.

Elenca as dificuldades enfrentadas pelos pesquisadores dos assuntos brasileiros pela raridade das obras de informação e consulta, dispersas e muitas esgotadas ou por traduzir:

“... a C.E.N. propôs-se a coligar estas obras, reeditá-las ou traduzi-las, e promover e estimular a produção deste gênero, reunindo, em uma série, não só os livros clássicos e os novos trabalhos sobre o Brasil e seus problemas, como todo o material de valor documentário”.

Engajando-se nesse projeto, Ramos integra o conselho editorial da coleção. Nela publicará em 1940 a segunda edição de “*O Negro Brasilei-*

ro” e em 1942 *“A Aculturação Negra no Brasil”*. Na série 3º da Biblioteca Pedagógica Brasileira, intitulada *“Atualidades Pedagógicas”*, em 1939 publica *“A Criança Problema”*.

Tanto quanto pelo movimento editorial, constituem-se redes intelectuais para a composição de corpos docentes na organização das duas primeiras universidades da década de trinta, em São Paulo e no Rio de Janeiro. Pesquisadores e escritores se articulam numa rede de informações e recomendações, procurando preservar iniciativas individuais, mesmo para os que não integrarão os corpus universitários.

Em São Paulo, ao mesmo tempo que se contratam professores estrangeiros para lecionar na escola de Sociologia e Política, o grupo do movimento modernista de 22, principalmente Mário de Andrade, continua a investir na idéia de se conhecer o Brasil, cada vez mais, a partir do desenvolvimento literário, científico, filosófico e artístico, em suma, do conhecimento da cultura brasileira, incluindo-se nesse esforço o estudo do saber popular, daí a importância atribuída à pesquisa do folclore.

O arquivo de Arthur Ramos é riquíssima fonte de pesquisa para se avaliar, pela correspondência ativa e passiva, a extensão dessa rede encarregada de registrar e divulgar as diferentes manifestações do pensamento nacional. É a memória de um momento, que durou décadas, de profunda reflexão sobre o pensar e o fazer, segundo suas perspectivas, uma cultura brasileira, em todos os vieses do saber erudito e popular.

Em 1933, portanto antes de Ramos se projetar como antropólogo com estudos sobre O Negro Brasileiro, Mário de Andrade lhe submete à apreciação um livro de ficção – *“Amar Verbo Intransitivo”*, que

“talvez possa lhe interessar no capítulo da p.200 em que tive a intenção bem visível de converter a lirismo e ficção certas doutrinas psicanalíticas sobre o desenvolvimento da criança. E fico esperando que o manuseio das minhas obras não prejudique a simpatia mútua que nos liga e eu possa com isso mais admirar como merece, o erudito continuador de Nina Rodrigues”.²⁴

Observa-se por esta carta, que Ramos já integra as esferas mais importantes da intelectualidade brasileira, porém no campo das Ciências da Saúde e na Educação, já que tinha publicado bibliografia reconhe-

cida nas áreas de psiquiatria, psicanálise e educação, reivindicando a retomada das pesquisas de Nina Rodrigues, sobre o negro brasileiro.

Mário de Andrade, figura maior na literatura e crítica literária, etnomusicologia e artes; tenta estabelecer liames, como o fará no ano seguinte José Lins do Rego, entre a literatura e as ciências, prestigiadíssimas com as novas teorias de Freud, Jung e Addler.

A publicação de *O Negro Brasileiro* deu mais visibilidade não só a seu autor, mas à antropologia feita no Brasil, merecendo comentários críticos em jornais e revistas estrangeiros e brasileiros e em rica correspondência. Somente cinco anos após, na segunda edição pela Brasiliana, Ramos responderá às críticas vindas da Argentina, Berlim, França, Estados Unidos, tornando visível a ampliação de redes produzidas pelo debate antropológico sobre o negro no Brasil. A obra repercutiu no México, em Cuba e nos Estados Unidos, abrindo-lhe espaços editoriais em língua espanhola e inglesa, enquanto o projetava como antropólogo.

É nessa condição que seus laços de amizade e colaboração intelectual com Mário de Andrade mais se estreitam. Dez anos mais velho que Ramos, o autor paulista tinha longa experiência de pesquisa em etnomusicologia e folclore, num debate enriquecedor com Luciano Gallet. Andrade se aproximará mais ainda de Ramos quando este, no início de 1935, se casa com Luíza Gallet, viúva daquele seu fraterno amigo. Em 1 de março desse ano, se dirige ao novo casal:

... “Só tenho a felicitá-los ambos pela admirável escolha que fizeram um do outro e o meu desejo, mais intenso e verdadeiramente de coração, é que ambos possam se auxiliando, ainda realizarem melhor, se possível, a vida já de tal forma esplêndida e fecunda que se deram. Luíza é uma das mulheres mais femininamente completas que conheço; você é um grande espírito: fazem um par que não me canso de estar imaginando aqui na minha cordialidade pra com ambos”.

Sobre *O Negro Brasileiro*, prossegue:

“Estava pra lhe escrever sobre o seu último livro, que simplesmente me encantou. Não imagina o quanto vou aproveitar dele em trabalhos futuros. Tanto pela inteligência das análises como pela

riqueza de documentação e erudição, você completa e adianta o grande Nina Rodrigues, se tornando agora indispensável para quem queira conhecer mesmo por alto o problema do negro no Brasil. Livro indispensável e uma das coisas mais fortes que você já fez. Espero a continuação com verdadeira ansiedade.”²⁵

Em 1936, dirigindo o Departamento de Cultura e de Recreação da Prefeitura do Município de São Paulo, Mário de Andrade institui naquele Departamento um curso de etnografia, dirigido pela professora Dina Lévi-Strauss, agregée de l’Université de Paris, lecionando na Universidade de São Paulo. Com as aulas ministradas por essa professora, o Departamento publicou o livro “Instruções Práticas para Pesquisas de Antropologia Física e Cultural”, nesse mesmo ano.

Freqüentado por mais de 40 alunos de diferentes formações profissionais, em 20 de abril já é anunciado por seu idealizador como um “grande sucesso”, referindo-se à professora como “técnica no assunto”. Sempre seguindo o projeto de mostrar o saber nacional, escreve a Ramos:

“pretendo ajuntar ao curso um certo número de conferências extra, para o qual estou convidando técnicos nacionais. O seu nome se impôs desde logo e concebi a alegria de vê-lo em S.Paulo. Aceitaria o nosso convite” ... quais os meses(marque uns três) em que poderia vir e qual o assunto que escolhe. Seria ótimo qualquer coisa sobre o negro, pois não temos quem fale sobre ele.”²⁶

A conferência proferida por Ramos se intitulou “As Culturas Negras no Brasil”, iniciando uma série de trabalhos desenvolvidos por Mário de Andrade, como a produção da Revista do Arquivo, na qual criou o Arquivo Etnográfico, explicado por ele como... *“uma seção que poderá produzir enorme fruto se vocês os doutos me ajudarem... É que quero desenvolver ao máximo a pesquisa etnográfica no Brasil, a pesquisa descreve coisas e recolhe objetos, que depois poderão ser mais particularmente estudados, pelos que sabem ... Fundamos aqui um clube de Etnografia ... Quero propor o seu nome pra sócio correspondente no clube, você aceita?”*²⁷

Mostrando todo o apoio, inclusive financeiro, dado pelo Departamento ao projeto, Mário de Andrade fala do envio dos trabalhos do curso dado em 1936 à Europa, tendo sido lá muito elogiados. Os estudos

etnográficos se desenvolvem em colaboração com sociedades etnográficas européias, principalmente da França e da Bélgica. O planejamento seguinte é a elaboração de um Dicionário de termos etnográficos e a organização de um Congresso da Língua Nacional Cantada, no qual Manuel Bandeira teve destacada atuação, mas ao qual não compareceu Ramos. Mário de Andrade, em junho de 1937 é eleito primeiro presidente efetivo da Sociedade de Etnografia e Folclore, por ele criada.

Enquanto planeja um livro sobre música de feitiçaria no Brasil, Mário de Andrade comenta o livro de Ramos – *Culturas Negras no Brasil*, com entusiasmo: “*Talvez como sistematização, seja mesmo o que de melhor já se fez nestas Américas*”²⁸

Ramos parece ter papel importante na tecitura das redes intelectuais do período, porque Mário de Andrade lhe escreve, em 22/1/1938, anunciando o propósito de enviar o Dr. Luís Saia, chefe de missão e pesquisas folclóricas do Departamento de Cultura, ao norte, “*pra gravar e filmar cantigas nossas*”, pedindo-lhe cartas de apresentação desse pesquisador para gente da Bahia, Sergipe, Pará, Alagoas, Ceará e Maranhão, no que é atendido.

No mesmo mês Arthur Ramos envia a Mário de Andrade endereços dos professores Dr. Charles S. Johnson (Fisk University, Tennessee) e Dr. George Herzog (Columbia University), a quem recomendara seus trabalhos sobre folclore musical.

A institucionalização das ciências humanas e sociais

A correspondência a partir desse período mostra uma diminuição progressiva no interesse pelas teorias de Levi-Bruhl, e uma crescente troca de informações e pedidos de bibliografia de autores culturalistas. Embora jamais se afastando do consultório onde atendia clientes, seu interesse se dirigirá predominantemente aos estudos antropológicos, segundo sua concepção dessa ciência como síntese do conhecimento sobre o homem. Sua relação mais estreita com Anísio Teixeira nas reformas da educação no Distrito Federal leva-o a um aprofundamento da Psicologia Social e da Escola Culturalista Americana, principalmente pela mediação de Donald Pierson e numa colaboração profunda com

Herskovitz, o que se verifica na vasta correspondência trocada entre eles e outros intelectuais norte-americanos, como Richard Pattee.

As atividades da equipe de Mário de Andrade se encerram com as comemorações do cinquentenário da abolição, das quais participam intelectuais de São Paulo e Rio de Janeiro, entre esses Arthur Ramos e Roquette Pinto. Tendo como objeto de análise o negro no Brasil, exigia-se na série de conferências, apresentação de material ou pesquisas inéditas sobre a contribuição folclórica, racial e musical daquela etnia, sendo o material publicado num número especial da Revista do Arquivo. Em 12/5/1938 Mário de Andrade comunica a Ramos a mudança de prefeito de São Paulo e sua substituição à frente do Departamento de Cultura, pelo escritor Francisco Pati.

Os dois estavam também em articulação na vida universitária, quando se promove, a partir de 1934 (São Paulo), 1935 (Distrito Federal-UDF) e 1939 (Universidade do Brasil), a organização dos cursos de Ciências Humanas, através da criação de faculdades de Filosofia e de cursos com as disciplinas Sociologia, Antropologia, Ciência Política, Economia, Psicologia Social, História, Filosofia, Geografia, Estatística e Psicologia Geral.

Clivagens entre concepções sobre os Cursos de Humanidades exporão também diferenciações entre grupos ideologicamente separados em correntes de pensamento, retornando aos debates dos ciclos doutos e políticos a antiga querela de finais da década de vinte, entre católicos e escolanovistas, lutando esses pelo ensino leigo e público, como obrigação do Estado.

Enquanto em São Paulo a Sociologia, Antropologia e Política já estão interdisciplinarmente compondo Ciências Sociais, na UDF (Universidade do Distrito Federal) a experiência se fez inicialmente na Escola de Economia e Direito, seção de Ciências Sociais.

Em 1935, sendo reitor o professor Júlio Afrânio Peixoto, a UDF está assim organizada: Escola de Educação, Escola de Ciência, Escola de Economia e Direito, Escola de Filosofia e Letras e Instituto de Artes. A UDF, criada pelo decreto 5.513/35, foi concebida como um projeto piloto aplicável ao nacional. Afrânio Peixoto, intelectual católico, era figura nuclear na estruturação de redes intelectuais, por suas múltiplas inser-

ções nas especializações do saber. Inovador na rede médico-jurídica com a consolidação da Medicina Legal, escritor membro da Academia Brasileira de Letras e da Academia de Ciências, tem prestígio nacional e é grande interlocutor do secretário de Educação Anísio Teixeira, na elaboração do projeto de modernização educacional e da saúde do Distrito Federal. Relacionado nos meios editoriais e jornalísticos do Rio, corresponde-se com os mais destacados especialistas de cada centro acadêmico do país, indicando para a UDF muitos intelectuais de vários Estados, compondo um perfil nacional da UDF. Na reação a essa Universidade, é deposto quando ocupava o cargo de Reitor.

Na composição das cadeiras de Sociologia e Antropologia se encontram Gilberto Freyre (bacharel em Direito, Mestre e Doutor em Sociologia nos Estados Unidos e Inglaterra) e Josué de Castro – Médico que se fizera especialista nos estudos de medicina social ligados aos problemas de alimentação, demografia e geografia. Deslocavam-se de centros acadêmicos regionais, no caso, Pernambuco, para a execução de um projeto com ambições de ser modelo nacional. Arthur Ramos, vindo da Bahia, é indicado para criar a cadeira de Psicologia Social, ministrando também disciplinas de Psicologia Geral. Professores estrangeiros, como Deffontaines, Albertine e Émile Bréhier, atuavam em cadeiras de Geografia, História e Filosofia, nos cursos de História e Geografia, enquanto se organizava o de Ciências Sociais.

As crises políticas do período (movimento comunista de 35, Estado Novo 37 e levante integralista), com as lutas e perseguições, principalmente pelas denúncias contra Pedro Ernesto e Anísio Teixeira, levam ao fechamento da UDF em finais de 38, início de 39.²⁹

A derrocada do governo de Pedro Ernesto e o fechamento da UDF não encerram o movimento intelectual dirigido para o projeto de mudança, de modernização da sociedade brasileira a partir da formação de uma juventude instruída; em outras palavras, afirmava-se que o país necessitava da criação de universidades, de desenvolvimento das ciências humanas para se pensar melhor como nação, como povo. O movimento continua no Rio de Janeiro, enquanto Gilberto Freyre se desliga da rede nacionalmente tecida, retornando ao Recife para fortalecer suas próprias relações locais e regionais, afastando-se das disputas por de-

mais perigosas na Capital Federal. Sua liderança na intelectualidade regional já se afirmara na organização do 1º Congresso Afro-Brasileiro no Recife, em 1933. Volta à província após ter ocupado cátedra na Universidade do Distrito Federal, portanto com mais prestígio.

Num clima de exacerbação de ânimos, o governo federal, através do Ministro da Educação e Saúde Gustavo Capanema, inicia o processo de organização da Faculdade Nacional de Filosofia, para compor com as já existentes (Direito, Medicina, Politécnica, Música, Farmácia e Belas Artes), a Universidade do Brasil. Enquanto Alceu Amoroso Lima, representando o grupo católico faz extensa lista de intelectuais suspeitos de comunistas não devendo pois ser professores, o Ministro recebe muitas cartas recomendando afilhados dispostos a ocupar os cargos docentes, e currículos de especialistas se habilitando a exercerem as cátedras a serem criadas.

No acervo de Gustavo Capanema, depositado no CPDOC, se encontra carta de Josué de Castro ao Ministro, datada de 11 de abril de 1939. Essa carta pormenoriza a participação do médico – geógrafo – antropólogo na rede de intelectuais organizando as Ciências Sociais no Rio de Janeiro. Recém-chegado da Europa, o intelectual pernambucano anuncia projetos elaborados a partir de

“contatos com instituições culturais européias, principalmente o Instituto Internacional de Estudos de Populações que deseja criar uma sucursal no Brasil e a Sociedade de Alimentação da França que projeta realizar em nosso país, o próximo Congresso Internacional de Alimentação....

Como é talvez de conhecimento de V. Excelência fui durante os anos de 1935, 1936 e 1937 professor de Antropologia da Universidade do Distrito Federal, tendo sido indicado para este cargo pelo professor Roquette Pinto. Em 1938, foi, porém, de acordo com a reforma desta Universidade suprimida a cadeira de Antropologia, tendo então, processado a minha transferência para a cadeira de Geografia na situação menos interessante de professor adjunto. Atendendo aos meus protestos, recebi posteriormente do novo Reitor a promessa categórica de ser restabelecida a minha cadeira de Antropologia, cadeira comprovadamente indispensável numa escola de Ciências. Baseado nesta promessa, aproveitei os quatro meses de minha estadia na Europa para aperfeiçoar os meus co-

nhcimentos nesta disciplina fazendo um curso de especialização em Antropologia com o professor Sergio Sergi, catedrático da Universidade de Roma e um outro em Etnologia e Etnografia, com os professores Rivet e Laster no Museu do Homem, em Paris”.

Arthur Ramos é convidado a ocupar a cadeira de Antropologia e Etnografia, sendo nomeado interinamente catedrático em 1939. A história da institucionalização da Antropologia na Universidade do Brasil, desenvolve no Livro “Arthur Ramos e as Dinâmicas Sociais de seu tempo”.³⁰

Nesse mesmo ano Afrânio Coutinho escreve a Ramos (25/8/1939), comunicando ter-se candidatado a assistente de história, sociologia, política ou filosofia e lhe pede endosso para a candidatura, parabenizando-o pela nomeação. Josué de Castro faz concurso para catedrático de Geografia Humana, tendo Ramos participado da banca examinadora e posteriormente feito a saudação ao novo colega de congregação.

Considerando o contexto de violência (1935-1945) que caracterizou o período, tendo Ramos sido preso em 1937 e 1942 conforme seu dossiê do DOPS,³¹ sua indicação para a cátedra mostra a importância intelectual desfrutada naquela área de conhecimento, que o fazia procurado, como mostra a documentação de seu arquivo, por estudiosos nacionais e estrangeiros que pretendiam desenvolver pesquisas sobre o negro no Brasil.

A construção de uma rede de conhecimento, através de contatos com intelectuais estrangeiros, como mostram depoimentos de seus colegas na Bahia, vem do tempo estudantil. Preparando-se para essa grande aventura de superação dos limites locais, regionais e nacionais, desde a adolescência, no Pilar e em Maceió, já se fizera conhecido pela dedicação ao estudo de línguas estrangeiras. Dra. Nise Magalhães da Silveira, rememorando sua infância e adolescência em Maceió, falava do amigo em sua casa, junto a seu primo Mário Magalhães da Silveira e ela, os três estudando, sob a orientação, de seu pai, professor Faustino Magalhães da Silveira. Em 1919 e 1920 a convivência foi mais estreita, porque enfrentariam os exames preparatórios para o ingresso na Faculdade de Medicina da Bahia, no início de 1921. Eram muito jovens, tendo ela nascido em 1905 e Ramos em 1903. Porém Ramos deveria chegar muito antes do horário das aulas, porque a mãe da Dra, a maior pianista de

Maceió na época, gostava de tocar com o acompanhamento do jovem, ocupando ambos os dois pianos de cauda, enquanto ela, apesar de ter professora durante anos, nunca fez dupla com a mãe. O professor Faustino testava o conhecimento de Ramos, acompanhando-lhe o desenvolvimento em idiomas com muita admiração.

Em 1927 (19 março) Smith Eli Jellife escreve a Ramos de Nova York, agradecendo o envio da tese *Primitivo e Loucura*. A correspondência entre o mestre norte-americano e Ramos se prolonga até 29/03/1941 quando Jellife lhe escreve de Nova York convidando-o para um debate sobre os mitos iorubá. Em 1931 agradece a Ramos a divulgação no Brasil de suas idéias sobre a teoria psicanalítica e o envio do livro *Estudos de Psicanálise*.

Além do diálogo com esse autor, em 1927 Ramos já recebia cartas de Lucien Levy Bruhl (11/4) e de Freud (20/5), em resposta a pedidos de esclarecimentos feitos pelo ainda estudante que apresentava seus trabalhos de conclusão do Curso de Medicina. No Arquivo Arthur Ramos se encontram correspondências desses intelectuais ainda em 1928, 1931 e 1932 (Freud) e 1932 e 1935 (Levy Bruhl).

Entre 1927 e 1949, na correspondência passiva de Ramos, se encontram 934 comunicações de intelectuais do México, Peru, Argentina, Inglaterra, Cuba, Portugal, Estados Unidos, Colômbia, França, Uruguai, Alemanha, Bolívia, Áustria, Cabo Verde, Venezuela, Haiti, Suíça, Guatemala, Daomé, Panamá e Chile, dialogando sobre seus livros e artigos, criticando-os, esclarecendo dúvidas, pedindo e oferecendo informações sobre temas de seu interesse. Muito significativo é o número de cartas apresentando estudiosos que vêm ao Brasil para receber suas orientações sobre o estudo das populações negras do Brasil.

Ciências Sociais e Estudo das Populações Negras Um Debate Internacional

Não apenas no Brasil o debate sobre raça e racismo ocupou importante plano nas décadas de 30 e 40 do século XX. O Arquivo Arthur Ramos é um desvelamento do passado, quando cientistas europeus, como Frobenius, se voltam para o estudo do continente africano. Nos Estados

Unidos, Franz Boas influencia a intelectualidade americana com a bandeira do combate ao racismo. Em 24/02/1933, Israel Castelhado, intelectual cubano, escreve a Ramos solicitando seus trabalhos “Perturbações Mentais nos Negros” e “Contribuição aos Índices osteométricos dos Membros na Identificação da raça negra”, propondo na mesma carta intercâmbio científico entre Brasil e Cuba. Em 1934 se inicia a correspondência entre Fernando Ortiz e Ramos.

Estudiosos norte-americanos se voltam para a análise do papel do negro em seu país, enquanto outros, como Herskovits, ampliaram suas pesquisas, abrangendo a África, os países da América Espanhola e o Brasil.

Analizando a correspondência passiva do Arquivo, constata-se, além do expressivo número de professores e doutorandos dos Estados Unidos interessados em conhecer a sociedade brasileira, o crescente envolvimento do Departamento de Estado enviando estudiosos à América Central e à América do Sul, e a criação de bolsas concedidas a estudiosos dessas regiões, para ministrarem cursos e estudarem nas universidades norte americanas.

Enquanto as agências de financiamento norte-americanas Fubbraith e Rockefeller atuaram no Brasil nas áreas de saúde desde as primeiras décadas do século XX, as ciências humanas e sociais começam a receber bolsas da Guggenheim Foundation, em setembro de 1939 como Rüdiger Bilden informa a Arthur Ramos, em carta remetida de Nova York, em 1/8/1939. Ao processo de criação de Universidades e cursos nas áreas de humanas corresponde o esforço das Universidades dos Estados Unidos para exercerem influência sobre o desenvolvimento desses cursos.

Professor e pesquisador das populações negras no Brasil e na América, Ramos faz parte de uma rede cada vez mais ampla, colocando-se e sendo visto numa posição de evidência, como informante e orientador, procurado por intelectuais de 21 países, principalmente dos Estados Unidos. Os mais importantes especialistas nos estudos de relações raciais daquele país aparecem no acervo como os de mais intensa correspondência com o antropólogo brasileiro: Donald Pierson – 66 (1935-1948); Richard Pattee - 55 (1935-1941); Lynn Smith – 53 (27/5/1938-20/7/1949); Herskovits – 47 (1935-20/8/1949); Rüdiger Bilden – 26 (1936-1946); Lewis Hanke – 23 (1937-1944); Percy Alvin Martin – 16 (1935-1941).

Pelos limites de um artigo, deixo de comentar o conteúdo dessa correspondência, toda permeada pelas trocas de informações teóricas e apresentação de dados, citando apenas trechos de cartas do doutorando Donald Pierson, que mostram mais expressivamente a progressiva consolidação das Ciências Sociais e as trocas de conhecimento entre Arthur Ramos e estudiosos norte americanos.

Fazendo contraponto à avassaladora influência do culturalismo norte americano nas Ciências Sociais no Brasil, apresento fragmento de cartas de Roger Bastide, outro doutorando, nitidamente interessado em manter vínculos intelectuais entre Brasil e Europa.

Chegando ao Brasil como professor da Escola de Sociologia e Política de São Paulo, Pierson deverá aproveitar a estadia para desenvolver pesquisas para sua Tese de Doutorado, sobre relações de raça na sociedade brasileira. Sua primeira carta a Ramos é enviada da Bahia em 11/12/1935. É escrita em inglês e comunica um endereço provisório, o do Consulado Americano. Tendo chegado há dois dias em Salvador, vai viajar para o interior, agradece as muitas gentilezas a ele concedidas por Ramos no Rio de Janeiro e informa não ter entregue a carta de apresentação que esse lhe dera.

Sendo sua segunda carta de 4 de março de 1936, verifica-se como Ramos mantinha os elos afetivos e intelectuais dos tempos de estudante, como Hosanah de Oliveira, que aparece na entusiasmada correspondência de Pierson:

“Recebi com vivo prazer a sua carta recente. Estive contente por saber que o senhor teve notícias minhas pelo Dr. Hosanah de Oliveira, um cavalheiro muito bondoso e benéfico. Tenha a bondade de aceitar os meus agradecimentos por me aproximar de tão distinto amigo.

Acho que agora tenho um conhecimento geral da cidade da Bahia e estou começando atualmente um estudo mais intenso.

Já pude procurar na Bahia um exemplar de Estudos Afro-Brasileiros. Desejo dar expressão ao meu louvar sincero. Estou muito impressionado com as possibilidades mostradas pelas séries dos estudos. O evidente desejo dos estudiosos brasileiros na vida dos negros, em colocar data concreta e trata-la com objetividade, prognostica bem o futuro desenvolvimento das ciências sociais no Bra-

sil. Tão feliz princípio indica um futuro brilhante pelo Congresso Afro-Brasileiro.

Estou antecipando muito a reunião aqui na Bahia. Ao passo que trabalho intensivamente para fazer progresso com meu português. Recebi com muito interesse as notícias que o senhor está atualmente fazendo esforço para receber informações a respeito da escravidão na Bahia. Ficarei muito grato se o senhor puder me informar as perguntas seguintes: A que extensão escaparam os escravos Bahianos para formar quilombos no sertão Baiano? Porque o índio foi preterido no Brasil pelo escravo africano? Que situação tiveram os escravos pertencentes ao grande proprietário, ao pequeno e à Igreja? Sabe si estes três typos de escravos existiram na Bahia? Era grande o número de negros de ganho na Bahia? Qual era a natureza da vida deles? Que ligação tiveram os ciganos com o tráfego de escravos na Bahia?

Que grupos apoiaram a abolição? Porquê? Quaes os grupos eram opposicionistas? Era organizada esta opposição? Que ocorreu no momento da abolição? Que fizeram os senhores com abolição? Que ocorreu aos escravos libertados?

Sabe qual a explicação do lugar romântico da Moreninha tão celebrada na poesia e no canto? A morena aparece nos costumes de Portugal antes da colonização no Brasil?

Que me diz o senhor sobre a exatidão da obra *A Escravidão*, O Clero – e o Abolicionismo escrita por Anselmo da Fonseca, bem como *As Malês*, *A Insurreição das Senzalas*, por Pedro Calmon? Ficarei muito grato si o senhor me indicar livros nos quaes encontrarei ao menos em parte esta informação. A resposta destas perguntas ajudar-me-á em obter a vista mais ampla do contacto das raças na Bahia colonial.

Acredite-me seu constante admirador e amigo Donald Pierson.³²

As perguntas formuladas expressam a rapidez com que o estudioso estrangeiro procura incorporar todas as informações elaboradas pela intelectualidade brasileira em seu esforço de conhecimento dessa sociedade. Em agosto do mesmo ano o pesquisador se dirige a Ramos:

Há tempos recebi a sua prezada carta trazendo respostas às perguntas minhas. Apreciei a sua bondade em me orientar dessa maneira. Apreciei também os livros do meu mestre, especialmente “O Negro Brasileiro”, que me ajudou muito em compreender a vida negra da Bahia atual.

...

Li outro dia com vivo interesse seu artigo “Espelho” de julho de 1935.

Estou satisfeito em ter, na página 44, o meu mestre usado entre aspas a palavra “Cientistas”, de referência aos escritores da assim chamada “inferioridade negra”. Provavelmente em nenhum outro campo como no da raça tem-se escrito tanta coisa de pouco valor. O meu amigo deve saber que entre nós só tais escritores como, por exemplo, Robert E Park, E.B. Reuter, Charles Johnson, Melville J. Herskovits, Bertram Doyle, E. Franklin Frazier, Guy B. Johnson, E.T. Kreuger, Howard W. Odum, W.E.B. Dubois, F.M. Devenport, são considerados cientistas nesta conexão.

...

Os nossos cientistas acham que a razão da ausência dos Orixás entre os negros Norte-Americanos é uma coisa muito mais profunda do que a diferença entre o ritual católico e o protestante. Esta razão é extremamente importante para a Ciência Social, pois nos dá uma chave para a origem e permanência de cultura.”³³

Nessa mesma carta pede informações sobre a Frente Negra do Brasil e os movimentos contra o preconceito racial. Intencionalmente Pierson indica para Ramos os intelectuais com quem ele deveria estabelecer redes enquanto estabelece conexões entre estudos de negros, culturalismo e desenvolvimento das Ciências Sociais, fazendo na carta de 2/11/1936, um questionário completo, que Ramos deveria responder sobre a vida católica dos negros na Bahia. Pede-lhe o resumo de toda a história das Igrejas de pretos e de pardos da Bahia, arrematando: *“Fico muito grato se puder me informar porque, na sua opinião, se verificou esta separação tão intensa”*.

Estreitando a rede Brasil x Estados Unidos, Pierson pede a Ramos um *artigo* sobre Antropologia Brasileira, para ser publicado no “Handbook of Bibliographical Survigs” dedicado à América Latina e organizado pelo Dr. Lewis Hanke, da Universidade de Harvard, afirmando: *“Será uma boa oportunidade para apresentar aos estudiosos norte-americanos o que está sendo levado a efeito nesse campo no Brasil”*. Sobre a adesão de Ramos à proposta, escreve: *“Apreciei muito a sua bondade em honrar esta obra importante com a sua contribuição”*.³⁴

Em 2 de março de 1937, estudando portanto a Bahia há mais de 1 ano, o pesquisador norte americano desempenha papel na ampliação da

rede de cientistas sociais, enquanto informa seus avanços na pesquisa, e o projeto de publicação do livro “Racial and Cultural Adjustment in Bahia, Brasil”, insistindo no pedido anteriormente feito para que Ramos explique a história do catolicismo dos pretos e pardos da Bahia. Sobre a prorrogação de sua permanência naquele estado por mais 6 meses, por decisão da Universidade de origem, escreve:

“Uma razão por isso é que chegará no Brasil logo Dr. Robert E. Park, o grande sociólogo norte-americano, que é muito interessado no Brasil como campo de estudos. Queria que Dr. Park lhe encontrasse quando ele estiver no Rio.

...

Estou bastante interessado no fato, que aqui no Brasil há felizmente uma condição diferente nas relações entre raça preta e raça branca do que nos Estados Unidos. Aqui o problema está sendo resolvido com vantagem cada ano mais. Nós temos muito que aprender dos senhores. Mas, além disso, para o desenvolvimento da Ciência Social é muito importante entender intensamente casos variantes como estes dois.

...

Desta maneira podemos compreender melhor os processos comuns a vida social e contribuir para o desenvolvimento da nossa Ciência. Ficarei muito grato, então, si pudermos discutir as cousas que na sua opinião foram responsáveis para a situação brasileira, muito mais provável que a nossa. Que valor podemos dar na sua opinião:

...

Esta consideração é de grande importância. Ficarei muito grato em obter o seu ponto de vista. Pois sempre considero a sua opinião indispensável, visto que conhece tão bem a vida brasileira. Cria-me sempre seu mais sincero admirador e amigo afetuoso.”³⁵

As Ciências Sociais no Brasil porém não se desenvolverão apenas pelas perspectivas defendidas por Pierson. Os já citados campos progressista e conservador ocupam a cena nos debates políticos e intelectuais. Ramos, envolvidíssimo nas questões nacionais, está tentando preservar a experiência da UDF em extinção, publicando Introdução à Psi-

cologia Social, enquanto se solidariza com Anísio Teixeira, caído progressivamente em desgraça política. O fim dessa universidade e os preparatórios para organização da UB, prisões, integralismo, luta, anti-racismo e anti-nazismo, todo esse contexto galvanizará os intelectuais brasileiros numa discussão mais ampla. Assim Arthur Ramos contribui para o desenvolvimento das Ciências Sociais incorporando a seu trabalho pesquisas sobre populações indígenas, movimentos sociais e migrações estrangeiras (alemães, japoneses, italianos). Continuará o aprofundamento dos estudos sobre os negros e sua situação social, numa aproximação cada vez maior (Antropologia Aplicada) com os movimentos negros, a luta pela democratização do país e as preocupações com a situação internacional de radicalização e consolidação das propostas nazi-fascistas de condução do mundo. Promove o aprofundamento de pesquisas e debates sobre folclore, arte negra e movimentos sociais, chegando, em 1948, num estudo sobre Euclides da Cunha, a reavaliar o Movimento de Canudos, propondo a constante revisão teórica das explicações de Brasil.

Atuando em tantas frentes, era natural o estreitamento de laços com intelectuais de diferentes matizes teórico-metodológicos não só nas Américas Central e do Sul, como também com a Europa, no que é incentivado por um jovem doutorando francês, Roger Bastide, professor contratado pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Paulo.

Bastide escreveu a Ramos 26 cartas, todas com sugestões, agradecimentos pelas informações recebidas e novas indagações. Enviando de São Paulo sua primeira carta em 20/7/1938, escreve: *“Je suis heureuse de ces circonstances que me permettent de me mettre en relation avec vous”*. Afirma desejar, durante sua permanência no Brasil, dedicar-se ao estudo dos negros em particular sua vida religiosa, continuando:

“C’est un sujet passion... et la lecture de vos ouvrages n’ a fait que me renforcer dans cette passion. Seulement dans ce monde des choses afro-brésiliennes, un guide est nécessaire et si cela ne vous dérange pas trop d’être parfois pour moi ce guide averti et perspicace, ce serait pour moi un grand honneur et dont je vous serais très reconnaissant”. J’ose espérer qu’un jour j’aurai le grand

plaisir de faire votre connaissance. En attendant, je prie de croire, Monsieur, à mê s sentiments de voués”.³⁶

Afirmando pretender escrever um artigo sobre a obra do antropólogo brasileiro, mostra-se interessado em saber, além de informações bibliográficas sobre o negro brasileiro, como se deu a passagem de Ramos das pesquisas sobre psiquiatria e psicanálise para o estudo do negro. Em carta de 24/8/1938, agradecendo as informações e as obras enviadas, escreve:

“Ce serait en elfet pour moi à la foi un grand plaisir et un grand honneur que le pouvoir visiter le musée afro-brésilien que vous avez constitué chez vous, m’enrichir de vos savantes explications et vous parler de mes projets

...

Encore une fois, merci et laissez moi vous renouveler aussi l’expression de la joie que j’ai eu à lire vos si savantes études”³⁷

Até 1939 comentará a intensa pesquisa bibliográfica sobre Brasil e a situação do negro; pede a Ramos que, indo ao Rio de Janeiro gostaria que o apresentasse a um pai de santo, informando ter-lhe Josué de Castro lhe prometido levá-lo a um terreiro de Candomblé em Niterói. Mantém ativo diálogo com Ramos, publica artigo na França sobre sua obra e o aconselha a enviar seus livros a instituições francesas de pesquisa, entre elas o Instituto Francês da África Negra em Dakar, cujo diretor, M. Théodore Monod, tendo lido “As Culturas Negras no Novo Mundo”, interessou-se em saber se as esculturas de Exu, Erê e Xangô que ilustram o livro provêm da África e se são antigas ou recentes, ou objetos brasileiros. Consulta Ramos para poder responder. Enquanto o convida para o Congresso de Sociologia de Bucareste, pede-lhe artigo para publicação na Revista Internacional de Sociologia onde publicou, em 1939, texto de análise da obra do antropólogo. Muito entusiasmado com as leituras feitas afirma a alegria de ler “*tão sábios estudos*”.

Pedindo a interseção de Ramos para receber o boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro, procura pô-lo em contato com Paul Rivet, do Museu do Homem, interessado em seus estudos Afro-Ameri-

canos, porque deveria partir para as Antilhas, numa Missão Francesa. Pede que envie sua obra ao cientista francês e texto sobre uma cidade rural típica do Nordeste. Discute a possibilidade de se estabelecer uma cooperação Franco-Brasileira. Parabeniza Arthur Ramos por sua nomeação para a cátedra de Antropologia na UB em 1939, afirmando-se feliz porque mais alunos poderiam se beneficiar de seus conhecimentos.

Em 05/9/1940, Bastide afirma estar quase apto a iniciar suas pesquisas sobre o negro brasileiro, tendo escrito artigo sobre a macumba paulista.

Inserindo-se nas redes de pesquisadores brasileiros, em 1944 é recomendado por Ramos a intelectuais seus amigos na Bahia e no Recife, onde pode assistir cultos africanos: candomblé, xangô, o que foi para ele *“mais que um prazer de sábio, um grande modo de arte”*. Agradece ao amigo *“ter passado horas interessantes do ponto de vista científico e simpáticas do ponto de vista da amizade”*.³⁸

Quando da publicação de Introdução à Antropologia Brasileira, Bastide comenta elogiosamente a obra, fazendo considerações sobre metodologia de pesquisa de africanismo.

Muito minucioso e exigente, Roger Bastide afirma, em 12/2/1946, que suas pesquisas estão na fase de coleta de dados, e que mencionará os trabalhos de Ramos no Simpósio de Sociologia do século XX, pede orientações sobre suas pesquisas e recomenda que ele se corresponda com estudiosos franceses sobre temas brasileiros.

Bastide recebeu com alegria a notícia da criação da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, elogiando a iniciativa de Ramos e as publicações daquela instituição. Solicita ao amigo a aplicação de um questionário entre estudantes brasileiros, discutindo um artigo sobre *“O Destino do Indivíduo no Mundo”*. Os resultados seriam publicados na revista *“Chemins du Monde”*.

Mantendo o ritmo de produção intelectual de maneira intensa, Ramos terá de se preparar para o concurso de catedrático da FNFfi. Viajando para o Norte do país, pesquisa a sociedade indígena e defende Tese intitulada *“A Organização dual entre os índios Brasileiros, no mesmo ano que apresenta à V Assembléia Geral do Instituto Pan-Americano de Geografia e História – Caracas, o artigo O Negro no Brasil: escravidão e*

história social. Já publicara *Guerra e Relações de raça*, tendo participado, com a UNE e vários intelectuais, das ações de massa no embate da polêmica participação brasileira na II Guerra Mundial.

Expressando a profunda contradição do período, o antropólogo, solicitado por tantos estrangeiros para a discussão dos estudos do negro, vigiado pela polícia que o prende no pedido de registro da mesma instituição de Antropologia saudada por Bastide, participa no Itamaraty de um fórum de debates com a conferência *As Ciências Sociais e os Problemas do Pós-Guerra*³⁹. Em seu arquivo se encontra documentação sobre os debates a respeito da posição do Brasil face à criação da ONU e da UNESCO, dos quais participou. Continuando as Ciências Sociais no centro de suas preocupações, recebe críticas e elogios de Baldus sobre cultura indígena, se corresponde com Egon Schaden e Fernando Azevedo sobre cursos universitários, currículos dessa ciência, e com outros intelectuais como os baianos Isaías Alves e Osanah de Oliveira, sobre criação de novas Faculdades de Filosofia, o que também é preocupação de Egon Schaden.

Na conferência pronunciada no Itamaraty Ramos apresenta propostas ousadas para as Ciências Sociais:

“Haverá uma sociologia aplicada, como teremos uma antropologia aplicada, que não vão servir apenas aos interesses coloniais do “indirect rule “. Mas sirvam para o melhoramento social de toda a humanidade, sem distinção de raça, credo ou classe social. A biologia e a sociologia das relações humanas mostrarão os objetivos comuns, gerais, e as condições ecológicas específicas a cada povo”⁴⁰

Citando planejamentos econômicos realizados no vale do Tennessee e nos planos quinquenais soviéticos, advoga a necessidade de que as ciências humanas e sociais atuem na organização dos planos de desenvolvimento de cada nação, baseando-se nos princípios:

“Os direitos fundamentais do homem são proclamados como exigências mínimas comuns: o direito à saúde; o direito à educação; o direito de acesso aos bens materiais deste mundo; o direito à livre manifestação do pensamento; o direito de libertação das atuais barreiras criadas por motivos de raça, casta, religião ou classe”.⁴¹

Apresenta os princípios comuns da declaração da “Confraternidade Científica” do Conselho da Associação Britânica, ao mesmo tempo que afirma ser a Liga das Nações talvez a última utopia.

Apesar das teses magistralmente defendidas por Chor Maio em seu trabalho de doutoramento e artigos subsequentes, não atribuo a posição humanista e anti-racista da UNESCO posteriormente criada, ao horror do holocausto, uma vez que no contexto da conferência transcrita, na União Soviética e nos países sob domínio nazista os campos de concentração existem, são do conhecimento de algumas pessoas, autoridades, as vítimas e seus familiares, mas são silenciados. Enquanto aliados, os países que lutaram contra o Eixo não iriam instaurar conflitos denunciando campos de concentração, terror exposto somente a partir da derrota do nazi-fascismo quando Stalin, escondendo seu próprio holocausto, ao invadir os países do Leste Europeu libertando-os do nazismo, expõe os campos de extermínio da Polônia e todos aqueles encontrados na marcha das tropas soviéticas até entrarem em Berlim. A violência do Estado, o colonialismo econômico, político e cultural, inspiraram, depois da I Guerra, o desejo de criação de um órgão internacional de promoção científica independente dos interesses políticos e econômicos que sacrificavam a humanidade. Em sua origem a UNESCO, para intelectuais não alinhados a partidos políticos, seria esse organismo capaz de materializar a grande utopia humanista.

A resistência ao nazismo em todos os países, incorporou intelectuais humanistas, como Arthur Ramos, que se coloca na arena de debates sobre a reorganização do mundo bem antes do fim da guerra (abril de 1944). No século XX, soerguimento da bandeira dos direitos humanos precede de muito a organização da ONU e da UNESCO, e o antropólogo brasileiro se articula com a rede internacional, da qual faziam parte, além dos que lutaram nas organizações armadas anti-nazistas nos campos de batalha, como Joliot Curie, outros como Bertrand Russel, Bastide, Jaime Torres Bodet, Josué de Castro e toda a equipe que fará pressão na UNESCO, anos mais tarde, contra a Guerra Fria e o novo armamentismo bipolarizado politicamente.

A UNESCO como um projeto humanista

Enquanto muitos intelectuais se articulavam em torno do Departamento de Estado e diferentes agências financiadoras alinhadas politicamente, outros como Bastide, pressionados pela falta de recursos para as pesquisas, como se lê em sua carta a Ramos, de 21 de abril de 1949, tentam organizar projetos que possam receber financiamento para implementar, por exemplo, o Instituto Internacional de Estudos Afro-Americanos. Relatando sua correspondência com Fernando Ortiz, Bastide lança a idéia de se organizar uma sessão de estudos afro-americanos no XXIX Congresso de Americanistas em setembro daquele ano em Nova York, sugestão já aceita.

Propondo uma ou mais reuniões de todos os estudiosos do tema para fazer um plano de trabalho, com cooperação de todos os “afrólogos”, pergunta a Ramos o que ele pensa de se pedir ajuda financeira à ONU e à UNESCO, e de se fazer uma reunião no Rio de Janeiro “onde o senhor poderia finalmente reunir todos os que se interessam por este problema”. Anuncia que irá escrever a amigos de Cuba e do Haiti e tentar localizar Métraux para que eles façam reuniões preparatórias. Como informa Marcos Chor Maio na Tese de Doutorado “A História do Projeto UNESCO: Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil”, desde 1948 aquele órgão da ONU se mobilizava selecionando, entre intelectuais de países membros alguém para ocupar o cargo efetivo de diretor do Departamento de Ciências Sociais.

Em plena construção da Guerra Fria, os blocos ideológicos se confrontam no campo intelectual, fragmentado na busca de hegemonia de posturas teóricas. As potências mostram poder na disputa pelos cargos mais importantes dos órgãos de gestão internacional. Em artigo apresentado na ANPOCS, Marcos Chor Maio mostra o coordenador do projeto *Tensions Affecting International Understanding* da UNESCO, professor de Psicologia Social da Universidade de Princeton, Hadley Cantril, convidando Gilberto Freyre para o cargo, por este se enquadrar no perfil por ele traçado. Considerando o momento sócio-político do país, haveria total concordância do governo Dutra em indicar um candidato simpático aos Estados Unidos, potência à qual se aliara, no contexto da Guerra Fria, cumprindo toda agenda traçada para a América Latina.⁴²

A recusa de Gilberto Freyre, mais interessado em consolidar e ampliar poder no Nordeste com a criação do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisa, possibilita à direção da UNESCO receber indicações mais afinadas com o bloco independente face às ingerências políticas das potências. Desde 1945, com o fim da Guerra, Arthur Ramos se colocara, tanto no plano interno como internacionalmente, infenso à propaganda que dividia os intelectuais das Américas, segundo a perspectiva mackartista, entre democráticos (sob a influência norte-americana) e comunistas (todos os que criticavam o belicismo da guerra fria, além dos filiados a partidos de esquerda).

Ramos é classificado no DOPS como “marginal” e “comunista”. Ligado aos movimentos pela paz, condenando como fascista a cassação do PCB em 1948 e considerando a presença de tropas norte-americanas em nossas bases uma ameaça à soberania brasileira, jamais corresponderia ao perfil desenhado por Cantril. Seu convite para o cargo só é explicável por ser ele um elo da corrente humanista, da qual Jaime Torres Bodet é importante representante na América Latina, a partir das políticas que desenvolveu como Ministro da Educação do México. Como presidente da UNESCO, Bodet afirma a perspectiva humanista dessa Instituição no I Congresso de Universidades Latino-Americanas na Guatemala, em setembro de 1949. Em sua concepção, a UNESCO é um órgão de execução da Carta Maior da ONU – Declaração dos Direitos Humanos⁴³. No contexto em que Ramos é convidado, a equipe de Torres Bodet se constitui de intelectuais que não executariam tarefas para o Departamento de Estado ou o governo soviético.

O convite recebido por Ramos é saudado por Roger Bastide que se declara extremamente feliz pelo amigo ocupar o cargo, afirmando:

“É o reconhecimento de uma vida dedicada ao trabalho científico e do grande valor de sua obra antropológica. Como “meio-brasileiro” permita-me acrescentar: eu sei que esta nomeação marca bem a importância do Brasil na obra científica internacional.

. . .

Espero que não se esqueça dos nossos caros negros brasileiros, quem sabe o senhor mesmo não pode elaborar um plano de trabalho para o estudo dos negros Americanos, do ponto de vista da

Antropologia Física (e da saúde), da Antropologia Cultural e da Sociologia (condições de vida).

. . .

Talvez a ONU com seu programa de (...) poderia financiar pesquisadores que se ocupam desses assuntos e que se vêem parados em suas pesquisas.”⁴⁴

Diferente é a reação do governo brasileiro ao convite, manifestada pelos entraves burocráticos que retardaram, de abril (época do convite) até agosto, seu afastamento das atividades docentes para assumir o cargo em Paris. O funcionário da Embaixada Brasileira em Paris, Paulo Carneiro, é procurado por Ramos que telegrafa em 25 de maio, pedindo dois meses de adiamento da tomada da posse, “*para regularizar compromissos*”⁴⁵. Noutro telegrama pede que explique a Torres Bodet as dificuldades encontradas no licenciamento da Universidade do Brasil.⁴⁶

Entre essas dificuldades, encontram-se as pressões exercidas pelo governo Dutra, diplomaticamente transmitidas a Ramos quando este, à revelia de autorização das autoridades, se afasta do país e assume o cargo em agosto. Nesse mesmo mês, dia 18, o Reitor da UB, Pedro Calmon lhe envia carta:

“Prezado amigo Arthur Ramos Desejo que tenha feito excelente viagem. Tudo aqui vai sem novidade. Ou antes: tudo de acordo com o que ficou estabelecido. O Ministro Clemente falou-me há pouco de um telegrama do México, em que figura v. entre os convidados de um congresso internacional de paz, e me sugeriu que lhe desse uma palavra a respeito. O nosso governo vê com intransigência tais certames. É escusado dizer que v. muito nos contentaria, se não comparecesse com o alto prestígio de seu nome, àquele do México. Um abraço cordial do colega e amigo”.⁴⁷

Discreto, Arthur Ramos, até decidir viajar sem licença da Universidade, só comunica o convite a alguns amigos como Bastide, em julho. Outros, como Fernando Azevedo, receberão convite para colaborarem nos trabalhos a partir de agosto. Antes de embarcar apresentou e discutiu, com os colegas do Departamento de Ciências Sociais da FNF, um plano de ação no cargo da UNESCO. Em depoimento Costa Pinto, pre-

sente naquela reunião, afirma: “*Eram partes fundamentais desse plano..., dois grandes “surveys” sobre a África e a América Latina, tendo como ponto focal o Brasil*”.⁴⁸ Empossado, Ramos inicia imediatamente a implantação do plano já estruturado, traçando diretrizes para um novo perfil do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO. Numa primeira avaliação do campo de ação encontrado, publica no Courier – UNESCO, vol. II, número 8, september 1949, na página 28, matéria escrita em sua primeira semana como Diretor. Elogiando o empenho do Departamento em estimular Economia Política, Sociologia e Ciência Política, reivindica um lugar para a Antropologia Cultural, com auxílio da Psicologia Social. Analisa o projeto “Tensões”, que aborda problemas concernentes a raças e minorias, pedindo “atenção sustentada aos problemas específicos do homem”. Estranha a presença de estudos comparativos das culturas autóctones da África no Departamento de Filosofia e de Ciências Humanas, considerando-os “*uma das atividades mais importantes do Departamento de Ciências Sociais*”.

Propõe “um estudo geral das culturas originais das massas nos seus habitats respectivos, para todas as partes do mundo”, para estudá-las posteriormente “face às culturas dominantes”. Aconselhando estudos de aculturação e assimilação dos povos indígenas e negros do novo mundo, recomenda que a UNESCO se articule com o Instituto Indigenista Interamericano do México (Juan Comas), o Afro-American Institute de Cuba (Fernando Ortiz) e outros. Em suas cartas aos colegas de Universidade duas preocupações se sobressaem: os limites impostos pela programação e rigidez administrativa do órgão que dirige, postergando a implementação imediata de seu projeto, e a situação indefinida do pedido de licença remunerada na UB. Informações da família, confirmadas por sua assistente dona Marina São Paulo de Vasconcellos e por seu amigo diretor da Editora Casa do Estudante do Brasil – Arquimedes de Melo Neto, mostram que a decisão de afastamento da UB significou a suspensão de seus provimentos como catedrático. A situação leva-o, chegando em Paris, em 16/8/1949 a pedir adiantamento salarial ao Departamento de Pessoal da UNESCO⁴⁹, insistindo com a solicitação nove dias após.⁵⁰

Essas pressões não o impedem de prosseguir na estruturação de um Departamento de Ciências Sociais adequado aos projetos de intelectuais internacionalmente articulados numa luta pela autonomia da ciência, considerando-se o clima de perseguição nas Américas e o horror que as bombas de Hiroshima e Nagasaki impunha a quem buscava um mundo sem guerras. Costa Pinto escreve a Ramos em 24/9/1949 solicitando informações sobre o encontro de Sociologia de Oslo e pedindo apoio financeiro da UNESCO para seu projeto de pesquisa sobre migrações internas no Brasil, recebendo resposta escrita cinco dias após a data de sua carta. Descrevendo a estrutura de funcionamento do órgão, escreve o novo Diretor :

*“Os processos de trabalho na UNESCO são muito lentos e cautelosos, pelo fato de que, como funcionários dos Estados membros, temos de atender a uma série de coisas em relação a esses governos. Os processos de controle são excessivos e não podemos nos afastar uma linha sequer desta estrutura algo rígida que aqui se encontra. É coisa completamente diferente de um trabalho universitário. Posso mesmo lhe dizer que há 80% de administração. A minha oportunidade virá com a apresentação do novo programa à Conferência de Florença, em maio de 1950. . . . Dentro das possibilidades limitadas com que conto no resto deste ano no sentido de uma cooperação com a América Latina e especialmente o Brasil, não tenho esquecido, como você já sabe, de solicitar a colaboração de nossos colegas neste ou naquele domínio. No ano próximo, haverá uma nova divisão dentro do Departamento para o estudo das questões de raça, que foi planejada pelo Prof. Klinenberg. Conto, no entanto, imprimir uma orientação pessoal, tanto quanto possível, neste domínio e estou certo que contarei com a sua inteira colaboração”.*⁵¹

Nessa carta deixa transparecer seu incômodo face ao governo brasileiro: “*Você sabe perfeitamente – e isso é confidencial – como a Nossa Comissão Nacional trabalha para a UNESCO.* No Brasil a estratégia para desestabilizá-lo é mantê-lo em suspense a respeito da licença para afastamento, enquanto notícias anônimas são veiculadas sobre vacância da cátedra de Antropologia da FNF i e abertura de concurso. Josué de Castro e dona Marina, como Kingston e vários outros amigos articulam-se para oficializar o afastamento, que lhe daria estabilidade emocional para executar seu projeto de trabalho. Premido por essas questões profissio-

nais e a preparação do Programa a ser apresentado em Florença, Ramos escreve a Costa Pinto em 27/10/1949 convidando-o a participar de *“uma reunião de peritos para definição preliminar do conceito de raça”*, em dezembro, solicitando-lhe *“preparar uma declaração por extenso escrita de como considera o conceito de raça do ponto de vista sociológico”*. Planejando um encontro bem amplo, espera contar com professores de biologia, antropologia social, psicologia, etnologia, entre eles: Franklin Frazier, Montagu Ashley, Morris Ginsberg, Lévi-Strauss, Juan Comas e outros. Refletindo sobre o clima de perseguição encerra a carta observando: *“Não sei em que pé está minha posição na Universidade, mas se o caso não for resolvido satisfatoriamente, serei forçado, como já disse tantas vezes, a voltar e reassumir o meu lugar. Tudo depende do grau de compreensão da gente que dirige a nossa universidade”*.⁵²

Escrevendo a dona Marina em 2 de outubro, comenta a persistente campanha exercida contra ele, principalmente acusando-o de ter ido ao Congresso pela Paz no México:

“Imagine que até o dr. Torres Bodet recebeu um informe “Confidencial” desta minha viagem. E isto quando me achava em Oslo em missão oficial da UNESCO! É escusado dizer que muito nos rimos desta preocupação policial, porque a atmosfera aqui é completamente diferente. Aqui trabalha-se realmente pela paz, através da educação, da ciência e da cultura”.⁵³

As conseqüências do excesso de trabalho, da cardiopatia de que era portador, dos combates vividos e das perseguições sofridas estão na carta escrita a dona Marina, até aquela data não nomeada sua assistente, em 22 de outubro de 1949. Comentando o absurdo de sua situação na Universidade do Brasil, parece irritado diante das informações. Enquanto Josué de Castro esteve com o Ministro Mariane e este lhe assegurou que levaria a portaria de licença pessoalmente para o presidente da República assinar:

“Pedro Calmon escreve tranquilizando-me a esse respeito, de modo que acabo não compreendendo nada. Eu estou decidido a voltar de qualquer modo resignando a minha comissão aqui, se for dado desfecho diferente ao caso. Isto precisa acabar. Estou aqui sacrifi-

cando minha saúde, e de Luiza, num trabalho exaustivo, procurando elevar o nome de nosso país e de nossa Universidade e não fornecem as condições de tranquilidade indispensáveis. Estou resolvido a voltar... Desculpe este desabafo, mas era preciso acabar. Se o meu programa for aprovado em Florença, nada compensa o desgaste do esforço físico e mental, acrescido deste “background” que me preparam aí. O frio já começa e minha pressão está subindo... Prefiro que a caldeira arrebente no Brasil. Meu patriotismo me impede de dizer com o clássico *Ingrata patria, non possidetes ossea mea*”.⁵⁴

No Arquivo Arthur Ramos a Biblioteca Nacional preserva o Programa UNESCO para 1951, “Plano de Ação da UNESCO no domínio das Ciências Sociais”, datilografado e todo anotado por Arthur Ramos, que não pôde imprimir, como afirmara a Costa Pinto, sua orientação pessoal. Aprovando-o sem discussão em Florença, a Assembléia da UNESCO, pela primeira vez financia um projeto de pesquisa em Ciências Sociais sobre os negros nas Américas, *“tendo como ponto focal o Brasil”*.

Notas

* Antropóloga – Professora – IFCH/UERJ

¹ Brandão, Octavio – “Os Intelectuais Progressistas, Tavares Bastos, Tobias Barreto, Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Lima Barreto”. Rio de Janeiro, “Organização Simões” Editora, 1956.

² Barros, Luitgarde O.C. “Octávio Brandão – Centenário de um Militante na Memória do Rio de Janeiro”. Rio de Janeiro, Cultural/UERJ/SR3/Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1996.

³ Castro, Josué de – “O Dilema Brasileiro: Pão ou Aço”; São Paulo, Revista Brasiliense, janeiro/fevereiro/1962, número 39, p.10-36. Nascido em Recife – PE, 1908, faleceu em Paris em 24 de set. 1973. Catedrático de Geografia Humana da Faculdade Nacional de Filosofia – UB, foi presidente do Conselho de Alimentação e Agricultura das Nações Unidas, tendo recebido entre vários outros, o Prêmio Internacional da Paz. Deixou obras importantes como Geografia da Fome, Geopolítica da Fome, Homens e Caranguejos. Era deputado federal quando foi cassado pelo golpe de 1964, morrendo no exílio – Paris.

⁴ Teixeira, Anísio Espínola – (Caitité, BA, 12 de jul.1900 – RJ, 11 mar. 1971). Advogado, mestre em Educação (USA), Diretor de Instrução e Secretário de Educação (Distrito Federal – 1932-36), criador da Universidade do Distrito Federal – 1935 e da Universidade de Brasília, de onde foi reitor (1963-64), quando foi cassado pelo golpe de 64. Sua contribuição como educador é a maior do Brasil.

Diretor do INEP-MEC deixou importante bibliografia: “Educação Pública no Rio de Janeiro” (1934), “A Revolução dos Nossos Tempos” (1949), “Educação no Brasil” (1969), “A Universidade de Ontem e de Hoje” (1964). No final da década de 20 incorporou-se ao chamado Grupo da Escola Nova, do qual faziam parte Fernando Azevedo, Lourenço Filho e outros intelectuais. O grupo Escolanovista propunha sistema escolar público, gratuito, obrigatório e laico. A implementação desse ideário na gestão Pedro Ernesto, arregimentou, sob o comando da Igreja Católica, a mais forte reação, sendo o governo municipal e toda a equipe administrativa acusados de comunistas. No período foi criada a Comissão Nacional de Repressão ao Comunismo, dirigida pelo deputado Adalberto Correia. * Batista, Pedro Ernesto (Recife, PE, 25 de set. 1884-RJ, 10 agosto 1942), médico cirurgião, foi membro efetivo da Academia Nacional de Medicina e do Colégio Americano dos Cirurgiões; membro honorário da Academia Francesa de Medicina. Simpatizante do movimento Tenentista da década de 20, tendo ajudado militares nas revoltas de 5/7/1922 e 1924. De 1925 a 1927, prestou auxílio aos tenentes perseguidos. Importante médico, sua clínica assistia familiares de perseguidos políticos. Trabalhou pela campanha de Vargas à Presidência em 1930, participando da Aliança Liberal com Oswaldo Aranha e Virgílio de Melo Franco. Íntimo do presidente e sua família, participou do Clube 3 de Outubro, com lealdade irrestrita a Vargas, sendo nomeado interventor do Distrito Federal, em setembro de 1931. Em abril de 1935 é eleito prefeito do Rio de Janeiro, permanecendo no cargo até 3/4/1936, quando é preso por Filinto Müller e substituído pelo cônego Olímpio de Melo, presidente da Câmara dos Vereadores. Notabilizou-se pelas profundas reformas modernizadoras empreendidas na cidade, principalmente nas áreas de saúde e educação. Nomeou Anísio Teixeira Diretor do Departamento, transformado depois em Secretaria de Educação em 1933, construindo cerca de 30 escolas, principalmente nas áreas pobres. Anísio cria o Serviço de Ortofrenia e Higiene Mental, cujo primeiro diretor é Arthur Ramos. É criada a Universidade do Distrito Federal. Na área de Saúde é nomeado Gastão Guimarães, que reequipa os hospitais do Rio de Janeiro, constrói os hospitais Miguel Couto, Carlos Chagas e Getúlio Vargas, além de vários centros de Saúde iniciando o Hospital Pedro Ernesto, fazendo obras de saneamento, principalmente nos bairros do subúrbio. Criou o Departamento de Turismo, para captar verbas para as áreas de atendimento da rede hospitalar e escolar.

⁵ Martins Filho, Antonio – “Memórias – Maturidade ,1975-1994”. Fortaleza, Imprensa Universitária – UFC, 1997, p. 223.

⁶ INEP – Faculdade de Educação – UFRJ – Arquivo Faculdade Nacional de Filosofia, Rio de Janeiro.

⁷ Depoimentos de Théó Brandão in Barros, Luitgarde O. C. B. “Arthur Ramos e as Dinâmicas Sociais de seu Tempo”. Maceió, EDUFAL, 2000. Depoimento de Lamartine Andrade Lima “Arthur Ramos e a escola da Bahia”, in Revista de Cultura da Bahia, número 21, Salvador, Secretaria de Cultura e Turismo da Bahia, 2003, p. 29-55. Depoimento de Péricles Madureira de Pinho – “Arthur Ramos” in Teixeira, Anísio e outros – Arthur Ramos, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde, 1952.

⁸ Madureira de Pinho, *ibid*, p.74.

⁹ Castro, Anna Maria de – Aspectos da Vida e da Obra de Josué de Castro in “Semana Josué de Castro Nova Geografia da Fome” (coletânea). Rio de Janeiro, FASE/IBASE, 1983.

¹⁰ Madureira de Pinho, *Ibid*, p 77-78.

¹¹ Théo Brandão, in Barros, *Ibid*, p.27-28.

¹² Lima, Lamartine, A de – *Ibid*, 29-55.

¹³ Lima, *Ibid*, p.37.

¹⁴ Arquivo Arthur Ramos, Biblioteca Nacional: I-36, 5, 2554.

¹⁵ Arquivo Arthur Ramos, Biblioteca Nacional: I-36, 5, 2556.

¹⁶ Freyre, Gilberto e outros – Novos Estudos Afro-Brasileiros: trabalhos apresentados ao Congresso Afro-Brasileiro de Recife. Prefácio de Arthur Ramos, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1937.

¹⁷ Ribeiro Couto, Rui – (SP, 12 mar. 1898 – Paris, 30 maio 1963). Advogado e promotor, jornalista, diplomata a partir de 1928, quando deixa a Promotoria Pública. Terminou a carreira como embaixador em Belgrado, serviu em vários países como a Holanda. Escritor, seu primeiro livro foi “O Jardim das Confidências”, 1921 (poesia). Membro da Academia Brasileira de Letras. Notabilizou-se tanto na prosa, de que se destaca o romance Cabocla (1931), como na poesia, gênero em que publicou várias obras, entre as quais Dia Longo (1944) que ele próprio traduziu para o francês com o título LE JOUR EST LONG (1958) e com o qual ganhou o Prêmio Internacional de Poesia LES AMITIÉS FRANCAISES no mesmo ano.

¹⁸ Bandeira, Manuel Carneiro de Souza Filho (Recife, PE, abril. 1886 – Rio de Janeiro, 13 out. 1968). Bandeira, além de poeta, foi cronista e crítico literário. De poesia publicou, A Cinza das Horas (1917); Carnaval (1919); Libertinagem (1930), este último o livro de cristalização como poeta modernista. Na prosa, escreveu a autobiografia literária ITINERÁRIO DE PASÁRGADA (1954) e os livros de crônicas – CRÔNICAS DA PROVÍNCIA DO BRASIL (1937) e Flores de papel (1957), entre outros. Foi membro da Academia Brasileira de Letras.

¹⁹ Andrade, Mário Raul de Moraes, (São Paulo, 9 out 1893 - 25 fev 1945). Cursou o Conservatório Dramático e Musical, onde foi professor. Fundou o Departamento de Cultura, a Discoteca Pública da Prefeitura de São Paulo, o curso de Etnografia e Folclore. Projetou-se nacionalmente com a Semana de Arte Moderna –1922. É considerado a figura mais completa e representativa da Literatura Brasileira. Autor, entre muitas outras obras, de: Macunaíma (rapsódia); Paulicéia Desvairada (poesia); A Escrava que não é Isaura; Poesias Completas; Belazarte; Música Doce Música. Sua obra completa consta de XXX volumes. Entre 1933 e 1945 Mário de Andrade enviou a Ramos 21 correspondências.

²⁰ Ramos, Arthur – “Loucura e Crime”. Porto Alegre, Livraria do Globo, Biblioteca de Investigação Cultural, 1937. Prefácio de Josué de Castro. Grifos da autora.

²¹ *Ibid* – folha de rosto.

- ²² Arquivo Arthur Ramos – Biblioteca Nacional: I-35, 27, 1108. Grifos da autora.
- ²³ Arquivo Arthur Ramos – Biblioteca Nacional: I-35, 27, 1109. Grifos da autora.
- ²⁴ Arquivo Arthur Ramos – Biblioteca Nacional: I-35, 21, 540.
- ²⁵ Arquivo Arthur Ramos – Biblioteca Nacional: I-35, 21, 541.
- ²⁶ Arquivo Arthur Ramos – Biblioteca Nacional: I-35, 21, 542. Grifos da autora.
- ²⁷ Arquivo Arthur Ramos – Biblioteca Nacional: I-35, 21, 547. Grifos da autora.
- ²⁸ Arquivo Arthur Ramos – Biblioteca Nacional: I-35, 21, 550.
- ²⁹ Barros, Luitgarde O. C. – Um Projeto de Modernização do Rio de Janeiro: a Contribuição de Arthur Ramos (1933-1944), in Weyrauch, Cléa Schiavo e outros (org) Forasteiros Construtores da Modernidade. Rio de Janeiro, Ed. Terceiro Tempo, 2003 p 40-65.
- ³⁰ Editado pela UFAL em 2000, o livro se originou de pesquisas realizadas no Rio de Janeiro, Bahia, Maceió e Paris (Arquivos da UNESCO, 1998), como exigência do Pós-Doutorado, sob a supervisão da professora Dra. Mariza Corrêa – UNICAMP, 1998-1999. Segunda Edição Revisada e Ampliada em 2005.
- ³¹ 25 – Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro: documentação do DOPS - Dossiê Arthur Ramos, transcrito em Arthur Ramos e as Dinâmicas Sociais de seu Tempo, p 57-62.
- ³² Arquivo Arthur Ramos - Biblioteca Nacional: I-36, 1, 2125. Carta em português. Grifos da autora.
- ³³ 27 – Arquivo Arthur Ramos - Biblioteca Nacional: I-36, 1, 2126. Grifos da autora.
- ³⁴ Arquivo Arthur Ramos - Biblioteca Nacional: I - 36, 1, 2128.
- ³⁵ Arquivo Arthur Ramos - Biblioteca Nacional: I - 36, 1, 2129.
- ³⁶ Arquivo Arthur Ramos - Biblioteca Nacional: I – 35, 22, 638. Grifos da autora.
- ³⁷ Arquivo Arthur Ramos - Biblioteca Nacional: I – 35, 22, 619.
- ³⁸ Arquivo Arthur Ramos - Biblioteca Nacional: I – 35, 22, 631.
- ³⁹ Andrade, Mário e Outros - Temas Brasileiros. Rio de Janeiro, Ed. Casa do Estudante do Brasil, 1967, p.105-124. A conferência foi pronunciada Ministério das Relações Exteriores, no dia 7 de abril de 1944.
- ⁴⁰ Andrade, Mário e Outros – ibid, p.122.
- ⁴¹ 35 –Andrade, Mário e Outros – ibid, p.122.
- ⁴² Maio, Marcos Chor – “O Projeto UNESCO e a Agenda das Ciências Sociais no Brasil dos Anos 40 e 50”, in Revista Brasileira de Ciências Sociais – ANPOCS, volume 14, número 42, outubro de 1999, p.141-158; nota 28, p.156.
- ⁴³ Dossiê UNESCO – Registro 26:40 – UNESCO, archives, boîte 320 UNESCO/DG/30 – Mensage de Dom Jaime Torres Bodet, Diretor General de la UNESCO, al Primer Congreso de Universidades Latinoamericanas, leído en la Sesión Inaugural que se celebró en la Universidad de San Carlos em Guatemala el 15 de

septiembre de 1949. **Nota:** Trechos transcritos in Barros, LOC – Arthur Ramos e as Dinâmicas Sociais de seu Tempo. Maceió, EDUFAL, 200, P.139-140.

⁴⁴ Arquivo Arthur Ramos – Biblioteca Nacional: I – 35, 22, 641. **Nota:** Carta em francês – Tradução de estagiária da Biblioteca Nacional.

⁴⁵ Arquivo Arthur Ramos – Biblioteca Nacional: I – 35, 14, 82.

⁴⁶ Arquivo Arthur Ramos – Biblioteca Nacional: I – 35, 14, 81.

⁴⁷ Arquivo Arthur Ramos – Biblioteca Nacional: I – 35, 25, 819 A Grifos da autora.

⁴⁸ Costa Pinto, L. A. e Outros – op.cit, p.37 – Grifos da autora.

⁴⁹ Arquivo Arthur Ramos – Biblioteca Nacional: I – 35, 20, 452.

⁵⁰ Arquivo Arthur Ramos – Biblioteca Nacional: I – 35, 20, 453.

⁵¹ Arquivo Arthur Ramos – Biblioteca Nacional: I – 35, 18, 372 A. – Grifos da autora.

⁵² Arquivo Arthur Ramos – Biblioteca Nacional: I – 36, 18, 372. Grifos da autora.

⁵³ Tendo recebido da família Vasconcellos parte da biblioteca da professora Marina em 1973, essa carta pertence ao arquivo particular da autora.

⁵⁴ Arquivo da autora.

Entre o tronco e os atabaques

A representação do negro nos museus brasileiros

Myrian Sepúlveda dos Santos*

Resumo

Esta apresentação terá como objetivo analisar como diferentes representações do negro estão presentes em alguns dos principais museus e coleções do país. Sabemos que museus edificam e silenciam o passado, e, no que diz respeito à memória do negro, é preciso compreender, por um lado, quem são aqueles que têm poder na construção das narrativas sobre o passado, que significados são lembrados e esquecidos e qual a relação destas narrativas com práticas que levam a desigualdades raciais. Por outro lado, embora pouco considerado por cientistas sociais, é preciso considerar que as disputas que se fazem em torno da memória são também por ela configuradas.

Introdução

Negritude à brasileira

Embora, hoje, seja crescente a percepção de que populações identificadas como negras, de cor ou afro-descendentes têm sido, e ainda são, discriminadas na sociedade brasileira, ainda há muito pouco consenso sobre causas, diagnósticos e soluções de desigualdades raciais. Como assegurar equidade entre os diversos segmentos de sociedades plurais?¹

As criações dos museus afro-brasileiros em Salvador² e São Paulo³ são pequenos sinais de grandes mudanças. O objetivo destes museus é divulgar uma nova imagem do negro para o grande público. Neles encontramos obras importantes de artistas negros e objetos considerados de origem ou inspiração africana. Podemos compreender estes dois museus como parte de um processo crescente de *racialização* da cultura brasileira⁴, que ocorre concomitantemente ao fortalecimento de uma agenda pública que se volta para o combate de desigualdades raciais a partir de políticas afirmativas.⁵ Podemos dizer que aqueles que hoje procuram ver-se como negros ou afro-descendentes⁶ estão conseguindo, afinal, apoio público para não apenas fortalecerem suas imagens na esfera pública, mas também para reescreverem e preservarem uma outra história e imagem de nação.

Para muitos, entretanto, o fortalecimento de uma identidade negra ou afro-brasileira é resultado de uma política equivocada, que importa o sistema de classificação racial norte-americano, ignorando que a democracia racial e o processo de miscigenação no Brasil não podem ser meramente identificados a falsas ideologias.⁷ Estudos mostram que a cultura africana está presente de forma marcante no cotidiano do brasileiro, sendo percebida a participação tanto de brancos quanto de negros em práticas religiosas como umbanda e candomblé. A classificação racial no Brasil, ambígua, fluida, situacional e inconsistente, é relacionada aos índices muito maiores de casamentos inter-raciais e áreas residenciais comuns do que aqueles presentes em países, onde as classificações raciais são rígidas, como Estados Unidos e África do Sul (Telles, 2003: 103-135). A crítica se fortalece com estudos acadêmicos que apontam, ainda, que, apesar de todos os avanços feitos pelo movimento dos direitos civis nos Estados Unidos, a identidade racial marcada é responsável pela segregação racial, formação de guetos e perpetuação de desigualdades sociais (Massey&Denton, 1994).

Minha intenção neste trabalho é a de contribuir para este debate analisando os conflitos e disputas que ocorrem nas diversas representações de negros que estão presentes em alguns museus brasileiros, que, em grande parte, são instituições oficiais responsáveis pela preservação da memória nacional. A desconstrução das narrativas presentes nos

museus é recente e caminha em paralelo à denúncia de que construções identitárias são instrumentos de poder. O tema das relações raciais aparece aqui, portanto, entrelaçado ao tema da história e da constituição da memória nacional.

Embora as análises realizadas no âmbito das ciências sociais pouca atenção dêem para a influência da história, da memória e da tradição nas construções do presente, é fundamental considerar que preservar o passado é, tanto, selecionar eventos de acordo com as diretrizes encontradas no presente, como, também, uma prática social, que, como qualquer outra, é condicionada pelo processo histórico em que se insere. Assim sendo, como as construções da memória do negro são também constituídas pelo imaginário coletivo, é preciso considerar que as novas construções identitárias que se formam são também influenciadas pela idéia de miscigenação ou mestiçagem, que está na base do imaginário que constitui a nação. Precisamos considerar, portanto, que não só o racismo, mas também os movimentos de afirmação racial se dão “à brasileira”.⁸ Considerando este duplo movimento inerente às formações identitárias, a investigação aqui desenvolvida será desenvolvida em duas etapas: inicialmente, serão analisados aqueles que têm poder na construção das narrativas sobre o passado, que significados são lembrados e esquecidos e qual a relação destas narrativas com práticas que levam a desigualdades raciais, e, em seguida, a relação entre raça, memória e nação.

I. Museus nacionais e democracia racial

No Brasil, poucos autores têm investigado os significados associados a museus e monumentos e pouquíssimos são as manifestações públicas sobre as políticas de aquisição e exposição desenvolvidas por estas instituições.⁹ É como se acreditássemos que os museus, enquanto casas da memória, guardassem objetos de um passado distante no tempo, cumprindo a nobre função de preservar um passado real e uma herança que é comum ao conjunto de cidadãos brasileiros.

Entretanto, quando nos perguntamos quem são aqueles que constroem as narrativas que encontramos na grande maioria dos museus brasileiros, descobrimos que mais de 80% destas instituições são públi-

cas e financiadas, em grande parte, pelo governo. Segundo García Canclini, na América Latina, os museus fazem parte das últimas instituições culturais a serem amplamente financiadas pelos governos nacionais, uma vez que as demais atividades artísticas já sobrevivem do mercado. No caso do Brasil, seu diagnóstico é correto, pois os museus não só dependem, em grande parte, de financiamentos públicos, como ainda cumprem a função de divulgar, para o grande público, narrativas, muitas vezes históricas, que fazem parte do grande imaginário que constitui a identidade da nação.¹⁰

No Brasil, a defesa de que a nação se constituiu por meio da democracia racial, apagou diferenças étnicas e culturais importantes. Não só os brasileiros aceitaram um discurso que eliminava identidades anteriores, como muito pouco esforço se fez para modificar este discurso. Por sua vez, a constatação de que as desigualdades raciais não estavam sendo resolvidas com os avanços da modernização traz à tona a evidência de que operam no país práticas racistas, em detrimento do discurso de democracia racial. Mas como operam as práticas racistas se os brasileiros não se identificam em termos de raça? Procurar-se-á mostrar aqui que a noção de democracia racial implica tanto em uma categorização fluida, que permite que sejamos identificados racialmente em algumas situações, e não em outras, como na inclusão hierarquizada, já denunciada nas práticas de embranquecimento. Embora, no Brasil, as disputas travadas em nome da preservação da memória ainda não sejam muito comuns, observamos recentemente uma mudança desta situação, pois diversos grupos sociais começam a se dar conta de que também têm uma história para contar e que esta história, silenciada até então, precisa ser construída por meio de narrativas próprias e transmitida através de práticas e instituições sociais. Em 2003, moradores de favelas e bairros periféricos do Rio de Janeiro reuniram-se na tentativa de que a história de suas comunidades fosse escrita e preservada (Arruda, 2003; Oliveira, 2003). A percepção de que narrativas, práticas e instituições da memória não são politicamente neutras faz com que cresçam as demandas para que o poder público financie novos atores e locais da memória, capazes de satisfazer demandas específicas. A memória deixa de ser reduzida a um patrimônio comum de todos os cidadãos. Neste contexto, podemos compreender a atuação

de novos museus afro-brasileiros que se contrapõem às narrativas tradicionais. Nas seções seguintes, serão investigados três aspectos que são recorrentes nas novas propostas, mas que, surpreendentemente, não encontramos em museus que apregoam a democracia racial como traço constituinte do povo brasileiro: a ênfase em obras de arte de artistas negros, o resgate da importância de objetos de origem africana, e a desvalorização de objetos e imagens do tempo da escravidão.

O silêncio sobre a arte, cultura e história do negro nos museus brasileiros

“ — A mulata, para mim, é um símbolo do Brasil.
Ela não é preta nem branca.
Nem rica nem pobre.
Gosta de música, gosta do futebol, como nosso povo. (...)”

Di Cavalcanti

Quando visitamos o Museu Nacional de Belas Artes ou a Biblioteca Nacional, não encontramos nenhum tratamento separado que permita uma análise da produção artística de negros. Ao se confrontar com obras de arte ou obras literárias, o visitante não tem nenhuma indicação racial relativa à autoria. A coleção Artur Ramos, por exemplo, é preservada de acordo com vários temas, mas nenhum deles referente à negritude do autor. Da mesma forma, é possível, no Brasil, encontramos estudos acadêmicos aprofundados sobre a obra de Machado de Assis, ou sobre o papel político desempenhado por André Rebouças, sem que qualquer indicação seja dada sobre a cor ou raça destes intelectuais.

Praticamente, não encontramos alternativas a este modelo institucional. Acervos voltados para o fortalecimento de uma identidade racial não obtêm apoio de instituições públicas. Abdias do Nascimento¹¹, por exemplo, fundou, em 1968, o Museu de Arte Negra (MAN), sem que tivesse êxito nesta iniciativa. Ele é ainda hoje dono de uma rica coleção, constituída de sua própria produção artística, de telas, esculturas e gravuras de artistas negros, e de um imenso acervo documental e fotográfico sobre o movimento negro. Apesar de carisma e poder político desta liderança do movimento negro, que ocupa um papel único na articulação do

conceito de diáspora africana, sua coleção ainda não obteve financiamento suficiente para que pudesse ser devidamente preservada e exposta.¹²

Este silêncio sobre a origem racial de artistas brasileiros pode ser explicado a partir do imaginário nacional, ou seja, a partir da idéia de democracia racial. Não há como não comparar esta forma de apresentar a arte àquela encontrada nos Estados Unidos, uma vez que recentemente as políticas de combate às desigualdades raciais desenvolvidas pelos dois países têm se entrelaçado. Nos Estados Unidos, a preservação e valorização da arte, cultura e história do negro foi construída em instituições que defendiam uma ruptura com o discurso dos brancos, desde, pelo menos, as primeiras décadas do século passado. Na área de museus, há, atualmente, nos Estados Unidos, a Associação de Museus Afro-Americanos (*Association of African American Museums* — AAAM), que estabelece como principal responsabilidade dos museus e instituições culturais a ela associados a preservação da América Negra. Sua missão é dar suporte para os profissionais dos museus afro-americanos e defender melhores interpretações da arte, história e cultura dos afro-americanos.¹³

Também, nos Estados Unidos, em 1915, a *Association for the Study of African American Life and History* (ASALH) foi fundada com a missão específica de promover, pesquisar, preservar, interpretar e disseminar informações sobre a história e cultura do negro. Desde então, inúmeras instituições assumiram o papel de contar a história da população afro-americana, bem como de preservar a arte e a cultura, a partir da perspectiva dos afro-descendentes.¹⁴ Também em instituições públicas, a dimensão racial se impõe. Um dos importantes centros de pesquisa sobre cultura negra é o *Schomburg Center for Research in Black Culture*, em Nova Iorque, que é uma filial da Biblioteca Pública de Nova Iorque (New York Public Library). O acervo deste centro teve início em 1926. Nesta data, a coleção pessoal de Arturo Alfonso Schomburg foi incorporada à Divisão de Gravuras, História e Literatura Negra da Biblioteca Pública de Nova Iorque. O *Schomburg Center* declara como seu objetivo o cuidado com a coleção, preservação e pesquisa de fontes documentais relacionadas às experiências travadas por afro-descendentes em todo o mundo. Mesmo sendo uma biblioteca pública, esta instituição abriu espaço para que uma coleção sobre cultura negra fosse organizada de forma separada das demais.

É importante destacar, portanto, que, desde o início do século, já eram aceitas, nos Estados Unidos, as disputas raciais desenvolvidas no campo simbólico. Brancos e negros disputavam financiamentos públicos e privados para constituírem seus historiadores, artistas plásticos, e, escolherem a cultura material destinada à preservação da memória. Os negros, ao contarem a sua própria história, em confronto com outras histórias que se formavam da nação, contribuíram para o perfil multifacetado da nação que se formava.

Em grande parte dos museus brasileiros, há um tratamento não racial, que, aparentemente, valoriza igualmente a produção de brancos e negros, independentemente de cor, raça ou origem. O silêncio sobre raça pode representar a predominância de um imaginário coletivo, comum, capaz de se impor ao conjunto de cidadãos, independentemente de cor, etnia ou ração. Cabe a nós, entretanto, investigar este imaginário comum e perceber em que medida ele traz hierarquia de valores e elege padrões estéticos e produções culturais de um segmento populacional em detrimento de outro. O que encontramos no Museu de Belas Artes não é apenas o silêncio sobre a natureza racial dos autores das obras de arte. Os curadores destas coleções não só silenciam sobre a identidade de autores negros, como também, ao longo da história, ignoram muitos deles, excluindo-os do seleto grupo que representa a arte e intelectualidade brasileira.

Além de silenciar e excluir, o mito da democracia racial é capaz de incluir cidadãos de forma diferenciada. Se há silêncio sobre a contribuição do negro no Museu de Belas Artes, esta é enaltecida em práticas populares como samba, carnaval e futebol. A autoria negra do samba é reiterada em verso e prosa. O ideário da democracia racial reconhece as especificidades da cultura negra, sendo que ela ocupa um lugar diferenciado, e nem sempre prestigiado, nos museus brasileiros, lugar reservado para a exposição da cultura da elite brasileira. O estereótipo criado de que os negros são bons em música e esportes caminha junto com o de que eles são ineficientes como políticos, empresários, industriais, advogados, médicos, engenheiros e demais profissões de prestígio.

Samba, carnaval e futebol fazem parte, portanto, de uma memória da nação que não é freqüentemente reiterada nos museus, mas em práti-

cas populares. Ainda assim, no Museu da República, os curadores da exposição “A Ventura Republicana”, Gisela Magalhães e Joel Rufino dos Santos, procuraram inovar as exposições museológicas, agregando ao acervo tradicional encontrado no museu, praticamente todo ele relacionado aos representantes das elites políticas e econômicas, objetos que fizessem jus à contribuição dos excluídos: indígenas, sertanejos, e o povo das ruas. É no módulo denominado “a rua” que encontramos a frase de Gilberto Freyre “O brasileiro é negro nas suas expressões sinceras”. A exposição traz para dentro do museu a negritude do brasileiro que se configura no domínio da rua em uma tentativa declarada de popularizar o discurso lá encontrado e atrair mais público.

Africanismo ou Brasilidade?

Entre a Amplidão da Serra Leoa e o Barulho do Corpo no Mar

“Ontem a Serra Leoa,
A guerra, a caça ao leão
O sono dormindo à toa
Sob as tendas da amplidão...
Hoje... o porão negro, fundo
Infecção, apertado, imundo,
Tendo a peste por jaguar...
E o sono sempre cortado
Pelo arranco de um finado,
E o baque de um corpo no mar...”

Castro Alves

O sentimento de autenticidade que acompanha a memória não é suficiente para atribuir veracidade a sua narrativa e, talvez por isso, seja bastante freqüente o entrelaçamento entre história e memória nos museus nacionais.¹⁵ Sabemos que se a memória caracteriza-se por sua seletividade e descontinuidade, a história, ao contrário, procura legitimidade através de discursos lógicos, da ordem cronológica dos fatos, de métodos que privilegiam precisão, e da comprovação da veracidade das fontes utilizadas.

Ao contrário da memória, fluida e cheia de falhas, que é transmitida entre gerações, a memória que encontramos nos museus é uma me-

mória coletiva, resultado da consolidação de diversos discursos, é uma memória que utiliza autenticidade da cultura material e narrativas da história, procurando proporcionar continuidade e segurança frente às inconstâncias da vida cotidiana moderna. Portanto, quando analisamos as narrativas presentes nos museus contemporâneos, principalmente nos museus nacionais, devemos procurar compreendê-las como expressão de grupos sociais que procuram legitimar a sua imagem entrelaçando memória e história em construções identitárias.

As formas pelas quais os indivíduos constroem suas imagem e as relacionam à imagem da nação são múltiplas e diferenciadas. Os diversos grupos sociais estão constantemente negociando suas próprias memórias, histórias e tradições com o discurso oficial da nação. Como há interesses e grupos em conflito em uma sociedade, e cada qual tem sua própria imagem a defender, a história que é acatada e imortalizada nas instituições oficiais da memória é resultado de lutas pelo poder. Da mesma forma que a memória, portanto, também a escrita da história tem sido crescentemente percebida como instrumento político.

O movimento negro, ao lutar pelo reconhecimento público do herói Zumbi do Palmares, e escolher o dia de sua morte, o 20 de novembro, para celebrá-lo, reescreveu uma nova versão da história. Ao fazê-lo, reinterpretou o processo de libertação dos escravos, colocando em segundo plano outros símbolos que constituíam a memória nacional: o dia 13 de maio e a imagem da Princesa Isabel assinando a Lei Áurea. A história necessita de seus pontos de apoio para ser divulgada e, neste sentido, podemos compreender a importância da celebração do “Dia da Consciência Negra.” Aqueles que celebram o 20 de novembro sabem que estão reescrevendo a história e que esta precisa ser preservada. A memória se perpetua de várias formas. Ela é preservada ao ser transmitida entre gerações nos bancos escolares: será a imagem de Zumbi, o negro rebelde que lutou pela liberdade até a morte, e não mais a da Princesa Isabel, que ensinará às crianças a história da escravidão no país. A memória também se perpetua em celebrações ou rituais. Zumbi ganhou um monumento e será lembrado a cada ano. Pedra, cimento e cal constituem-se nos suportes da memória necessários para que os homens reproduzam práticas, valores e aprendizados do passa-

do. A história do líder do Quilombo dos Palmares precisa ser contada nas escolas, celebrada em feriados e imortalizada em monumentos.

É fundamental, portanto, para o debate em questão que tenhamos claro, que as narrativas da história e da memória não se separam nem do presente, nem de quem tem poder no presente. Passado e presente estão sempre entrelaçados, não há memória do passado que não dependa das contingências do presente. A história do líder do quilombo de Palmares é importante para aqueles que lutam hoje contra práticas de discriminação racial; o resgate do passado é sempre uma arma para aqueles que vivem no presente. A luta pela liberdade precisa de modelos, exemplos e valores do passado que lhes sejam úteis.

É interessante perceber também que o movimento negro não lutou apenas para que fosse criado um dia a ser celebrados pelos negros, o movimento negro lutou para que o dia da consciência negra se tornasse em o “Dia *Nacional* da Consciência Negra”, ou seja, que a data fosse celebrada pelo conjunto de cidadãos brasileiros.¹⁶ O movimento negro, ao resgatar do esquecimento seus líderes, refaz a história da nação, precisando enfrentar a partir daí uma reação contrária aos novos mitos trazidos — o busto de Zumbi dos Palmares, na Praça Onze do Rio de Janeiro, por exemplo, é recordista em pichações desde o momento que foi criado. Rejeita-se não só o herói negro, como também a idéia de uma nação constituída por diferenças étnicas e culturais.

A história é linear e contínua e ela necessita de seus marcos fundadores. No ano 2000, um evento de grandes proporções, a “Mostra do Redescobrimento, Brasil + 500”,¹⁷ celebrou o marco de origem da nação a partir da chegada dos europeus em território brasileiro. A celebração dos 500 anos da “descoberta do Brasil” faz parte de um conjunto de datas históricas, de que também fazem parte a Independência, a Abolição e a Proclamação da República, todos estes marcos constitutivos da narrativa histórica oficial da nação. A Mostra reiterava a celebração da diversidade cultural do povo brasileiro, um dos seus trunfos no confronto com os demais povos e nações. Apesar da amplitude temática, que procurava incorporar todo tipo de produção artística, diversos grupos sociais, e da aparente generosidade da proposta, ela não foi bem recebida por todos os brasileiros.

Na celebração dos 500 anos do “Descobrimento”, a história, tanto de indígenas, quanto dos negros, que antecede a data da chegada dos portugueses, foi abolida em prol da celebração do perfil do povo brasileiro que se quer associar à nova nação que se constitui. O marco histórico de fundação da nação celebrado foi o ano de 1500. Entre os mitos fundadores deste Brasil republicano está aquele que postula a união das três raças, a partir da chegada do europeu em solo brasileiro. Apagou-se da história dos brasileiros as heranças anteriores à chegada do europeu, pois a nação passou a ter um ponto de partida histórico no ano de 1500. É a partir desta data que se teria formado a nação híbrida.

Frente a esta versão oficial da história, intelectuais das mais diversas áreas acadêmicas e ativistas denunciaram o genocídio não declarado de populações indígenas a partir da chegada dos europeus.¹⁸ É compreensível, portanto, que as iniciativas voltadas para promover e celebrar a herança cultural africana, ou mesmo a noção de diáspora africana, contrapõem-se a uma brasilidade constituída a partir da escravidão, da dominação bárbara do colonizador europeu. Se a escrita da história envolve escolhas, trata-se de uma opção entre a amplidão das selvas africanas e o martírio que tem início com os navios negreiros. O negro que resgata suas origens africanas nega-se a ter sua origem reduzida à condição da escravidão. Nega também a redução ao estereótipo de brasilidade: samba, carnaval e futebol. Os novos museus afro-brasileiros, estão, portanto, reescrevendo a história do negro e, conseqüentemente, a história da nação, uma vez que a anterior silenciava sobre o passado na África e sobre os movimentos de luta e resistência no novo continente.

Embora a influência africana esteja em toda parte no Brasil, e tenha em alguns casos se tornado parte do ideário nacional, diversos estudos têm chamado a atenção para as repressões sociais sobre religiões populares, fortemente influenciadas por cultos africanos, consideradas pelas elites nacionais como manifestações grotescas, obscenas e primitivas (Maggie, 1992; Assunção, 1995; Ferreti, 2000). Embora brancos e negros participem destes ritos religiosos, estes são mais freqüentes juntos às camadas mais empobrecidas da população. Ainda hoje, adeptos das religiões afro-brasileiras sentem vergonha de apresentarem-se publicamente como devotos, o que não acontece com adeptos da religião católica, a qual muitas vezes serve de cobertura para as práticas do terreiro.

A memória da herança africana em práticas culturais reflete esta hierarquia de juízos e valores. Os objetos associados à África, embora celebradas pelo imaginário nacional como parte da cultura popular, nunca recebeu o mesmo prestígio daqueles ligados à cultura européia. Em verdade, muitos deles são até hoje expostos como troféus nos museus da polícia, como acontece no Rio de Janeiro.¹⁹ Outros encontram-se expostos em museus associados às irmandades católicas, pois estas, indo de encontro às autoridades católicas da época, associaram-se muitas vezes à maçonaria e às instituições africanas, permitindo a socialização e ascensão social de escravos.

No Rio de Janeiro, o Museu do Negro, mantido pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, pode ser considerado o elo perdido entre os velhos e novos museus afro-brasileiros. A Irmandade e a Igreja desempenharam importantes papéis na campanha abolicionista e no processo que culminou com a libertação dos escravos. O Museu, que, infelizmente, funciona precariamente nos fundos do prédio da Irmandade, expressa esse período de lutas. O pequeno acervo que se encontra exposto é constituído de réplica em gesso do mausoléu da Princesa Isabel e do Conde D'Eu, peças de ferro usadas na tortura dos escravos, bustos e quadros de antigos ídolos africanos, como a Escrava Anastácia, Zumbi, o Escravo Desconhecido, o Escravo d'Angola e o Cigano, instrumentos musicais como o atabaque, bem como fotos de Ruth de Souza e outros artistas brasileiros contemporâneos. Em suma, há no pequeno museu uma mescla de objetos que tanto reverenciam o movimento abolicionista, como mostram tentativas precursoras de homenagem aos heróis negros e sua origem africana.

Este modelo mesclado de museu afro-brasileiro, que não traz para o primeiro plano a ruptura com a história oficial da Abolição e do Descobrimento, pode ser encontrado de forma mais ampliada. O Museu Afro-Brasileiro, de Sergipe, e o Museu da Abolição — Centro de Referência da Cultura Afro-Brasileira, de Recife, por exemplo, mostram em seu acervo — objetos dos rituais de candomblé, pinturas de abolicionistas e troncos da época da escravidão — que são influenciados por ambas as tradições históricas.

Em suma, os novos museus afro-brasileiros, ao procurarem fortalecer a imagem do negro, procuram romper com esta tradição brasileira que ou torna ilegal os cultos de influência africana ou os cobre com o manto católico. Com isso, constroem uma nova identidade não só para aqueles que se consideram afro-descendentes, mas para todos os brasileiros, pois trabalham pela construção um imaginário nacional distinto daquele que se tornou hegemônico nas instituições oficiais.

A memória do sofrimento como instrumento de dominação

Não é com raiva, mas com riso que se mata. Adiante! Matemos o espírito do pesadelo. Por ele caem todas as coisas.

Friedrich Nietzsche

Não é por acaso que os novos museus afro-brasileiros deixam de lado os objetos de tortura tão prestigiados nos museus tradicionais. Historiadores que investigam o holocausto e situações traumáticas nos mostram que indivíduos traumatizados tornam-se o sintoma de uma história que eles não possuem inteiramente.²⁰ Em caso de extremo sofrimento temos nosso *ego* destruído e com ele nossa capacidade de compreensão e reação. Aqueles que sofrem o trauma ficam presos no interior do evento, ou seja, não são capazes de narrá-lo. O tráfico negreiro, a redução de homens a objetos, a humilhação e a tortura reiterada durante a escravidão foram situações traumáticas que deixaram suas marcas nos indivíduos vitimados. É como se a história ocorresse sem testemunhas. Vítimas de experiências traumáticas mantêm comportamentos compulsivos e auto-destrutivos ao longo de gerações, causados não pela transmissão do que foi vivenciado, mas sim pela ausência do conhecimento da barbárie sofrida. Os escravos, portanto, mesmo se lhes fossem dados o papel e a pena da época, dificilmente seriam capazes de transmitir para as gerações subsequentes os horrores de sua experiência. Se a história da escravidão não tem sido narrada e transmitida pelos escravos, quem são seus autores?

A história da nação brasileira se consolidou, por um lado, a partir de um grande silêncio sobre a dizimação de tribos indígenas, bem como sobre a dívida social, econômica, ética e moral existente em relação ao negro liberto. Por outro, como veremos adiante, a partir da memória reiterada

dos castigos imputados aos negros escravos. Embora memória e liberdade estejam muitas vezes associadas, pois é através da memória que aprendemos a não repetir os erros do passado, a memória, tal qual o esquecimento, pode servir também à manutenção da dominação. Não é difícil compreender que a lembrança forçada de situações traumáticas de extremo sofrimento aproxima-se da experiência da tortura. A partir da fragilidade imposta ao sofredor, repete-se infinitamente a situação de dominação.

Eventos traumáticos são esquecidos por nós porque eles vão além do que é aceitável. Em outras palavras, aquele que vivencia uma situação traumática não a incorpora e esta experiência não faz parte do conjunto de experiências que pode ser transmitido para outras pessoas. A mediação necessária para que haja conhecimento sobre estes eventos é ausente, porque há um colapso da testemunha que é incapaz de compreender o ocorrido no momento em que o evento acontece. Se a experiência da escravidão foi uma experiência traumática para os negros africanos, que direito temos nós de re-encenarmos toda a dor do passado no presente. Quando o fazemos, qual o grau de solidariedade mantido com os sofredores e quais os objetivos que procuramos com tal encenação?

Nos museus brasileiros, encontramos narrativas que podem ser caracterizadas ou pelo silêncio quase absoluto sobre a participação positiva do negro na construção da nação ou pela lembrança do período em que ele foi amarrado ao tronco, espancado, dominado e humilhado pelo homem branco. Estas são narrativas que não se contradizem, mas se complementam.

O Museu Imperial, por exemplo, que foi criado em 1940, durante o Estado Novo, com a proposta de recolher, ordenar e expor objetos de valor histórico ou artístico referentes a fatos e vultos dos reinados de D. Pedro I e, notadamente, de D. Pedro II, traz pouquíssimos indícios da presença do negro na vida do Império. Já o O Museu Chácara do Céu, antiga residência de Raymundo Ottoni de Castro Maya, transformado em museu em 1972, reúne uma rica coleção de obras de arte, entre elas desenhos e gravuras de viajantes europeus que documentaram o Rio de Janeiro no século XIX, como Debret e Rugendas. Na página eletrônica deste precioso Museu, encontramos duas imagens que bem representam o negro brasileiro: escravos sendo castigados.

O Museu Histórico Nacional, instituição que procura retratar fatos e momentos relevantes da história do país ao longo dos séculos, traz imagens do negro que fazem com que ninguém queira com ele se identificar. Há na exposição “Colonização e Dependência” uma narrativa evolutiva de um processo econômico que se estende desde as grandes navegações, comércio colonial, ciclos da cana de açúcar, do café e da mineração até a abertura dos portos e imigração. Quando chegamos no trecho relativo às plantações de cana de açúcar encontramos uma grande maquete de um engenho, onde vemos negros escravos trabalhando e ao lado a figura de um negro com uma gargalheira. Em frente às vitrines dois troncos imensos sinalizam que negros eram colocados ali por castigo. No ambiente neutro em que são mostrados estes objetos, eles tendem a cumprir a função de banalizar os açoites, as chicotadas, o trabalho forçado, a separação de famílias, o aviltamento a que foram submetidos os escravos.

Um negro, por exemplo, que entre hoje seja no Museu Imperial, seja no Museu Histórico Nacional procurará identificar-se com os objetos e narrativas em exposição. Considerando que um dos papéis dos museus é conferir este sentido partilhado de pertencimento à nação, podemos concluir que este sentimento de pertencimento é bastante diferenciado. O negro aparece no museu subordinado ao branco e esta subordinação se reproduz no presente. É preciso que o negro se livre destas correntes que o aprisionam no imaginário coletivo, mas não necessariamente esta mudança se dá a partir do esquecimento.

II. Negras Memórias, Memórias de Negros

Embora muitos sejam as análises que hoje procurem compreender as relações raciais no Brasil, analisando processos de mestiçagem, segregação racial, produção de desigualdades sociais com base em diferenças raciais e práticas de discriminação, poucos dão atenção aos processos históricos e às tradições consolidadas que são fatores essenciais para compreendermos as grandes desigualdades raciais observadas no país. É preciso considerar que nossas práticas não são tão livres e arbitrárias como parecem e que elas são em grande parte constituídas por experiências acumuladas.

Diferentemente do que aconteceu nos Estados Unidos, que se constituiu a partir de uma diversidade étnica e racial, e onde profissionais de diversas áreas se voltaram para a construção de uma história e memória afro-americana, no Brasil, a mestiçagem e a democracia racial têm servido de base identitária para os brasileiros desde, pelo menos, os anos 30 do século passado. A construção do passado não é guiada apenas pelos interesses, necessidades e preocupações do presente, pois estes são fruto de uma cadeia de significados que entrelaça passado e presente. Ela ocorre dentro dos limites estabelecidos por campos de significados formados ao longo do tempo. É neste sentido que a comparação entre racismo no Brasil e nos Estados Unidos se complica.

Como sabemos, a constatação de que a democracia racial brasileira caminha em paralelo com a exclusão da população negra, que é mantida fora da cadeia de privilégios e mobilidade social, começou a ter maior repercussão a partir do projeto Unesco, na década de 50 (Maio, 2000). Ainda assim, grande parte das pesquisas realizadas naquela época associava a manutenção de práticas racistas e desigualdades raciais aos entraves ao desenvolvimento e modernização. Compreendeu-se a exclusão do negro como sendo resultado de heranças escravistas e políticas abolicionistas, incapazes de incorporar novas levas de trabalhadores livres aos processos desenvolvimentistas.²¹ A partir dos anos 70, encontramos, no campo acadêmico, estudos que mostraram que o desenvolvimento econômico ampliava a margem de desigualdade racial (Hasenbalg, 1979; Silva 1980). Práticas de discriminação racial passaram a ser consideradas como constitutivas da sociedade brasileira, inerentes ao discurso da democracia racial.

Nas últimas décadas, observamos o crescimento de defesas da re-africanização ou racialização da cultura brasileira, não só entre estudos acadêmicos, mas também entre movimentos sociais e políticas públicas (Risério, 1981; Guimarães, 1999, 2002; Nascimento, 2003; Sansone, 1997, 2004). Este movimento também pode ser compreendido como parte de processos mais gerais. Nos últimos anos, diversos países passaram a dar mais atenção aos movimentos de minorias étnicas e grupos sociais que reivindicam reconhecimento e equidade de forma diferenci-

ada. Se, no passado, diversidades étnicas e raciais eram vistas como uma ameaça à estabilidade política, no presente, diversas políticas públicas têm sido traçadas de forma a acomodar dentro de uma só nação diferentes idiomas, currículos escolares e práticas culturais, ou seja, os estados nacionais adotam uma postura bem mais tolerante em relação à diferença do que no passado (Kymlicka, 2001). O direito à diferença ocorre também no interior de uma ampla agenda por reconhecimento identitário, que envolve demandas de mulheres, portadores de deficiência física e homossexuais. Todos estes segmentos reivindicam plenos direitos de cidadania, a partir do reconhecimento de identidades diferenciadas. A esta multiplicação de identidades corresponde a multiplicação exponencial do número de museus, a partir dos anos 80. Este fenômeno foi observado não só em diversas partes do mundo, como também no Brasil (Santos, 2003).

Embora em ritmo mais lento, também no Brasil, movimentos organizados denunciam a intolerância à diferença e os processos pouco democráticos de assimilação cultural, acusando os ideais liberais de universalismo e reivindicando políticas compensatórias. Embora seja inegável que os movimentos pelo fortalecimento de uma identidade racial respondam a práticas de discriminação e exclusão existentes, prevalece ainda a identidade racial múltipla e fluida entre os diversos setores da população brasileira.

Como os problemas de distribuição ocupam maior visibilidade no cenário político, a construção de uma raça negra, ou mesmo de uma ancestralidade africana, como alternativa à segregação, permanece restrita a setores reduzidos da população. São muitos os que argumentam que priorizar políticas compensatórias seria agir focalmente, ignorando a necessidade de transformações mais radicais, como distribuição de terras, renda, empregos, serviços públicos e oportunidades ou, ainda, que, tendo em vista o recente crescimento do fluxo turístico, autoridades governamentais têm interesses políticos e econômicos em demonstrações de etnicidade e diferença.

Apesar de avaliar como extremamente positivas as denúncias feitas pelo movimento negro da existência de práticas racistas na sociedade

brasileira, pois sabemos que elas são inerentes à idéia de democracia racial, gostaria de destacar que uma identidade afro-brasileira ou negra não será criada em detrimento de experiências passadas, sejam elas positivas ou negativas. A recente adoção do governo brasileiro de políticas compensatórias e afirmativas de combate às desigualdades raciais em escolas e serviços públicos ocorre sem que seja observada uma identificação substantiva por parte da população com as novas construções de negras ou afro-americanas, o que pode ser explicado pela fluidez identitária em seu aspecto positivo. Por outro lado, a resistência do movimento negro em perceber que a imensa concentração de renda nas mãos dos 10% mais ricos da população²² é um fator de desigualdade racial, pois não oferece oportunidades de mobilidade social para a maior parte da população negra, pode ser explicada pela rigidez do sistema de hierarquias que é mantido no interior do regime democrático de governo.

Quero dizer com isso, que, embora necessário, o reconhecimento de pluralidades étnicas e raciais não pode ser considerado como o único caminho garantidor do fim de práticas racistas excludentes. Considerando que o processo que leva a desigualdades raciais tem diversas causas, é preciso considerar que, no Brasil, a luta pelo fortalecimento da identidade negra deve lutar não só pelo fim da discriminação racial e pela inclusão racial, mas também pela preservação e avanço de processos que envolvem a tolerância inter-racial, bem como por questões de distribuição de renda e poder, que têm se concentrado nas mãos de poucos em detrimento dos regimes democráticos estabelecidos.

Mas há aqui aspecto importante relativo à memória que merece ser ressaltado. As representações ou construções identitárias que fazemos do passado muitas vezes trazem sentidos que não são totalmente apreendidos por nós. As memórias e narrativas sobre o passado podem ser responsáveis por práticas de exclusão e discriminação, sem que sejam identificadas como tal. Quero dizer com isso que não somos totalmente livres para reconstruir nosso passado, e que o fazemos dentro dos limites possíveis, isto é, a partir de condições dadas pela própria história.

Algumas das novas construções identitárias que estão sendo forjadas, de certa forma, expressam esta situação, pois se há uma identidade

étnica ou racial formulada nas exposições, elas também procuram delinear um perfil identitário com o qual parte da população seja capaz de se identificar. Em 2001, comemorando o dia de Zumbi dos Palmares, foi inaugurada pelo Ministério da Cultura, no Museu Histórico Nacional, a exposição temporária “Para Nunca Esquecer: Negras Memórias, Memórias de Negros”. Emanuel Araújo, o curador, foi responsável por uma síntese entre o que é habitualmente mostrado na história oficial da nação, *a negra memória da escravidão*, com a exposição de objetos de castigo, contratos de compra e venda de escravos, e outros signos do sofrimento e humilhação do negro, e o que se procura mostrar nos novos movimentos e museus afro-brasileiros, *a memória do negro*, isto é, os quilombos, a resistência do negro à escravidão e as origens africanas da produção cultural do negro. Poemas, pinturas, retratos foram selecionadas para mostrar a participação do negro na vida cultural, social e política brasileira. É interessante observar que a construção da imagem do negro neste caso parte da memória nacional existente, a negra memória, que, como vimos anteriormente, reitera o sofrimento do escravo fragilizando a imagem do negro. Mas, talvez, aceitar abertamente as mazelas do passado, para, rindo dele, partir para um melhor futuro, seja o melhor caminho a ser defendido na construção de uma nova identidade.

Notas

* Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UERS.

¹ Agradeço a José Neves Bittencourt, Mario Chagas, Elisa Larkin Nascimento e Luiz Henrique Sombra, respectivamente diretor do Centro de Referência Luso-Brasileiro do MHN, pesquisador do Museu da República, curadora da coleção de Abdias de Nascimento e fotógrafo das exposições aqui analisadas, pela ajuda no acesso às exposições e pelas informações que tanto me auxiliaram na interpretação das mesmas.

² Em 7 de janeiro de 1982, foi inaugurado o Museu Afro-Brasileiro (MAFRO), em Salvador, a partir do Programa de Cooperação cultural entre o Brasil e países da África, e através de um convênio firmado entre os Ministérios das Relações Exteriores e da Educação e Cultura, Governo da Bahia, Prefeitura de Salvador e Universidade Federal da Bahia. O acervo do Museu é composto de peças da cultura material de origem ou inspiração africana e de objetos de origem brasileira, relacionados à religião afro-brasileira na Bahia. O objetivo da instituição é ser um espaço de referência para ações de afirmação identitária.

³ Em 20 de junho de 2003, Dia Nacional da Consciência Negra, foi oficialmente inaugurado, no Pavilhão Manuel da Nóbrega, no Parque do Ibirapuera, o Museu Afro-Brasil, com o apoio dos governos estadual e municipal de São Paulo. O Museu terá como curador Emanuel Araújo, artista, pesquisador, e muitíssimo prestigiado por seu desempenho anterior como diretor da Pinacoteca do Estado. Segundo Araújo, o museu terá como objetivo preservar a memória do negro, tornando-se um espaço de inclusão social, um centro cultural de história, reflexão e auto-estima (Estado, 21/11/2003).

⁴ O termo raça aqui utilizado indica uma construção social e não diferenças biológicas ou culturais sedimentadas.

⁵ Para um levantamento, nos últimos anos, de um conjunto de medidas de combate às desigualdades raciais, que incluem políticas de ação afirmativa desenvolvidas pelo governo brasileiro, na tentativa de solucionar a desigualdade socioeconômica existente entre indivíduos de diferentes origens étnicas e raciais, ver Heringer, 2003.

⁶ Embora outras denominações pudessem ser utilizadas, as denominações “negro” e “afro-descendente” serão utilizadas prioritariamente, seguindo a orientação assumida pelo movimento negro, que classifica a população brasileira em brancos e negros ou afro-descendentes (exceto indígenas e aqueles oriundos de países asiáticos), com o objetivo de minimizar a rejeição à negritude, e, rebater a hierarquia entre pardos e pretos. Como apontado por diversos autores, esta classificação é assumida por parcela pequena da população, que majoritariamente ainda se auto-classifica segundo um espectro de cores e traços fisionômicos (Telles, 2003: 103-136). Podemos dizer, entretanto, que a categoria negro tem sido crescentemente utilizada pela população brasileira em situações em que é evidente a associação entre a construção de uma identidade própria a reivindicações políticas e sociais.

⁷ Ver, por exemplo, a crítica de Bourdieu & Wacquant sobre a imposição da dicotomia racial branco/negro norte-americana sobre a percepção existente entre brasileiros de um contínuo de cor (Bourdieu & Wacquant, 2002).

⁸ Em “Racismo à Brasileira”, Edward Telles traça uma instigante abordagem ao racismo, diagnosticando a ocorrência de uma segregação racial no Brasil, a partir de análise demográfica, trabalho etnográfico e teoria política (Telles, 2003).

⁹ Embora seja crescente o número de estudos que analisam as relações de poder inerentes às representações de diversos setores da população em monumentos, museus e outras instituições culturais associadas às construções dos Estados Nacionais (Gillis, 1994; Savage, 1994; Poulot, 1997; Evans, 1999), no Brasil, ainda são poucos os estudos que trabalham estes temas (Abreu, 1996; Gonçalves, 1996; Santos, 2000; William, 2001).

¹⁰ Para uma análise do perfil dos museus brasileiros, ver Santos, 2003.

¹¹ Abdias do Nascimento, nascido em 14 de março de 1914, Franca, São Paulo, foi fundador da Frente Negra Brasileira, em 1931, criador do Teatro Experimental do Negro, em 1944, formou gerações de artistas negros, organizou a Convenção Nacional do Negro, em 1945, a Conferência Nacional do Negro, em 1949, o Primeiro Congresso do Negro Brasileiro, em 1950, fundou o Comitê Democrático Afro-Brasileiro, Deputado Federal, em 1983, e Senador da República, em 1997.

Professor Emérito da Universidade do Estado de Nova Iorque, em Buffalo, e Doutor Honoris Causa pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e pela Universidade Federal da Bahia. É artista renomado, pintor de mais de 60 telas e autor da peça teatral *Sortilégio*.

¹² As várias tentativas e fracassos de expor a coleção foram detalhadamente narradas por Elisa Larkin Nascimento, mulher de Abdias e curadora da coleção, também membro do Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO), em entrevista concedida em dezembro de 2003. Atualmente a coleção conta com um financiamento da Fundação Ford para que as telas sejam restauradas e parte da documentação digitalizada.

¹³ Há hoje nos Estados Unidos inúmeros museus, casas históricas, centros de pesquisa e páginas eletrônicas importantes que têm por objetivo preservar a história da comunidade negra ou afro-americana. Entre eles, *Association of African American Museums*, Baltimore, MD; *African-American Civil War Memorial*, Washington, DC; *Amistad Research Center*, Tulane University, New Orleans, LA; *Anacostia Museum*, Smithsonian Institution, Washington, DC; *Birmingham Civil Rights Institute*, Birmingham, AL; *Booker T. Washington Monument*, Tuskegee, AL; *Boston African American National Historic Site*; *California African American Museum*, Los Angeles, CA; *Chattanooga African American Museum*, Chattanooga, TN; *The Delta Blues Museum*, Clarksdale, MS; *The Frederick Douglass Museum & Cultural Center*, Rochester, NY; *Frederick Douglass National Historic Site*, Washington, DC; *Hampton University Museum*, Hampton, VA; *King-Tisdell Cottage*, Savannah, GA; *Mary McLeod Bethune Council House National Historic Site*, Washington, DC; *Museum of African American History*, Detroit, MI; *Museum of Afro American History*, Boston, MA; *National Civil Rights Museum*, Memphis, TN; *National Underground Railroad Museum*, Maysville, KY; *River Road African American Museum*, Gonzales, LA; *Schomburg Center for Research in Black Culture*, New York, NY.

¹⁴ Não só o Brasil, mas todos os Estados Nacionais precisaram de seus mitos de origem e de alegorias próprias para forjarem uma unidade, constituírem-se como grupo e distinguírem-se dos demais. A escrita da história nacional durante o período do Império contou com o importante papel desempenhado pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Fundado em 1838, este Instituto reescreveu a história do Brasil a partir do pacto formado nas elites políticas e intelectuais, combatendo as diversas frentes separatistas de setores da sociedade brasileira (Guimarães, 1988). Durante este período, nem negros, nem indígenas foram considerados parte do projeto civilizatório.

¹⁵ Para Pierre Nora, por exemplo, enquanto a história estaria associada a narrativas lógicas e lineares, as memórias resultariam de testemunhos vivos e lembranças transmitidas entre gerações (Nora, 1984).

¹⁶ A comemoração da morte de Zumbi como Dia Nacional da Consciência Negra teve início em 1978, a partir da iniciativa do Movimento Negro Unificado (MNU), organização política contra a discriminação racial que tem origem nos anos 70 e se fortalece na década seguinte. Em 1996, a Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro aprovou uma lei que decretava feriado no dia 20 de novembro.

¹⁷ Instalada no Parque do Ibirapuera, em São Paulo, esta mostra, considerada a

maior exposição de arte já montada no Brasil, pois reuniu 15 mil obras de arte, recebeu o público recorde de 1,8 milhões de pessoas.

¹⁸ Conforme denunciada pelo historiador José Murilo de Carvalho, a palavra “descobrimento” implica dizer que os 50 milhões de habitantes que viviam nas Américas, em 1492, só tinham passado a ter existência real após a chegada dos europeus. Implica ainda dar um tom falsamente neutro a um processo que foi um inegável genocídio, já denunciado na época por Las Casas em seu famoso libelo “A Destruição das Índias Ocidentais”. Ainda, segundo o autor, “se as palavras não são para encobrir as coisas, só há uma expressão para descrever o que se passou desde 1500: conquista com genocídio dos índios, seguida de colonização com escravidão africana. Daí viemos, em cima disso foram construídos os alicerces de nossa sociedade. Descobrir o Brasil hoje é tirar o véu que o ‘descobrimento’ lança sobre este lado inescapável de nossa herança. Algum chato poderá mesmo perguntar porque não se aproveita o ímpeto celebratório para uma ação de impacto em benefício dos que pagaram a conta desses 500 anos” (Carvalho, 1999).

¹⁹ Os Códigos Penais de 1890, de 1932 e de 1942 incriminavam participantes de diversos ritos religiosos africanos por os considerarem charlatões. Segundo Maggie (1992: 47), o Código Penal de 1942, retira a categoria espiritismo, mas aponta os participantes da macumba e do candomblé como perigosos e criminosos. Esses artigos continuam inalterados até o Código, mais recente, de 1985. Segundo, ainda, Ferreti (2000), na Bahia os terreiros de candomblé só foram liberados de pagar taxa à polícia em 1976 e, em São Luís, os toques de tambor de mina foram liberados do controle policial somente em 1988, em função das comemorações do centenário da abolição da escravidão e devido a interesses turísticos e culturais.

²⁰ Sobre a relação entre história e trauma, ver, entre outros, LaCapra 1994; Caruth 1995 e 1996; Wood 1999.

²¹ Embora alguns movimentos de ativistas negros já estivessem presentes nesta época, denunciando as formas de opressão a que negros eram submetidos (Silva, 2003), estes movimentos ainda não tinham força suficiente para modificarem a agenda política do país.

²² No relatório do Banco Mundial, 2000, o Brasil aparece como o terceiro país a apresentar maior concentração de renda (Índice Gini).

Bibliografia

- ABREU, Regina. 1996. *A Fabricação do Imortal*. Rio de Janeiro: LAPA: Rocco.
- ARRUDA, Júlio Mourão. 2003. “Lembranças e Esquecimentos: A Construção Social da Memória.” Dissertação de mestrado. UNIRIO.
- ASSUNÇÃO, Mathias Röhrig. 1995. “Popular culture and regional society in nineteenth-century Maranhão, Brazil.” In: *Bulletin of Latin American Research*, vol. 14, n.º 3, pp. 265-286.
- BOURDIEU, Pierre. & WACQUANT, Loïc. 2002. “Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista”, Estudos Afro-Asiáticos, ano 24, no. 1, pp. 15-35.

- CARUTH, Cathy (ed.). 1995. *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore & London: The John Hopkins University Press.
- CARUTH, Cathy. 1996. *Unclaimed Experience*. Baltimore & London: The John Hopkins University Press.
- CARVALHO, José Murilo. 1999. "O Encobrimento do Brasil". *FolhaOnLine* www1.uol.com.br/fol/brasil500.
- EVANS, Jessica, and David Boswell. 1999. *Representing the nation : a reader : histories, heritage and museums*. London New York: Routledge.
- FERRETTI, Sergio F. 2000. "Diversidade religiosa, integração e conflito no Maranhão." Trabalho apresentado na XXIIª Reunião Brasileira de Antropologia (ABA), Brasília, mimeo.
- García Canclini, Nestor. 1990. *Culturas híbridas : estratégias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F.: Grijalbo : Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GILLIS, John R. 1994. *Commemorations : the politics of national identity*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- GONÇALVES, Reginaldo Santos. 1996. *A Retórica da Perda*. Rio de Janeiro: UFRJ: IPHAN.
- GUIMARÃES, Antônio S. (1999): *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. R. Janeiro, S. Paulo, Ed. 34.
- GUIMARÃES, Antonio S. (2002): *Raças, classes e democracia*. R. Janeiro, S. Paulo, Ed. 34
- GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. Nação e civilização nos trópicos: o IHGB e o projeto de uma história nacional. In. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, n.1, 1988. p.5-27
- HASENBALG, Carlos. 1979. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. RJ: Graal.
- HERINGER, Rosana. 2003. Ação afirmativa e combate às desigualdades raciais no Brasil: O desafio da prática. In *Sociedade & políticas: Novos debates entre Ongs e universidade*:211-222. Rio de Janeiro: Editora Revan.
- KYMLICKA, Will. Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, Citizenship. Oxford Press, 2001.
- LACAPRA, Dominick. 1994. *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*. Ithaca: Cornell University Press.
- MAGGIE, Yvonne. 1992. *Medo do feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- MAIO, Marcos C. 2000. "O projeto UNESCO: Ciências Sociais e 'credo racial brasileiro'". S. Paulo, *Revista da USP*, no. 46
- MASSEY, Douglas S. and Nancy A. Denton. 1993. *American apartheid : Segregation and the making of the underclass*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. 2003. *O sortilégio da cor: Identidade, raça e gênero*

no brasil. São Paulo: Selo Negro.

NORA, Pierre. 1984. *Les lieux de mémoire*. Bibliothèque illustrée des histoires. Paris: Gallimard.

OLIVEIRA, Adolfo Samyn Nobre. 2003. “Cezindo a Rede da Memória: Estudo sobre a Construção de Identidades no Bairro da Maré 2003”, Dissertação de mestrado. UNIRIO.

POULOT, Dominique. 1997. *Musée, nation, patrimoine, 1789-1815*. Paris: Gallimard.

RISÉRIO. Antonio. *Carnaval Ijexa Notas Sobre Afoxés e blocos do novo carnaval afrobaiano* (Salvador, Corrupio, 1981).

SANSONE, Livio. 1997. The new politics of black culture in bahia, Brazil. In *The politics of ethnic consciousness*, ed. Cora e Hans Vermuellen Govers. New York: St Martin's Press.

SANTOS, Myrian Sepúlveda. 2000. Os museus brasileiros e a constituição do imaginário nacional. *Revista Sociedade e Estado*, XV, no. 2: 271-302.

SANTOS, Myrian Sepúlveda. 2003. “Megaeventos, museus e globalização”. *Interseções Revista de Estudos Interdisciplinares* 5, no. 1: 29-56.

SAVAGE, Kirk. “The Politics of Memory; Black Emancipation and the Civil War Monument,” in John Gillis, ed., *Commemorations: The Politics of National Identity*.

SILVA, Nelson do Valle. 1980. “O preço da cor: diferenciais raciais na distribuição de renda no Brasil”. *Pesquisa e Planejamento Econômico*, 10 (1): 21-44.

TELLES, Edward. 2003. *Racismo à Brasileira: Uma Nova Perspectiva Sociológica*. Rio de Janeiro: RelumeduMará.

WILLIAMS, Daryle. 2001. *Culture Wars in Brazil: The First Vargas Regime, 1930-1945*. Durham, NC: Duke University Press.

WOOD, Nancy. 1999. *Vectors of Memory: Legacies of Trauma in Postwar Europe*. Oxford & New York: Berg.

A relevância do Projeto UNESCO e sua atualidade

uma volta ao campo

O legado baiano da Universidade Columbia

Conrad Phillip Kottak*

Junto com Thales de Azevedo, Charles Wagley dirigiu o Programa de Pesquisas Sociais Estado da Bahia — Universidade Columbia entre 1951 e 1952. Esse esforço pioneiro de pesquisa comparativa culminou no livro *“Race and class in rural Brazil”*, organizado por Wagley em 1952, o primeiro olhar antropológico moderno sobre as relações raciais no Brasil. O programa incluiu outros pesquisadores como Marvin Harris (Minas Velhas — Rio de Contas), Harry W. (“Bill”) Hutchinson (São Francisco do Conde), e Ben Zimmerman (Monte Santo).

O persistente interesse de Wagley nos temas de raça, classe e etnicidade é também ilustrado por *“Minorities in the New World: six case studies”*, que escreveu com Harris em 1958. *“The Latin American tradition: essays on the unity and diversity of Latin American culture”* reuniu em 1968 diversos artigos de Wagley sobre a América Latina tradicional e moderna, incluindo um influente artigo sobre a raça social escrito em 1959. Naquele artigo, *“The concept of social race in the Americas”*, Wagley argumentava convincentemente que raça é uma categoria construída culturalmente que pode ter pouco a ver com diferenças biológicas reais. Nos termos de Wagley, raça é um grupo que se acredita ter base biológica, mas que é na realidade definido culturalmente de uma maneira arbitrária, e não de forma científica.

Wagley (que morreu em 1991) erigiu sua obra sobre um legado de pesquisas sobre raça, etnicidade e mudança social inauguradas por seus professores na Columbia (onde ele obteve seu título de doutor em 1941), especialmente Franz Boas e Ruth Benedict. Após trabalhar como instrutor na Columbia por um ano, entre 1940 e 1941, Wagley viajou ao Brasil para fazer pesquisa e, eventualmente, Antropologia aplicada (em Saúde Pública e Saneamento — para os governos brasileiro e americano durante a segunda guerra mundial).¹

Em 1946 Wagley voltou à Columbia, onde ensinou até 1971. Ele dirigiu o Instituto de Estudos Latino-Americanos da universidade entre 1961 e 1969 e ocupou a cadeira de Franz Boas como professor de Antropologia de 1965 a 1971, quando se mudou para Gainesville, na Flórida, para atuar como orientador de pesquisas de pós-graduação. Wagley aposentou-se da Universidade da Flórida em 1983.

O estudo de Wagley sobre Itá, uma comunidade de camponeses e seringueiros na Amazônia, começou em 1948 e resultou em duas edições do livro “*Amazon town: a study of man in the tropics*” (em 1953 e 1964, respectivamente). Também forneceu o quarto estudo de caso (ao lado das três cidades baianas pesquisadas no âmbito do Projeto UNESCO) para “*Race and class in rural Brazil*”.

Wagley orientou mais de cinquenta teses de doutorado na Columbia e na Flórida, formando, guiando e inspirando alguns dos mais proeminentes antropólogos da atualidade — americanos e brasileiros, incluindo Marvin Harris. Muitos de seus alunos, e dos alunos de seus alunos (como eu próprio), beneficiaram-se do legado do interesse de Wagley nos temas de raça, etnicidade e mudança social.

Marvin Harris, Minas Velhas, e padrões raciais

Nos Estados Unidos e no resto do mundo, Marvin Harris, falecido em outubro de 2001, é conhecido principalmente como teórico. Entretanto, seu estudo etnográfico de Minas Velhas, na Bahia, e seus trabalhos sobre a classificação racial brasileira são familiares aos brasilianistas. O trabalho de campo de Harris em Minas Velhas (parte do Projeto UNESCO) foi a base para o livro “*Town and country in Brazil*”, de 1956,

e de seu capítulo em *“Race and class in rural Brazil”*. Wagley foi o orientador da tese de doutorado de Harris, e continuou colaborando com ele durante toda a sua vida; foram ainda colegas tanto na Columbia quanto na Flórida, onde Wagley também trabalhou como orientador de pesquisas de pós-graduação. Juntos eles escreveram, em 1958, *“Minorities in the New World”*.

O trabalho de Harris sobre raça recebeu seu tratamento mais completo em *“Patterns of race in the Americas”*, de 1964, uma comparação sistemática, que se valeu do materialismo cultural enquanto enquadramento teórico, dos padrões raciais divergentes que emergiram no Brasil, nos Estados Unidos, no Caribe e nas terras altas da América Latina. Neste livro Harris discordava particularmente das explicações para os padrões raciais baseadas na “herança cultural” e no caráter nacional, especialmente aquelas sustentadas pelo historiador Frank Tannenbaum para o Caribe e pelo teórico social brasileiro Gilberto Freyre para o Brasil. Freyre sublinhara o papel do caráter nacional português na formação das relações raciais brasileiras, e mesmo na criação de um “novo mundo nos trópicos”, com base em uma propensão à tolerância e à mistura raciais — que Freyre chamou “mestiçagem”. Em *“Patterns of race in the Americas”* Harris defendia de modo persuasivo a importância do papel das condições materiais na formação dos padrões raciais em distintas partes das Américas. Ele também discordava da alegação de Freyre de que os escravos eram objeto de tratamento mais humano no Brasil que nos Estados Unidos, supostamente devido a diferenças entre o caráter nacional português e o inglês e suas atitudes em relação a não-europeus. Tanto em *“Town and country in Brazil”* quanto em *“Patterns of race in the Americas”* Harris se defrontou com as mais duras dimensões das relações raciais brasileiras. Em *“Town and country”* e *“Race and class in rural Brazil”*, conquanto pintasse uma vívida descrição do preconceito racial em Minas Velhas, Harris também demonstrou que o preconceito não se traduzia necessariamente em discriminação sistemática. Mais uma vez ele discordava da noção de que posturas e temperamentos fossem os melhores conselheiros para a previsão do comportamento social.

Harris é também reconhecido por seu trabalho sobre a classificação racial brasileira, especialmente sua pesquisa sobre as múltiplas cate-

gorias raciais em uso pelo Brasil afora e sua relação com as categorias utilizadas pelo censo brasileiro. O último trabalho de campo que conduziu, no fim da década de 1990, levou-o de volta a Minas Velhas, onde trabalhou com a antropóloga social brasileira Josildeth Consorte, que havia sido sua assistente em seu primeiro trabalho de campo na cidade baiana. Harris demonstrou sua discordância para com os quatro termos raciais oficiais utilizados no censo brasileiro (“branco”, “pardo”, “preto” e “amarelo”), observando que o termo “*pardo*” não era de uso corrente; sua utilização no censo, ele afirmou e demonstrou, levava a superestimar o número de brancos na população brasileira e a subestimar o número de brasileiros mestiços. Harris notou que a utilização dos termos “mulato” e especialmente “moreno” era muito mais usual entre os brasileiros. Em Minas Velhas, Harris e seus colegas fizeram um experimento, agindo como entrevistadores do censo em amostras aleatórias dos habitantes (ver Harris, Consorte, Lang, e Byrne, 1993). Uma amostra dos habitantes de Minas Velhas foi solicitada a se auto-identificar com referência aos quatro termos utilizados no censo oficial. Para a outra amostra, o termo oficial “pardo” foi substituído por “moreno”. Harris observou que quando era oferecida a possibilidade de se identificar como “moreno” em vez de “pardo”, muito mais brasileiros se classificavam como mestiços (“moreno”), e o número daqueles que se identificavam como “brancos” caía. Harris esperava convencer sociólogos e outros que faziam uso rotineiro dos dados do censo do Brasil de que os segmentos populacionais brancos eram superestimados, e os mestiços subestimados.

Em 1963, escrevendo em conjunto comigo, Harris cunhou o termo “hipodescendência” para contrastar as classificações raciais americana e brasileira. Na hipodescendência, crianças mestiças (por exemplo, frutos de uma união entre um africano-americano e um europeu-americano) são sempre adscritas à categoria minoritária. A hipodescendência não operava no Brasil, onde a classificação racial estava baseada mais no fenótipo e nas percepções sociais, e onde irmãos de sangue podiam ser classificados como membros de distintas raças sociais.

Nos Estados Unidos, conforme a hipodescendência, a identidade racial é adquirida no nascimento, mas a raça não é baseada na biologia ou simplesmente na ascendência. No caso de uma criança nascida de um

casamento “misto” envolvendo um pai branco e um negro, apesar de se saber que cinquenta por cento dos genes da criança vêm de um dos pais, e cinquenta por cento do outro, a cultura americana desconsidera a hereditariedade e classifica arbitrariamente a criança como negra. As regras americanas de atribuição da condição racial podem ser ainda mais arbitrárias. Em alguns estados, qualquer um que tenha tido pelo menos um ancestral negro conhecido, não importa o quão remoto, é classificado como membro da raça negra.

O sistema utilizado pelos brasileiros para classificar as diferenças biológicas difere do sistema americano, mas lembra sistemas classificatórios de outros países latino-americanos. Os brasileiros se utilizam de muito mais rótulos raciais (mais de quinhentos foram registrados por Harris, em 1970) do que os norte americanos. No nordeste do Brasil, encontrei quarenta rótulos raciais distintos sendo usados em Arembepe, um povoado que tinha então uma população de 750 pessoas. Através de seu sistema de classificação, os brasileiros reconhecem e tentam descrever a variação física existente dentro a população do país. O sistema utilizado nos Estados Unidos, ao reconhecer tão poucas raças, torna os americanos cegos em relação a um espectro equivalente de contrastes físicos evidentes. Muito embora haja evidência de uma redução e uma simplificação aparentes na terminologia racial brasileira, a regra da hipodescendência continua sendo em grande medida uma particularidade americana.

A história de Arembepe

O legado do Programa de Verão de Estudos Antropológicos de Campo Columbia-Cornell-Harvard-Illinois

Isabel (Betty) Wagley Kottak e eu iniciamos nosso trabalho de campo em Arembepe, uma comunidade costeira na Bahia, em 1962. Nós nos casamos em 1963 e voltamos a Arembepe diversas vezes: em 1964, 1965, 1973, 1980, anualmente entre 1982 e 1987, novamente em 1991, 1992, 1994, e mais recentemente entre outubro e novembro de 2003.

Meu trabalho de campo em Arembepe começou não como uma etnografia orientada para um problema, mas como uma experiência de graduação no hoje extinto Programa de Verão de Estudos Antropológi-

cos de Campo Columbia-Cornell-Harvard-Illinois.² Durante esse período (de junho a agosto de 1962), sob a orientação de Marvin Harris, investiguei a classificação racial em Arembepe, que teve como um de seus frutos o artigo sobre hipodescendência mencionado anteriormente. Minha pesquisa em Arembepe continuou devido ao fascinante processo de mudança que ocorria ali. A radical transformação social e econômica de Arembepe forneceu o tema central para o meu livro *“Assault on paradise: social change in a Brazilian village”*. Um resumo dos principais elementos dessa transformação é fornecido a seguir.

A primeira edição de *Assault on paradise*, em 1980, ocorreu na sequência de um retorno a Arembepe após sete anos de ausência. Naquela época, através dos meios de comunicação de massa e do contato direto com visitantes, Arembepe inseria-se de maneira evidente em um processo global de trocas culturais. Mulas e burros já eram mais raros que automóveis. Antenas de televisão adornavam mesmo os lares mais modestos. Os telefones estavam prestes a chegar. Esses desenvolvimentos espelhavam o que estava acontecendo ao longo de todo o Brasil: nacionalmente, a percentagem de unidades domésticas com aparelhos de TV havia subido de sete para cinquenta e um por cento entre 1964 e 1979. Com a chegada da eletricidade os habitantes passaram a desfrutar das vantagens de bombas d’água, refrigeradores e freezers. A população local estava claramente atraída por um inventário recém-disponível de bens de consumo. Os arqueólogos do futuro que escavarem a Arembepe de 1980 ou 1981 encontrarão centenas de diferentes produtos criados e vendidos por corporações baseadas a milhares de quilômetros de distância.

Deixem-me destacar os principais aspectos do processo de mudança experimentado pelo povoado. Na década de 1960 a viagem para Arembepe a partir de Salvador era feita através de estradas de barro e de areia e durava três horas em um veículo com tração nas quatro rodas. A população local era de 750 pessoas, vivendo em 160 casas. A pesca era o esteio da economia; a maioria dos homens pescava para a subsistência e para o mercado, e os visitantes mais freqüentes eram compradores de peixe vindos de Salvador. A frota pesqueira não era motorizada; os pescadores velejavam até a vertente continental próxima, tendo-se especializado em espécies migratórias (mais notavelmente no “olho-de-boi”).

No começo da década de 1960 a economia local de Arembepe permitia pouca diferenciação socioeconômica. Além de pescar, os habitantes cultivavam e vendiam cocos, tinham pequenas lojas e vendiam produtos de baixo valor que cultivavam em casa. Exceto no caso de lojas, as mulheres tinham poucas oportunidades de ganhar dinheiro. O perfil demográfico de Arembepe era constituído por mais homens que mulheres nas faixas etárias mais jovens. Em parte esse balanço refletia uma negligência para com crianças do sexo feminino e chances de sobrevivência menores entre as meninas.

Apesar de uma evidente estratificação de gênero, prevalecia uma ideologia de igualdade socioeconômica, refletindo o fato de que todos em Arembepe pertenciam à classe baixa nacional. “Somos todos iguais aqui”, diziam os habitantes. “Ninguém é rico de verdade”. Barcos a vela e equipamentos de pesca eram baratos e disponíveis para qualquer pescador industrioso — uma embarcação totalmente equipada custava o equivalente a 400 quilogramas de peixe. Uma vez que os barcos raramente duravam uma década, poucos eram herdados. As terras cercadas eram escassas, rendiam pouco e eram fragmentadas através da herança. Qualquer morador ambicioso podia encontrar terrenos baldios para plantar coqueiros, que forneciam o segundo item na lista de exportações de Arembepe.

Quando voltei a Arembepe em 1973, após uma ausência de oito anos, essas características estavam mudando. Em 1980, quando visitei novamente o povoado, transformações maiores e dramáticas eram evidentes. Três mudanças econômicas haviam enredado Arembepe muito mais firmemente na nação brasileira e na economia capitalista global:

1. mudanças na indústria da pesca, da propulsão eólica para motores;
2. a abertura de uma rodovia pavimentada e a ascensão do turismo, que atraiu pessoas de todas as partes do mundo;
3. a construção de uma fábrica nas proximidades e, em decorrência, a poluição química das águas de Arembepe.

Nessa época, disparidades crescentes na riqueza tornaram-se evidentes. Os moradores pobres estavam ficando mais pobres; os ricos, dramaticamente mais ricos. Em nenhum lugar as mudanças eram mais claras

que na indústria pesqueira. Os pescadores estavam obtendo menos peixe por dia de trabalho que obtinham nos anos de 1960, enquanto os donos de barcos ganhavam dez vezes mais que seus rendimentos anteriores.

Os arembepeiros começaram a motorizar seus barcos no início da década de 1970, com empréstimos da agência governamental encarregada de desenvolver a pesca em pequena escala (SUDEPE). Os empréstimos eram concedidos a capitães, donos de embarcações e empresários de sucesso. Entretanto, pescadores jovens industriais, que no passado poderiam chegar a comprar seus próprios barcos, não dispunham de garantias suficientes para obter um empréstimo. Nem era mais possível acumular dinheiro através de seus próprios esforços na pesca, como no passado, para comprar um barco a motor.

Os lucros da pesca motorizada eram reinvestidos em tecnologias de pesca dispendiosas, incluindo barcos maiores e muito mais caros. À medida que o valor da propriedade crescia, crescia a parte dos donos de embarcações na divisão do produto da pesca.³ As relações sociais na indústria pesqueira tornaram-se menos sociais e mais econômicas — os donos de barcos de companheiros de trabalho passaram a chefes. Dada a sua tradicional ideologia de igualdade, os arembepeiros se ressentiam dessas mudanças. Muitos pararam de pescar, mas a onda de imigrantes ajudou a preencher o vácuo.

A rodovia contribuiu muito para o fim do isolamento de Arembepé. Sua pronta conclusão, coincidindo com a diáspora *hippie* internacional entre 1969 e 1971, foi assegurada pela assistência financeira dos donos da fábrica química (Tibrás). Depois disso, uma onda de turistas baianos se juntou aos *hippies* e contribuiu para um aumento no valor das terras e dos aluguéis em Arembepé.

O fim do isolamento transformou a economia como um todo, acarretando uma pluralidade de possibilidades ocupacionais ao mesmo tempo em que mudava a natureza e o papel da pesca. Ao longo da década de 1970, a economia de Arembepé se diversificou, e a pesca declinou como principal ocupação local.⁴ Muitos homens jovens conseguiram empregos na fábrica de dióxido de titânio, construída por uma multinacional alemã (Bayer).⁵ Em 1980 quatorze por cento dos homens que tinham rendimentos, e trinta e um por cento das mulheres, trabalhavam no

comércio. Muitos tornaram-se prestadores de serviço para o turismo de fim de semana e de veraneio que se desenvolvera devido à rodovia.

A nova economia promoveu a estratificação socioeconômica em geral, ao mesmo tempo em que reduziu a estratificação de gênero. As mulheres obtiveram novas oportunidades de ganhar dinheiro com vendas, serviços e aluguéis. A condição feminina melhorou à medida que o acesso a recursos tornou-se mais bem distribuído entre homens e mulheres. Assim como os pescadores, as mulheres trabalhadoras ganharam o direito à aposentadoria fornecida pelo governo. As mulheres tornaram-se menos dependentes do apoio masculino.

À medida que a economia tornava-se mais complexa, o mesmo acontecia à estrutura social. Arembepe encontrava-se agora dividida por classe social, ocupação, vizinhança, local de origem e religião (catolicismo, protestantismo fundamentalista e o candomblé afro-brasileiro). Diversos fatores criaram novas divisões nesta outrora razoavelmente homogênea e igualitária comunidade. Por exemplo, as pessoas que haviam-se mudado para os novos povoados satélites e para as proximidades não eram consideradas mais arembepeiras. A diversidade ocupacional também significou a emergência de distintas atividades e associações para os moradores. E muitas espécies de forasteiros desempenhavam papéis regulares na vida do povoado.

Por volta de meados da década de 1970 o palco estava armado para as transformações que se fizeram evidentes em Arembepe nos anos de 1980 — um processo que continua ainda hoje. Desde então, e até o presente, tem havido mudança quantitativa — isto é, mais pessoas, mais forasteiros, mais protestantes, crescimento das povoações — mas nenhuma nova transformação qualitativa. Atualmente a mudança em Arembepe é de grau mais que de natureza.

O valor do trabalho em equipe

Arembepe tornou-se um campo longitudinal, não só para o casal Kottak mas para muitos outros. Gerações de pesquisadores monitoraram vários aspectos de sua transformação e de seu desenvolvimento. Pesquisadores brasileiros e americanos trabalharam conosco em projetos de

pesquisa em equipe durante as décadas de 1980 e 1990 (sobre o impacto da televisão, ver Kottak, 1990; sobre a consciência ecológica e a percepção do risco ambiental ver Kottak e Costa, 1993; Kottak, Costa, Prado e Stiles, 1995; Kottak, Costa e Prado, 1997).

Estudantes de pós-graduação da Universidade de Michigan lançaram mão da informação básica que coletamos na década de 1960 ao estudar diversos tópicos acerca de Arembepe. Em 1990, Doug Jones, um estudante de Michigan fazendo pesquisa biocultural, usou Arembepe como campo para investigar padrões de atração física. Entre 1996 e 1997, Janet Dunn estudou o planejamento familiar e a transformação das estratégias reprodutivas femininas. Chris O'Leary, que visitou Arembepe pela primeira vez no verão de 1997, investigou um aspecto chocante da mudança religiosa em Arembepe — a disseminação do protestantismo. Mais tarde ele fez um estudo sobre as mudanças nas preferências alimentares.

Arembepe, assim como a Bahia em termos mais gerais, é dessa maneira um local onde muitos pesquisadores de campo trabalharam enquanto membros de uma equipe longitudinal. Os pesquisadores mais recentes basearam-se em contatos e descobertas prévias para aumentar seu conhecimento de como os moradores locais se encontram e lidam com novas circunstâncias. Aprendi com Wagley e com Harris que a investigação científica deve ser um empreendimento coletivo. As informações que coletamos no passado estão disponíveis para o uso das novas gerações. Assim, para monitorar atitudes em transformação e entender a relação entre a televisão e o planejamento familiar, Janet Dunn entrevistou novamente muitas das mulheres que nós tínhamos entrevistado na década de 1980. De modo semelhante, Chris O'Leary, que comparou hábitos alimentares e condições nutricionais em Arembepe e em outro povoado brasileiro, teve acesso às informações sobre dieta de nossas entrevistas de 1964.

Charles Wagley e Thales de Azevedo encorajaram a pesquisa em equipe e a colaboração internacional através do Projeto UNESCO. A necessidade de um modelo colaborativo dessa natureza é ainda mais evidente hoje. As forças de transformação são atualmente pervasivas e complexas demais para serem completamente compreendidas pelo “etnógrafo solitário” — o pesquisador que começa do zero e trabalha

sozinho, por um período limitado de tempo, e que enxerga seu campo como relativamente distinto e isolado. O etnógrafo já não pode imaginar que seu campo representa alguma espécie de entidade intocada ou autônoma. Nem deveria presumir que tem direitos exclusivos de propriedade sobre o campo, ou mesmo sobre os dados que coletou ali. Essas informações, afinal, foram produzidas como resultado da amizade, da cooperação e das consultas à população local. Cada vez mais campos de estudo antropológico vêm sendo revisitados. Idealmente, etnógrafos posteriores baseiam-se no trabalho de seus predecessores, com o qual colaboram. Em comparação com o modelo do etnógrafo solitário, o trabalho em equipe que se estende no tempo (como em Arembepe) e no espaço (como nos estudos comparativos estimulados pela UNESCO em várias cidades brasileiras) produz um melhor entendimento da mudança cultural e da transformação social.

Notas

* Professor da University of Michigan – Ann Arbor (EUA)

¹ O governo brasileiro demonstrou sua satisfação para com o trabalho de Wagley à frente de um grande projeto de Saúde Pública na Amazônia durante a segunda guerra conferindo-lhe a Ordem do Cruzeiro do Sul e a prestigiosa Medalha de Guerra.

²Em associação com colegas da Universidade Cornell (Alan Holmberg), Universidade Harvard (Evon Vogt), e da Universidade de Illinois (Joseph Casagrande), Wagley e Harris obtiveram financiamento para o Programa de Verão de Estudos Antropológicos de Campo Columbia-Cornell-Harvard-Illinois. O financiamento inicial veio da Fundação Carnegie; mais tarde, o programa recebeu apoio da Fundação Nacional para a Ciência (*National Science Foundation - NSF*). O programa durou de 1961 a 1965. As estações de campo eram no Brasil (Bahia), México (Chiapas), Peru (Vicos) e Equador. O Brasil e a Bahia foram incorporados ao programa em 1962, quando Marvin Harris atuou como coordenador de campo. O coordenador de campo em 1963 foi Thales de Azevedo, assistido por mim. Em 1964 Carl Withers atuou como coordenador de campo, com a assistência de Shepard Formal. Alguns dos participantes do programa foram: Arembepe: Conrad Kottak, Isabel Wagley Kottak, David Epstein, Niles Eldredge, Joseph Kotta e Janice Perlman; Jauá: Libby Thompson, Erica Bressler e Peter Gorlin; Abrantes: Karen Mortensen e Virginia Green; Camaçari: Rose Lee Gross Hayden; Monte Gordo: Roger Newman; Praia do Forte e Sítio do Conde: David Epstein e Roger Sanjek. Em 1965, com o apoio fornecido por Wagley através do Centro de Estudos Latino-Americanos da Universidade Columbia, Maxine Margolis fez trabalho de campo de verão em São Francisco do Conde, e Daniel Gross trabalhou em Monte Santo.

³ O rendimento líquido dos donos de embarcação em uma expedição de pesca ordinária subiu a 1000% do rendimento do pescador comum, contra apenas 140% em meados da década de 1960.

⁴ Em 1980 a pesca empregava apenas 40% da força de trabalho masculina adulta, contra 74% em 1964.

⁵ Quarenta jovens, ou 17% da força de trabalho masculina de Arembepe, estavam empregados na fábrica química em 1980.

Bibliografia

HARRIS, M. 1952. Race relations in Minas Velhas. In C. W. Wagley, ed., *Race and class in rural Brazil*, Paris: UNESCO.

_____. 1956. *Town and country in Brazil*. Nova York: Columbia University Press.

_____. 1964. *Patterns of race in the Americas*. Nova York: Walker and Company.

_____. 1970. Referential ambiguity in the calculus of Brazilian racial identity. *Southwestern Journal of Anthropology* 26(1):1-14.

HARRIS, Marvin; J. G. Consorte; LANG, J. e BYRNE, B. 1993. Who are the Whites?: Emics and etics of the racial demography of Brazil. *Social Forces* 72: 451-62.

HARRIS, M. e KOTTAK, C. P. 1962. The structural significance of Brazilian racial categories. *Sociologia* 25:203-209.

HARRIS, Marvin e WAGLEY, C. W. 1958. *Minorities in the New World*. Nova York: Columbia University Press.

KOTTAK, C. P. 1990. *Prime-time society: an Anthropological analysis of television and culture*. Belmont: Wadsworth.

_____. 1999. *Assault on paradise: social change in a Brazilian village*, 3ª ed. Nova York: McGraw-Hill.

KOTTAK, C. P. e COSTA, A.C.G. 1993. Ecological awareness, environmentalist action, and international conservation strategy, *Human Organization* 52(4):335-343.

KOTTAK, C. P.; COSTA, A. C. G. e PRADO, R. M. 1997. The Sociopolitical Context of Participatory Development in Northeastern Brazil. *Human Organization* (56,2):138-152.

KOTTAK, C. P.; COSTA, A. C. G.; PRADO, R. M. e STILES, J. 1995. Environmental awareness and risk perception in Brazil” In Puntenney, Pamela J., ed., *Global Ecosystems: Creating Options through Anthropological Perspectives — Bulletin of the National Association of Practicing Anthropologists*. pp. 71-87. Washington: American Anthropological Association.

WAGLEY, C. W. 1964 [1953]. *Amazon town: a study of man in the tropics*. Nova York: Alfred A. Knopf.

WAGLEY, C. W. 1968 [1959]. The concept of social race in the Americas. In Wagley, C., ed., *The Latin American Tradition*, pp. 155–174. Nova York: Columbia University Press.

_____. 1953. *Race and class in rural Brazil*. Paris: UNESCO.

_____. 1968. *The Latin American tradition*. Nova York: Columbia University Press.

Bahia, terra de preto doutor?

Mobilidade social dos negros em Salvador

Angela Figueiredo*

Paira entre nós certa referência ao fato de que no passado mais distante havia uma maior facilidade de mobilidade social para os negros do que nos últimos anos, dito de outro modo, é como se a modernidade tivesse reduzido as possibilidades de mobilidade social para a população negra em Salvador. Este texto parte desta indagação: Será que a modernidade em Salvador, diferentes de outros contextos, inclusive tratados pelas pesquisas da UNESCO, diminuiu ou dificultou as chances de mobilidade para os negros?

Tendo essa pergunta em mente, a especificidade de Salvador no que tange as relações raciais gostaria de refletir sobre o lugar diferenciado que a Bahia ocupa nas reflexões sobre a religião, a política e o mercado de trabalho. As formulações dessas perguntas derivam em grande parte da constatação de que Salvador tem historicamente se constituído como um lugar privilegiado, determinante na construção simbólica da tradição afro-brasileira e da identidade negra, em que aparece como a matriz, de onde emana a força da cultura negra no Brasil (Sansone, 2004). Mas, a capital baiana tem ocupado pouco espaço nas reflexões sobre os movimentos políticos negros (Hanchard, 2001). Isto se deve em grande parte à perspectiva de diversos autores que acreditavam que as relações raciais na Bahia eram efetivamente distintas das que aconteciam no resto do país, uma vez que as consideravam mais amenas. Thales Azevedo (1996),

por exemplo, considera Salvador como um caso exemplar de um caldeirão “etno euro-africano brasileiro”, já que a sociedade baiana tenderia a anular os antagonismos de cor e de classe a partir do processo de acomodação recíproca e através da existência do homem cordial, cujo protótipo é o homem baiano (cf. Holanda, 1936).

Para dar conta das especificidades baianas, verso sobre a escolha de Salvador como a regra ou a **Bahia da magia**, quando se trata dos estudos sobre religiões e de Salvador como a exceção ou a **terra de preto doutor**, quando a ênfase é sobre a mobilidade social dos negros. Neste texto, enfocarei especificamente, o segundo ponto: **A Bahia como a Terra de preto doutor**.

Salta aos olhos de qualquer observador o expressivo número de negros na Cidade de Salvador. Contudo, este expressivo contingente populacional não se traduz numa melhor distribuição racial na estrutura ocupacional, tampouco significa uma maior participação dos negros na classe média soteropolitana. Também no que se refere à participação na política, a população negra tem, de fato, estado à margem do poder e das decisões políticas. Numa pesquisa pioneira sobre a participação dos negros na política (Oliveira, 1992) destaca o pequeno percentual de negros em cargos eletivos.

Contudo, estas informações parecem surpreender parcela significativa de brasileiros que ainda acreditam que na Bahia a dinâmica racial é diferente do que ocorre em outros estados. Isso se deve, efetivamente, à construção simbólica sobre os negros que foi produzida, prioritariamente, em Salvador, e que contou, em grande parte, com a contribuição dos estudiosos das relações raciais.

De um modo geral, as pesquisas sobre relações raciais, cultura e identidade negra no Brasil têm privilegiado exclusivamente os negros que estão situados na base da hierarquia social, em detrimento de estudos sobre os negros que ocupam melhores posições. Até o momento, muito pouco tem sido pesquisado sobre os recursos que os negros utilizam para ascender socialmente, e muito menos ainda conhecemos as estratégias utilizadas para reproduzirem ou permanecerem numa posição de classe.

Contudo, os estudos considerados clássicos no âmbito das relações raciais mantinham maior curiosidade acerca da ascensão social dos ne-

gros, já que a maioria deles tinha forte interesse em constatar a existência da propalada democracia racial brasileira e, nesse sentido, a mobilidade ascendente atestava a não existência do preconceito racial, uma vez que a estrutura da sociedade brasileira permitia a mobilidade ascendente dos negros, bastando apenas que eles se esforçassem. O outro argumento utilizado para afirmar a existência da democracia racial pautava-se na inexistência de conflitos raciais explícitos.

Donald Pierson (1971) e Thales de Azevedo (1955), ao identificarem a presença de poucos negros em camadas sociais elevadas, consideravam que a mobilidade vertical na sociedade brasileira processava-se por livre competição, sem que fosse enfatizado o critério da cor, concluindo que não existiam barreiras intransponíveis baseadas na cor, ou seja, a “cor é um simples acidente”.

A partir dos anos 50, foram implementados novos estudos sobre as relações raciais brasileiras. Essas pesquisas inauguram um novo viés interpretativo, pois é a partir dos trabalhos de Fernandes (1978) que será contestada a crença na democracia racial brasileira.

De acordo com Jeferson Bacelar (2001), efetivamente, a Bahia viveu um período de estagnação econômica pós-abolição, só alterada na década de 50 com a instauração da Petrobrás. A maioria das pesquisas sobre o mercado de trabalho em Salvador se debruça sobre o período posterior aos anos 50 e 70, que corresponde, respectivamente, à instauração da Petrobrás e do Pólo Petroquímico de Camaçari (Agier, 1995; Castro e Guimarães, 1995).

Ainda que a bibliografia insistentemente nos fale sobre a relativa facilidade de ascensão social dos negros em Salvador no período anterior, não há registros que respaldem esta afirmação, tampouco fontes que dêem conta do percentual de negros em posições mais elevadas naquele período. Ao contrário, a pesquisa realizada por Bacelar, tendo como fonte documental a análise dos inventários – único registro no período que continha as informações sobre ocupação e cor –, demonstra como há, em Salvador, a manutenção da hierarquia racial no mercado de trabalho existente no período escravista e, no que se refere às relações de trabalho, que ainda imperavam as relações pessoais e não contratuais baseadas nos costumes e em normas tradicionais.

Essa hierarquia pode ser esquematicamente apresentada da seguinte forma: o segmento economicamente mais importante ainda era a exportação, dominando pelos portugueses, enquanto o segmento mais numeroso do comércio, inclusive em termos de emprego de mão-de-obra, era representado pelos bares, tavernas, cafés, restaurantes, armazéns de secos e molhados, açougues, lojas de tecidos e artigos de vestuários; as profissões liberais eram majoritariamente representadas pelos brancos. Os não-brancos eram bastante representativos no setor secundário, cerca de 68,6%; os africanos e pretos permaneciam em atividades que tradicionalmente já ocupavam no período escravista, tais como nas atividades agrícolas, na pesca, no ramo dos transportes tradicionais e na construção civil. Provavelmente, tinham grande participação também no pequeno comércio, fixo ou ambulante, e no emprego doméstico.

Os pardos exerciam atividades que requeriam alguma especialização e escolarização, alguns eram professores e conquistaram posições no serviço público, outros tinham posições de destaque na estiva, além de avançarem na hierarquia militar. “Pertencer ao serviço público, mesmo nas posições subalternas, já denotava alguma forma de prestígio, indicando, no mínimo, as boas relações com os donos do poder político [...] na medida que a inserção se dava pelo clientelismo e apadrinhamento” (*ibidem*:78).

Mas, se a hierarquia racial no mercado de trabalho se mantinha a mesma do período anterior à abolição, em que os não brancos continuavam exercendo cargos de menor *status* e prestígio, como explicar a ausência de conflitos raciais na capital baiana? De acordo com o autor, a manutenção desta ordem não poderia se sustentar sem a contrapartida ideológica que justificasse tal estrutura. Nesse sentido, o ideário liberal contido na Primeira República, tornando todos cidadãos, caía como uma luva nas mãos dos grupos dominantes.

Além disso,

“[...] o discurso assimilacionista da igualdade racial era consoante com a ordem jurídica instalada e, sobretudo, impedia o despertar de formas de organização, com base no critério racial, no seio da população não-branca, mas, de forma simultânea, desqualificava-se o negro, através da construção de atributos, a

partir da vivência, das práticas, do cotidiano dos negros pobres de Salvador, tornando naturais, a caracterizar negativamente a sua situação”. (*ibidem*:50)

Bacelar indaga também sobre o porquê dos não-brancos aceitarem passivamente uma representação simbólica negativa sobre si. De acordo com ele, isso ocorreu por dois motivos: primeiro, porque “[...] a ascensão dos mestiços, mínima, mas realizada e realizável, era um dado visível. Segundo, porque estava entranhada ainda em todos os poros a escravidão, marcada pelo estatuto social e cultural diferenciado de libertos e escravos, crioulos e africanos, brancos e pretos. (*ibidem*:51).

Dada a relevância das conclusões a que chegou Bacelar – no que diz respeito à hierarquia existente no mercado de trabalho no período pós-abolição –, uma questão permanece: o que teria levado alguns importantes autores a serem tão otimistas com relação à mobilidade social dos negros na Bahia?

Dois importantes fatores podem ser tomados como indicativos da necessidade de rever a afirmação de que a mobilidade social dos negros na Bahia era mais fácil do que a constatada em outros estados: o primeiro diz respeito às agremiações e à vida social. Parece que os negros soteropolitanos sempre tiveram um comportamento bastante distinto daquele apresentado em outras cidades. Azevedo (1996) observa que “[...] até a década de 1930, as únicas organizações de ‘gente preta’ existente na cidade eram as irmandades e algumas associações beneficentes, nenhuma das quais tinha a finalidade expressa de defesa das pessoas de cor contra os preconceitos raciais”.

Já no que diz respeito às agremiações e à vida social, parece que os negros soteropolitanos sempre tiveram um comportamento bastante distinto daquele apresentado em outras cidades. Azevedo observa que “[...] até a década de 1930, as únicas organizações de ‘gente preta’ existente na cidade eram as irmandades e algumas associações beneficentes, nenhuma das quais tinha a finalidade expressa de defesa das pessoas de cor contra os preconceitos raciais” (Azevedo *apud* Bacelar, 2001:144). Bacelar reafirma a inexistência de organizações negras na Bahia, com este propósito, durante a Primeira República.

Contudo, no segundo semestre de 1932, foi criada a Frente Negra da Bahia, que durou pouco mais de 12 meses. Do ponto de vista ideológico e de algumas ações, existem muitas semelhanças entre a Frente Negra paulista e baiana. “Assim como em São Paulo, a Frente Negra não vai contra a ordem estabelecida. O que ela pretende é a integração do negro, através da conquista das oportunidades e garantias sociais legalmente consagradas pelo regime vigente” (*ibidem*:149). Porém, no que se refere aos membros que a compõem, havia grande diferença entre as duas cidades, uma vez que a Frente Negra de Salvador é inteiramente rejeitada pela elite mestiça e pelos pretos que galgaram alguma prosperidade material, sendo majoritariamente formada por operários (ver, também, Butler, 1998).

Dada a composição racial de São Paulo, e considerando que os pretos e os mestiços foram, durante toda a Primeira República, substituídos pelos imigrantes no mercado de trabalho, havia grandes expectativas de superação da dominação racial na década de 30, não só pela “massa de cor”, mas também pelos segmentos das “camadas médias negras”. Ao contrário, ao manter a mesma hierarquia racial existente no período escravista e incorporar alguns mestiços em cargos mais elevados no mercado de trabalho, a Frente Negra Baiana encontra maior resistência, tanto com relação à capacidade de mobilizar os pretos e mestiços, membros das camadas médias, quanto a de sensibilizar a elite baiana.

Paralelo à diferença entre a capacidade de mobilização e de integração implementadas pela Frente Negra baiana e paulista, parece que os negros baianos também tiveram um comportamento social distinto daquele identificado em outras cidades. Durante os anos cinquenta, devido à industrialização ocorrida em algumas importantes capitais brasileiras, uma pequena parcela da população negra se beneficiou das novas oportunidades surgidas no mercado de trabalho. De acordo com Silva (2000), foi nesse período que no Rio de Janeiro ocorreu a entrada dos negros no serviço público; segundo a autora, a mobilidade social dos negros favoreceu ou intensificou o número de associações de negros no estado, citando como exemplo, o TEN (Teatro Experimental do Negro) e o TPB (Teatro do Povo Brasileiro) e alguns jornais, como “Quilombo”, “A Redenção” e “A Voz da Negritude”. Na esteira disso

surgem também os clubes sociais negros, o mais importante deles o Renascença, voltado, sobretudo, para ser um espaço de lazer e sociabilidade entre os negros de classe média¹.

É curioso o fato de que na Bahia, ainda que tivesse um contingente populacional de negros bastante expressivo, nunca tenha existido um espaço de sociabilidade específica para os negros de classe média, como ocorreu em São Paulo, com o clube Aristocrata; no Rio de Janeiro, com o clube Renascença; ou mesmo em Porto Alegre, na década de 50².

A primeira agremiação (blocos) específica para negros surge na Bahia, somente na década de setenta com o Ilê Ayê. Mesmo assim, o Ilê não pode ser considerado um espaço de sociabilidade para os negros de classe média, embora um de seus mitos de origem nos fale exatamente disso (Agier, 1999). Ainda que tenha existido outro bloco composto majoritariamente por negros no passado, como, por exemplo, Os Filhos de Gandhi, este não tinha como propósito ser um espaço diferenciado apenas para os negros e, muito menos, para os negros de classe média; ao contrário, Os Filhos de Gandhi era formado por trabalhadores da estiva.

Diante disso, duas questões são importantes: como explicar a ausência de agremiações específicas para negros de classe média numa sociedade em que, aparentemente, a mobilidade dos negros era freqüente? Qual a especificidade baiana no que se refere à mobilidade social?

Já vimos as explicações de Bacelar acerca das estratégias de manutenção da ordem hierárquica racial no período pós-abolição e da aceitação, pelos não-brancos, da representação negativa acerca do grupo. Contudo, gostaria de acrescentar duas observações que podem contribuir para melhor formulação da resposta às questões acima.

A primeira, de cunho mais demográfico, diz respeito ao fato de que, tendo uma população branca relativamente pequena, provavelmente havia uma maior brecha para que os mestiços ocupassem espaços que em outros lugares eram exclusivamente ocupados por brancos; note-se que aqui falo de mestiços e não de pretos ou negros, ou seja, pessoas de ascendência negra, mas de características fenotípicas brancas, aqueles que podem se mover na escala classificatória da cor no Brasil no sentido de tornarem-se menos negros, ou socialmente brancos.

A segunda refere-se ao fator econômico e à estagnação descrita por Bacelar, que possibilitaram que apenas um número relativamente pequeno de negros (pretos e pardos) fizesse parte da classe média. Provavelmente, esse número reduzido favoreceu a que estes indivíduos, enquanto indivíduos e não como grupo, fossem incorporados, ainda que marginalmente, à vida social da classe média local.

Parece que a questão mais específica revelada pelos estudos realizados na Bahia, no que se refere à mobilidade social dos negros, é, de fato, o maior grau de “integração” dos negros à sociedade. Esta integração, porém, pode ser interpretada como uma maior relação de dependência e subordinação entre os negros baianos e a elite local, ou seja, o que Azevedo denominou como acomodação recíproca pode ser entendido como a legitimação da hierarquia racial estabelecida desde o período colonial, em que cada grupo racial se acomodou aos seus respectivos lugares na hierarquia social e na construção simbólica.

No que se refere a mobilidade, observamos que ainda que haja diferenças nos resultados e nas abordagens das pesquisas realizadas a partir dos anos trinta, a maioria delas é unânime em constatar que a ascensão social dos negros só se efetivava a partir das relações sociais e de dependência mantidas entre os negros com relação aos brancos – isto é, para ascender socialmente, os negros deveriam ser apadrinhados pelos brancos, se casarem com um branco ou se comportarem, na forma de vestir e falar, como os brancos.³

Com relação ao apadrinhamento, Azevedo observa:

“É importante registrar que, até este momento, o principal canal de ascensão social, através do qual grande número de pretos e mestiços têm adquirido *status* elevado, é a educação no duplo sentido de boas maneiras e de uma instrução de elevado nível, além da adesão aos mores e concepção da cultura dominante, o que, em última análise, é um problema da aculturação ou de mais completa integração das massas de cor na sociedade dominante. [...] Um dos mecanismos que facilitam essa integração é a proteção e a ajuda que muitos padrinhos e madrinhas proporcionam aos seus afilhados de cor, educando-os em suas próprias casas ou, pelo menos, obtendo-lhes empregos ou encaminhando-os aos estudos secundário e superiores e, muitas vezes, continuando a orientá-los e protegê-los [...]” (Azevedo, 1996:166).

Com relação ao apadrinhamento, desconhecemos os mecanismos que operam nesta rede de relações e não podemos responder questões cruciais como: Quem pode ser apadrinhado? Que tipo de rede os beneficiados estão associados? Quais os compromissos estabelecidos? Não podemos acreditar que sendo o apadrinhamento caracterizado por uma relação entre pessoas que ocupam posição desigual no que se refere a renda e ao poder, que os apadrinhados desfrutem apenas das benesses. Além disso, Azevedo identifica algumas ocupações em que se verificava a mobilidade social ascendente, tais como as atividades artísticas e desportivas, e o emprego público.

Provavelmente a partir da década de 50, em algumas capitais, e no Brasil como um todo a partir de 70, ocorreram mudanças estruturais na sociedade brasileira que repercutiram nos mecanismos ou nas estratégias de ascensão utilizadas pelos negros. Nesse sentido, é importante ressaltar tanto as transformações na estrutura ocupacional decorrentes da intensificação do processo de urbanização e de industrialização, como a relativa democratização do ensino público. Contudo, estas mudanças estruturais não foram suficientes para criarem igualdade de oportunidades entre brancos e negros e, ainda que os negros tenham sido beneficiados pela expansão do ensino público, há uma concentração nos níveis mais baixos de escolaridade.

Atualmente, ainda que a população preta e parda mantenha desvantagens no mercado de trabalho, alguns negros (provavelmente um número bem mais expressivo do que na década de 30 e 40) ocupam posições mais elevadas. As mudanças estruturais mencionadas anteriormente repercutem nos mecanismos de ascensão social dos negros brasileiros. Provavelmente, hoje a ascensão social pode ocorrer sem, necessariamente, haver uma relação direta de dependência dos negros com relação aos brancos.

Um bom exemplo disso é o acesso ao emprego público, uma vez que, no passado, pertencer ao setor público era indicativo das boas relações que pretos e pardos mantinham com os brancos, revelando o clientelismo existente na contratação e nas relações de trabalho; atualmente, argumenta-se que o critério de preenchimento de vagas no setor

público, através de concursos, elimina ou ameniza os efeitos perversos do preconceito e da discriminação racial⁴.

Independente dos mecanismos de mobilidade, vale a pena destacar que a ascensão social dos negros no Brasil se efetiva, basicamente, a partir do uso de estratégias individuais, muito embora algumas pesquisas recentes apontem para a importância da família no percurso ascensional (Teixeira, 1998). Azevedo observou que “a ascensão social dos escuros como indivíduos é freqüente e fácil de verificar. Como grupo, no entanto, as pessoas de cor vêm ascendendo mais dificultosamente”. (Azevedo, 1996: 164).

Na dissertação de mestrado, constatei que as estratégias de ascensão utilizadas pelo grupo pesquisado (profissionais liberais) foram a escolaridade elevada e a associação entre emprego público e privado, recursos que marcaram as trajetórias da maioria dos meus entrevistados⁵. Verificou-se, também, a importância do investimento e do apoio familiar nas suas trajetórias ascensionais.

No que se refere ao casamento inter-racial, visto como uma das estratégias de ascensão, parece só ocorrer após a melhoria da condição econômica dos negros, o que leva a pensar que o casamento pode ser uma estratégia de consolidação do *status* social, mais do que um mecanismo de mobilidade. Além disso, a maioria dos entrevistados era solteira, o que indica que os casamentos só ocorriam após a conclusão do curso superior. Nesse sentido, podemos indagar se postergar o casamento pode ser visto como uma das estratégias de mobilidade social utilizada pelos negros.

Conclusão

Como vimos, a questão mais específica revelada pelos estudos realizados na Bahia, no que se refere à mobilidade social dos negros, é, de fato, o maior grau de “integração” dos negros à sociedade. Esta integração, porém, pode ser interpretada como uma maior relação de dependência e subordinação entre os negros baianos e a elite local, ou seja, o que Azevedo denominou como acomodação recíproca pode ser entendido como a legitimação da hierarquia racial estabelecida desde o período

colonial, em que cada grupo racial se acomodou aos seus respectivos lugares na hierarquia social e na construção simbólica.

Para Fernandes (1978), ainda que na nova ordem capitalista, o negro permaneça ocupando os espaços marginais na sociedade, embora essa marginalidade não seja explicada por mecanismos produzidos pelo sistema capitalista, mas pela sobrevivência do passado escravista. Hipótese contrária as defendidas por Costa Pinto (1998) e Carlos Hasenbalg (1979), que consideram o preconceito e a discriminação como resultantes da competição no mercado de trabalho só possibilitada pela modernidade. Se assim for, há uma estreita relação entre modernidade, preconceito e discriminação e, conseqüentemente, o aumento da consciência racial e da negritude. Discriminação, preconceito e negritude parecem estar vinculadas a modernidade. Nesse sentido, a especificidade de Salvador deve-se, sobretudo, a estagnação econômica do período pós-escravidão até os anos 50.

Resumindo o meu argumento, desconfio que a aparente incompatibilidade entre modernidade e a ascensão social dos negros na Bahia necessita ser problematizada. Não acredito que no passado (no período pós-abolição até os anos 50 com a instauração da PETROBRÁS), um mercado de trabalho mais reduzido oferecesse maior chance de mobilidade para os negros, parece óbvio que uma sociedade que se industrializa ofereça maiores oportunidades no mercado de trabalho. E, se mais uma vez atentarmos para os mecanismos de mobilidade dos negros e da relação de dependência e subordinação dos negros com relação aos brancos que esses mecanismos envolviam possam ser interpretados como exemplo de maior integração racial entre os grupos. Se assim for, estes mecanismos demonstram que a ausência de conflitos raciais na sociedade baiana resultava da maior dependência dos negros baianos com relação aos brancos.

Notas

* Professora do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos – UFBA.

¹ O mito de origem do Renascimento diz respeito, também, a uma situação de discriminação racial vivenciada por um dos sócios fundadores e esposa, quando se dirigiram a um clube social de classe média.

² Na bibliografia consultada não encontramos referência acerca da existência de um clube social de negros na Bahia, tampouco algo que possa ser considerado como representativo de uma imprensa negra. Certamente, os leitores mais exigentes indagarão sobre as irmandades, mas, ao que parece, as irmandades tinham uma outra função e, em hipótese alguma, podem ser consideradas como um espaço de encontro, sociabilidade e lazer para os membros da classe média.

³ Com relação à participação dos negros no mercado de trabalho, privilegiei os textos que ofereciam interpretações sobre a mobilidade social e menos as pesquisas sobre as dinâmicas do mercado de trabalho propriamente dito.

⁴ As referências a ausência de discriminação racial no setor público diz respeito apenas ao ingresso e não a mobilidade ascendente da carreira.

⁵ Hasenbalg observa que “[...] com exceção dos empregados públicos, entre os quais quase quinze por cento tinha outro trabalho além do principal, a proporção das outras categorias ocupacionais afetadas pelo fenômeno do multi-emprego é relativamente baixa, oscilando entre 5% e 7%” (Hasenbalg, 1998:10).

Bibliografia

AGIER, Michael(1999). *Anthropologie du Carnival*. Marseille, Parenthese.

AGIER, Michael (1995). “Mobilidades: Algumas formas recentes de diferenciação social”. In: Antonio Sérgio Guimarães, N. A. Castro, e M. Agier, orgs. *Imagens e identidades do trabalho*. São Paulo, HUCITEC, 75-113.

AGIER, Michel (1992). “Etnopolítica. A dinâmica do espaço afro-baiano”. *Estudos Afro-Asiáticos*, n.22, 99-115.

AZEVEDO, Thales de (1955). *As Elites de Cor: um estudo sobre a ascensão social*. São Paulo, Cia. Editora Nacional.

AZEVEDO, Thales de (1996). *As Elites de Cor numa cidade brasileira: um estudo sobre a ascensão social e classes sociais e grupo de prestígio*. 2ª edição. Salvador, EDUFBA.

BACELAR, Jéferson (2001). *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro, Pallas.

BUTLER, Kim D. (1998). *Freedoms Given Freedoms Won: Afro-Brazilians in post-abolition São Paulo and Salvador*. N. Brunswick (N.J.) and London, Rutgers University Press.

CASTRO, Nádia Araújo e GUIMARÃES, Antonio Sérgio (1995). “Classe Proletária, trabalhadores prósperos”. In: Antonio Sérgio Guimarães, Nadya Castro e Michel Agier orgs. *Imagens e identidades do trabalho*. São Paulo, HUCITEC, 19-39

FERNANDES, Florestan (1978). *A Integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Editora Ática, vol. 2.

HANCHARD, Michael George (2001). *Orfeu e Poder: Movimento Negro no Rio de Janeiro e em São Paulo*. Rio de Janeiro, EDUERJ.

HASENBALG, Carlos (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.

HASENBALG, Carlos SILVA, Nelson do Valle (1988). *Estrutura social, mobilidade e raça*. São Paulo, Vértice.

HASENBALG, Carlos e SILVA, Nelson do Valle (1998). “Educação e diferenças raciais na mobilidade ocupacional no Brasil”. Rio de Janeiro, mimeo,

HASENBALG, Carlos (1998). “Trabalhadores por conta própria e empregadores: característica sócio-econômica e o perfil de seus empreendimentos”. Rio de Janeiro, mimeo.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (1936). *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1936.

OLIVEIRA, Cloves Luiz Pereira (1992). *A luta por um lugar*. Salvador, Série Novos Toques.

PIERSON, Donald (1971). *Branços e Pretos na Bahia*. São Paulo: Ed. Nacional.

PINTO, Luis A. Costa (1998). *O Negro no rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, (2ª edição).

SILVA, Joselina da (2000). “O clube dos negros”. *Revista Interseções*, Vol. 2, n.1, 47-64.

SANSONE, Livio (2004). *Negritude sem etnicidade*. Rio de Janeiro, Pallas.

TEIXEIRA, Moema de Poli (1998). “Negros em ascensão social: trajetórias de alunos e professores universitários no Rio de Janeiro”. Tese de doutorado. PPGAS/Museu Nacional.

A Chapada Diamantina em três registros ou três tempos

Maria Rosário G. de Carvalho*

O contexto antropológico da época

No decurso da década de cinquenta, a antropologia se defrontou, especialmente, com fenômenos relacionados à mudança sociocultural, e, mais particularmente, com problemas ligados ao conflito de normas e manipulação de regras. É o período em que se rompe com a tradição das monografias exaustivas e com o apelo à ilustração sob a aparência de documentação. De modo mais ou menos geral, os antropólogos se ressentiam da falta de um corpo de teoria científica na Antropologia Social e começavam a se opor ao tratamento dos sistemas sociais como “entidades reais naturalmente existentes”, cujo equilíbrio lhes era intrínseco (Leach 1996:52). As contribuições de Max Gluckman e Edmund Leach destacaram-se. Certas preocupações assinaladas pelos dois autores, e particularmente pelo primeiro, seriam compartilhadas pela equipe do Programa de Pesquisas Sociais Estado da Bahia/Columbia University, como aquela com o contexto total da sociedade plural, em face do que se afigurava necessário estudar tanto as áreas rurais como as urbanas, “e ver os trabalhadores africanos nas cidades não simplesmente como camponeses deslocados mas como operários trabalhando num sistema social industrial e urbano” (Kuper 1978: 177).

O Programa de Pesquisas Estado da Bahia/Columbia University

Desenvolvido conjuntamente pelo Estado da Bahia e a Universidade de Columbia, ele recobria os campos da antropologia social e sociologia, e tinha como finalidade fundamental fornecer base objetiva para o planejamento dos programas de educação e saúde pública nas zonas rurais do Estado da Bahia. Abrangia estudos de comunidade em diferentes zonas ecológicas do Estado, realizados mediante orientação e plano comuns; a cooperação de cientistas brasileiros e norte-americanos; e os esforços comuns de administradores e cientistas “para dirigir a pesquisa no sentido da solução dos problemas sociais” (Wagley et al 1955: 7).

O Programa teve início, efetivamente, no começo de 1949, quando Anísio Teixeira, então secretário de Educação e Saúde do governo de Otávio Mangabeira (1947-1951)¹, convidou Charles Wagley para integrá-lo, e este, com a cooperação de Eduardo Galvão, etnólogo do Museu Nacional, elaborou um anteprojeto para estudos de comunidade em áreas rurais. Thales de Azevedo, antropólogo da Universidade da Bahia, foi designado para representar o Estado na equipe formada, que seria composta ainda, mediante convite de Anísio Teixeira e Charles Wagley, por Luiz A Costa Pinto, sociólogo da Universidade do Brasil/Rio de Janeiro (Wagley et al ib.: 7-8).

O Governo do Estado da Bahia, a Columbia University e outras organizações científicas brasileiras e norte-americanas, a exemplo da Viking Fund, Social Science Research Council, Dohert Foundation e o Instituto de Economia da Fundação Mauá/Rio de Janeiro, do qual Costa Pinto era chefe do Depto. de Pesquisa Social, compunham o Programa (ib.:8).

É importante salientar que o Programa tinha, além de uma clara preocupação com a formulação de políticas públicas nas áreas da educação e saúde, a intenção de transformar essa experiência pioneira em um espaço de aperfeiçoamento científico e acadêmico, na medida em que ensinaria aos participantes “oportunidade para adquirirem experiência de campo no Brasil e para coligirem material para as suas dissertações de doutoramento” (ib.). De modo geral, ele esperava contribuir para o co-

nhecimento do processo de mudança sociocultural, especialmente das mudanças relacionadas com a emergência de diferentes tipos de economia, moderna tecnologia e concomitantes processos administrativos complexos em uma sociedade relativamente não desenvolvida do ponto de vista técnico como era a baiana, à época (Wagley et al 1955:9-10).

Prevalecia o consenso de que a Bahia constituía um grande campo de pesquisa para esse fim pelas razões que seguem: a) até muito recentemente, as modernas influências culturais advindas do Rio de Janeiro e do estrangeiro restringiam-se à região litorânea, especialmente à região metropolitana de Salvador e sua vizinhança; b) a população do Estado era, em 1949, majoritariamente (mais de 50%) composta de analfabetos estabelecidos nas áreas rurais (mais de 70%); c) a porção interior do Estado mantinha-se relativamente isolada da capital do Estado e do resto do Brasil, situação que nos últimos anos se modificara com crescente rapidez, graças, notadamente, à construção de estradas de rodagem; d) havia ocorrido, igualmente, a implantação de número significativo de escolas rurais e postos de higiene. “Estes e numerosos outros fatores, tais como o rádio, o avião e o cinema, têm contribuído para a mudança cultural nessa área. A cachoeira de Paulo Afonso, no baixo Rio de São Francisco, está sendo captada e planeja-se a eletrificação de muitas cidades. Nossas recentes investigações no interior do Estado da Bahia mostram que as sociedades rurais de *folk* dessa área estão experimentando mudanças esporádicas porém rápidas e profundas, as quais, por certo, são mais aparentes em algumas zonas do que noutras” (ib.:10).

Na medida em que o Estado da Bahia — à luz do exame da literatura disponível e dos dados estatísticos elaborados por Thales de Azevedo e seus colaboradores, bem como das observações registradas em “viagens de prospecção pelo interior” — apresentava significativos contrastes ecológicos “para estudos de mudança cultural”, a equipe considerou conveniente, para os objetivos do seu plano de pesquisa, proceder à divisão do Estado aproximadamente em seis zonas ecológicas — Recôncavo, Sertão do Nordeste, Florestas do Sul, Planalto Central, Vale do São Francisco e Planalto Ocidental — “cada uma das quais reflete uma distinta adaptação do homem ao seu meio e um distinto passado histórico. Cada uma tem um modo de vida mais ou menos característi-

co, diferindo até certo ponto das outras, mas participando em geral dos padrões da cultura rural luso-brasileira e da sociedade nacional brasileira das quais são partes. (...)” (Wagley et al 1955: 10-11).

Dessas seis zonas, três foram selecionadas — em razão de estarem diretamente incluídas na órbita de influência socioeconômica de Salvador, com a qual se comunicavam, principalmente através de estradas de ferro e novas rodovias — para estudo simultâneo:

i) Recôncavo, um sistema tradicional de monocultivo latifundiário e de produção de açúcar. À época, a cana-de-açúcar e o fumo eram manufaturados para os mercados internos e as refinarias da recente indústria de petróleo contrastavam com as ruínas de velhas “casas grandes” (ib.:11). Caracterizava-se por numerosa população negra e mestiça e forte tradição africana; ii) Sertão do Nordeste, antiga área de colonização através da pecuária. Região tipicamente indígena com migração recente de negros, palco de importantes movimentos sociais, como aqueles liderados por Antônio Conselheiro, Virgulino Ferreira, o Lampião, e Pedro Batista. iii) Planalto Central, antiga zona de mineração, ouro no século XVIII, e diamantes nos séculos XIX e XX, substituída pela associação de agricultura e pecuária. Estavam aí estabelecidos aproximadamente 30% de pretos, outro tanto de mulatos, cerca de 42% de brancos e pouco mais de 3% de caboclos (Wagley et al ib.:47).

Cada uma dessas zonas foi prospectada preliminarmente por um antropólogo norte-americano e um estudante brasileiro, sob a supervisão de Wagley, Azevedo e Costa Pinto, após o que uma comunidade com população em torno de 1.500 habitantes e contingente rural significativo, uma história longa e mais ou menos representativa da zona foi estudada (Wagley et al 1955:14). Uma segunda comunidade, atendendo aos critérios de modernidade e prosperidade, foi escolhida em cada zona, para ser submetida a um exercício de comparação controlada com a comunidade de caráter tradicional. “Pela comparação de uma comunidade “tradicional” com uma “progressista” em cada zona e por meio de uma análise da dinâmica de recentes desenvolvimentos em cada uma [buscava-se] apreender alguma coisa das tendências de mudança social e cultural na zona” (ib.:15). Assim, as cidades de Rio de Contas e de Livramento do Brumado, na zona do planalto central, consideradas,

respectivamente, ‘tradicional’ e ‘progressista’, foram estudadas por Marvin Harris e Nilo Garcia; na zona do sertão, Monte Santo e Euclides da Cunha permaneceram sob a direção de Benjamin Zimmermann e Lincoln Allison Pope; ao passo que na zona do recôncavo, à falta de uma povoação “nitidamente progressista”, São Francisco do Conde representou a velha comunidade tradicional só passível de ser comparada com um povoado formado por trabalhadores de uma grande usina industrial de açúcar. A Harry Hutchinson coube investigá-la (ib.:18).

Paralelamente a este, um outro Programa, organizado pelo Smithsonian Institute e a Escola de Sociologia e Política de São Paulo, sob a coordenação de Donald Pierson e voltado para a vida social do vale do São Francisco, se desenvolvia, ao abrigo institucional da Comissão do Vale do São Francisco.

Os participantes do Programa de Pesquisas Estado da Bahia/Columbia University pareciam estar atentos para as críticas que, então, já eram formuladas aos estudos de comunidade, principalmente no que concerne ao seu tratamento como uma unidade isolada, “com pequena atenção para com as instituições e influências nacionais ou regionais”. A impossibilidade, todavia, de situá-lo nos âmbitos regional ou nacional, tarefa que se lhes afigurava temerária, em razão de não contarem com grande número de especialistas, seria contornada lançando-se mão da literatura já produzida sobre a Bahia e mediante a realização de dois planos de pesquisa em base regional, “tentando indicar as relações da comunidade com a região”² (Wagley et al 1955:19).

As investigações nas três comunidades já estavam em desenvolvimento quando Alfred Métraux visitou a Bahia para estabelecer contatos referentes ao projeto Unesco e o estudo de relações raciais. Procedeu-se, pois, à ampliação do Programa desenvolvido pelo Estrado da Bahia/Columbia University, visando-se conhecer a concepção, em sociedades rurais e urbanas, sobre o preto, “como um dos modos de compreender o *status* dos indivíduos daquele tipo e a organização social de comunidades como as que haviam sido escolhidas para estudo, cujas populações incluíam pretos em proporções diferentes” (Azevedo 1955: 47).

As técnicas utilizadas para as investigações sobre as relações raciais foram as mesmas dos estudos de comunidade, ou seja, observação parti-

cipante durante cerca de um ano em cada comunidade, entrevistas, conversa informal e coleta de dados do folclore regional (quadras, provérbios, ditados, anedotas, canções, análise semântica dos vocábulos empregados para designar os vários tipos físicos da população e para categorizar as pessoas por *status*, assim como a aplicação de testes e questionários (ib.:47-8). Nas comunidades pesquisadas lançou-se mão de estereótipos para apreender as concepções prevalecentes sobre ‘o preto’, sob o suposto de que os estereótipos circulam, sob várias formas, nas conversas e repetem-se em versos, abecedários de anedotas e pilhérias que assinalam os defeitos, as debilidades e, algumas vezes, as virtudes da categoria social examinada (ib.:49).

A obtenção de dados quantitativos — “que servissem para comprovar as informações obtidas dos informantes” — fez-se mediante o uso de um teste de distância social organizado pelos dirigentes e participantes do Programa. Constava de um conjunto de quatro fotografias de homens dos tipos branco, preto, mulato e caboclo e outros tantos de mulheres. Indivíduos representativos dos tipos referidos, entre 20 e 35 anos, foram retratados, tendo-se o cuidado de evitar que a atenção do observado fosse atraída para qualquer peculiaridade de expressão ou de morfologia. Assim, os retratos incluíam rosto e pescoço, sem deixar aparecer peças de vestuário, brincos, medalhas, chapéus e etc, que pudessem indicar *status*. Cada conjunto de retratos, de um sexo ou outro, era apresentado ao informante para que este os arranjasse, em ordem decrescente, em resposta às demandas seguintes:

1. arranjar as fotografias em ordem de atração física (do mais ao menos preferido, como já assinalado);
2. idem segundo a riqueza que possa ter cada tipo;
3. idem segundo a capacidade para o trabalho;
4. idem segundo a honestidade para dinheiro;
5. arranjar as fotografias a começar pelo tipo mais religioso.

Perguntas eram ainda formuladas sobre a aceitação de cada tipo para vizinho, amigo, companheiro de mesa de jantar ou de dança, ou para cunhado (Azevedo 1955: 49).

Nas três comunidades selecionadas, o preto foi sempre classificado como o menos atraente, rico, honesto e religioso, e também como “o

mais trabalhador”, o que Azevedo se apressou a esclarecer não significar o mais disposto ou inclinado para o trabalho mas o mais apropriado para o trabalho manual ou braçal. Por outro lado, as respostas sobre aceitação para as situações acima referidas divergiram muito, de acordo com a posição dos informantes na estrutura social, mas corroboraram, aproximadamente, os dados obtidos pelas entrevistas (ib.).

No Recôncavo, na localidade denominada Usina; em Minas Velhas, na Chapada Diamantina; e em Salvador se utilizou outro tipo de questionário, constante de uma lista de cinquenta e cinco atributos (qualidades positivas e negativas) que melhor caracterizassem ‘os pretos’ (ib.:50). Na primeira área se registrou a tendência para salientar as qualidades apreciativas, o que, todavia, não excluiu os estereótipos depreciativos (ib.:51). Na primeira das localidades, o questionário foi respondido por vinte pessoas, majoritariamente caboclos e mulatos, com as profissões de médico, dentista, agente postal, funcionários de escritório, mecânico e operários da usina de açúcar local, registrando-se a tendência para salientar atributos apreciativos — inteligentes, trabalhadores, bondosos, sinceros, disciplinados, delicados, valentes, progressistas e asseados — o que, todavia, não excluiu estereótipos depreciativos (ib.:51). Em Minas Velhas, 39 pessoas, de diversos tipos, confirmaram os dados já recolhidos através dos atributos pouco inteligentes, submissos, desconfiados, supersticiosos, trabalhadores e preguiçosos (ib.).

Charles Wagley afirma, na Introdução à *Race and Class in Rural Brazil* (Paris: UNESCO, 1952), que os vários projetos de pesquisa sobre o tema das relações raciais que foram estimulados pelo Projeto Unesco, deveriam ensejar, pela primeira vez, um conhecimento objetivo da situação tal como se apresentava sob uma variedade de condições pelo país. *Race and Class in Rural Brazil* (Paris: UNESCO. 1952) é, nesse sentido, o resultado de um desses projetos. É um estudo de relações raciais sob condições rurais mas é também um estudo, como o título indica, das relações entre classes rurais no contexto rural. “Concluiu-se que o mais importante e mais crucial alinhamento na sociedade brasileira rural era o de classes sociais e que o tipo racial era geralmente mais um critério mediante o qual indivíduos eram adscritos a uma classe social. Relações raciais, então, devem ser vistas como um aspecto das relações entre clas-

ses sociais e como parte de um conjunto maior de padrões sociais que determina as relações entre indivíduos e grupos dentro da comunidade rural brasileira...” (Wagley 1952:9). Mais especificamente, ele afirma que *Race and Class* trata de relações de “raça” e classe em quatro pequenas cidades e nas zonas rurais vizinhas a essas cidades. O quadro que daí emerge é, no todo, pré-industrial e pré-urbano (ib.).

‘Minas Velhas’, na Chapada Diamantina, em três tempos

Concentraremos, agora, a atenção em um dos contextos pesquisados pelo Programa de Pesquisas Sociais Estado da Bahia/Columbia University, a região da Chapada Diamantina, e nesta, Minas Velhas, contexto tradicional, e Livramento do Brumado, contexto progressista. A breve exposição, a seguir, será realizada em três períodos distintos (três tempos), de modo a permitir ao eventual leitor inteirar-se dos desdobramentos aos quais ela tem estado submetida dentro de um lapso de 53 anos.

Primeiro Tempo

Marvin Harris e *Town and Country in Brazil*

A Chapada Diamantina foi povoada em princípios do século XVIII, quando ocorreram as primeiras descobertas de jazidas auríferas, atraindo, assim, um grande contingente em busca do ouro. Trata-se de uma região montanhosa, profundamente acidentada e de difícil acesso, só tornada economicamente atraente com a mineração. Já a criação do município de Rio de Contas está relacionada a viajantes oriundos de Goiás e norte de Minas Gerais, que, em demanda de Salvador, capital da província da Bahia, fundaram um pequeno povoado, Crioulos, situado na Serra das Almas, para lhes servir de “ponto de pouso” ou descanso. Com a descoberta, no leito do rio Brumado (antigamente Rio de Contas Pequeno), de minérios, a região passou a atrair grande número de garimpeiros, predominantemente bandeirantes e mineiros que fundaram outra povoação, denominada Mato Grosso. A tradição dos grupos locais negros de Rio de Contas preconiza que os negros trabalhavam, como mineradores, em Mato Grosso, referida como Vila dos portugueses, mas que aí não podiam repousar, sendo compelidos, à noite, a descer para os

arranchementos. Essa acentuada separação entre espaços de trabalho e de vida (Thompson 1973) deve justificar a origem dos arranchementos do garimpo e sua composição por população que a tradição local recusa a condição de escrava.

De acordo com Borges de Barros, o ouro da região era considerado como sendo da melhor qualidade e de algumas minas teriam sido retiradas, nos tempos coloniais, muitas centenas de arrobas. A moeda corrente era, pois, o ouro, em pó ou em barra, sendo a oitava praticamente a unidade monetária: vendia-se uma peça de fazenda por tantas oitavas; os compromissos das irmandades marcavam tantas oitavas de salário ao vigário, que também recebia em oitavas pelos serviços do seu ministério. Finalmente, o mesmo Borges de Barros afirma que os mais velhos relatavam que nas festas públicas que ali se realizavam, pomposamente, elegiam um rei e uma rainha que solenizavam os atos, e nas cabeças de ambos derramavam cartuchos de ouro em pó (Borges de Barros 1920: 338).

A vocação mineradora de ‘Minas Velhas’ (Rio de Contas) teria compensado os solos deficientes para a produção de alimentos, trazidos, nos primeiros estágios da atividade extrativista, de locais remotos. Não obstante, a agricultura era praticada como atividade secundária, “restrita a ocasionais enclaves de solo fértil nos vales dos rios entre as principais encarpas...” (Harris 1956: 15). A decadência da mineração orientaria a população citadina para a produção de joalheria em ouro e prata, objetos de montaria em metal e cobre e produtos em couro. À época do trabalho de campo de Harris (julho 1950-junho 1951), a cidade possuía cerca de quarenta lojas em artigos de níquel, ouro, prata, ferro e etc.

Os primeiros habitantes do sítio urbano teriam sido “sofisticados aventureiros” não camponeses e proprietários de escravos. O povoamento muito rapidamente tornou-se o centro administrativo e de distribuição de uma larga área. No início, como é próprio de regiões mineradoras, a cidade alimentava, vestia e equipava os trabalhadores nas áreas rurais, posteriormente estas últimas vindo a alimentar a cidade (ib.:23).

A população rural compunha um total de 1.241 indivíduos e 248 domicílios distribuídos em 6 povoados. Os três maiores possuíam suas próprias igrejas, cemitérios e escolas primárias, o contato com Minas Velhas sendo insignificante e desencorajado, entre outros fatores, pela

longa distância. A pronunciada endogamia prevalecente no interior desses povoados é assinalada por Harris, que afirma: “Quando pessoas da população rural estão reunidas em Minas Velhas para a feira semanal aos sábados, os cidadãos dizem ser capazes de identificar os membros de cada povoado por seu tipo físico. Serra do Ouro [Mato Grosso] é amplamente conhecida por sua população “branca pura”, olhos cinzas ou azuis... e reduzida estatura. Baixa do Gamba [Barra], por outro lado, é habitada por um grupo negróide com cabelo muito crespo e alta estatura. De acordo com os registros populares... é impossível encontrar um único negro em Serra do Ouro ou um único branco em Baixa do Gamba...” (Harris 1956: 25-6). A aparente intransponível divisão entre os contextos rural e urbano esconde uma articulação, predominantemente econômica, que Harris se apressa em sublinhar, embora saliente o papel hegemônico da cidade e a discriminação jocosa da qual são alvo os pequenos produtores, designados tabaréus: a primeira fornece os produtos industrializados básicos e recebe os bens agrícolas (ib.:28).

Os tipos físicos resultantes da miscigenação reconhecidos em Minas Velhas são determinados, quase exclusivamente, pela forma, textura e cor do cabelo; cor e textura da pele. Lábios grossos, narinas expandidas e prognatismo são considerados secundariamente. Entre os tipos mais freqüentemente distinguidos estão o moreno (cabelo ondulado e pele branca fortemente queimada do sol); mulato (cabelos crespos cacheados e pele mais escura do que a do moreno); chulo (cabelos crespos enrolados e pele cor de açúcar queimado ou de tabaco); crioulo (cabelo fino ondulado e pele quase tão escura quanto a do chulo porém mais fina); e finalmente o cabo verde tem cabelo muito liso mas a cor do negro. Os indivíduos racialmente misturados são apreendidos como compartilhando um conjunto de características físicas que podem ser utilizadas para julgar a sua proximidade com as duas posições polares — negra e alta / branca e baixa — e prever, e valorar, o seu comportamento. Em outras palavras, isso quer dizer que haveria um gradiente avaliatório contínuo, alto para os brancos, médio para os tipos misturados e baixo para os negros Harris 1956: 57).

Harris tentou substancializar esse ponto de vista por meio de dados que pudessem ser manejados estatisticamente. O teste aplicado e

Minas Velhas consistiu de três pares de imagens fotográficas — um homem e uma mulher negros, idem mulatos, idem brancos. Apresentava-se ao par de informantes o conjunto de imagens e solicitava-se que eles selecionassem os sujeitos que mais, menos e minimamente demonstrassem relação com os atributos riqueza, beleza, inteligência, religiosidade, honestidade e habilidade para o trabalho (ib.:58). Harris concluirá que todos os segmentos raciais vêm a “raça” como um dos fatores-diagnóstico pelo qual o valor de um indivíduo é medido. Desse modo, o negro tende a minimizar, constantemente, o escopo negativo de sua condição de negro, ao passo que o branco tende a exagerá-la, despojando, por outro lado, o negro de valor e dignidade por ser negro (ib.).

Em relação ao sítio urbano, Harris enfatizará a alta consciência de classe que o caracteriza. As barreiras socioeconômicas dividem-no em dois campos separados e, em certa extensão, hostis: os “brancos-ricos” e os “pretos-pobres”, cada classe podendo ainda ser dividida em dois estratos sociais, produzindo uma estrutura de quatro partes: o grupo **A1** é composto pela “elite” local e constitui, de muitos modos, o remanescente da aristocracia regional. “Os vários barões locais e chefes políticos fundaram famílias que eram endogâmicas em sua classe... As três famílias que representam a estrutura do estrato mais alto da classe superior formaram parte da oligarquia política local por três ou mais gerações. Todos eles foram conectados e reconectados pelo casamento. A mais alta proporção de celibato feminino e a mais alta incidência de casamento com primo ocorrem neste grupo....”. No estrato **B2** estão os denominados “macaqueiros”, famílias urbanas que subsistem num nível marginal ou sub-marginal (Harris 1956: 192).

A maior parte da comunidade, porém, pertence aos dois estratos médios, **A2** e **B1**, dominados por artesãos, escriturários e empregados da estrutura de serviços, cujo critério decisivo definidor é o de “raça”. De acordo com Harris, “... os dois estratos médios tomados conjuntamente são preenchidos com indivíduos de cada tipo racial, na mesma proporção aproximadamente em que esses tipos ocorrem na população total. Os indivíduos mais escuros, entretanto, pertencem ao mais baixo estrato médio superior e, ademais, são parte da classe inferior. Os indivíduos mais claros pertencem ao estrato médio superior e são parte da classe

superior. Se não houvesse nenhum gradiente racial, haveria apenas um estrato médio...” (ib.:105-6).

As tentativas empreendidas pelos negros na cidade não são para passar por brancos mas por não-negros, como moreno escuro, chulo e caboclo. Todavia, todas as posições são ocupadas, de algum modo, por todos os tipos raciais, pois, “conquanto haja arranjo vertical definido, não há nenhuma descontinuidade horizontal absoluta”, o que não implica que a ocasional ascensão de um negro diminua a importância do critério racial como um princípio classificatório: “Em Minas Velhas a raça ajuda a produzir a mais significativa clivagem social da cidade” (ib.:127-8).

Aos estratos citadinos **B1** e **B2** corresponderiam, aproximadamente, os dois estratos rurais divisados à luz do preenchimento, ou não, de características como posse da terra, trabalho familiar e incorporação adicional de mão-de-obra alugada, casa de 4 a 5 cômodos com cozinha e “um bom terno, vestido e 1 par de sapatos usados quando vão à cidade” (ib.:141).

Inexistiria, entre os negros distribuídos nos povoados, afinidade cultural com a tradição africana, havendo, no máximo, o que Harris denomina, vaga e imprecisamente, como “poucos remanescentes de padrões culturais africanos... Os negros da Baixa do Gamba como os brancos da Serra do Ouro nunca ouviram falar dos termos macumba ou candomblé... Eles são todos católicos — talvez o mais claro exemplo de influência africana seja o samba, que figura nas festas religiosas e nas celebrações de casamento, tanto quanto em reuniões...” (ib.:112-4). Harris relata a sua experiência como o primeiro norte-americano a visitar Baixa de Gambá e a surpresa que lhe causou a recepção extremamente cordial na casa de um influente curandeiro, que exortava sua família a ‘tratar nosso compatriota’ com hospitalidade, até que percebeu que o homem havia confundido africano com americano, evidência de que os dois termos tinham vagos significados em sua visão-de-mundo (ib.:51).

Os citadinos, por sua vez, visualizariam os negros etnocentricamente através de um conjunto de estereótipos que, se por um lado se caracterizam por certa ambivalência e contradição, emergem, por outro lado,

como princípios fixos e imutáveis que formariam o que Harris designa “o núcleo da atitude branca urbana”: i) a raça negra é sub-humana e inferior à branca; ii) o negro desempenha um papel subserviente em relação ao branco; iii) os traços físicos negros, tais como o físico, a fisionomia, cor da pele e odor corporal são irremediavelmente desagradáveis. Em certas histórias que compõem o folclore local, o negro é apresentado “quase como uma criatura”, não obstante os seus defeitos, representando o papel do que Harris apropriadamente qualifica como um “amável trickster” (Harris 1956:156).

Harris postulou que em Minas Velhas e nos núcleos rurais não há uma subcultura que deixe os negros à parte dos outros membros da comunidade, antes havendo uma cultura comum, à luz da qual as relações entre os grupos raciais devem ser consideradas (ib.:51). Todavia, a superioridade do homem branco sobre o negro é considerada, em Minas Velhas, simultaneamente como um fato científico e uma constatação da experiência diária. O livro-texto adotado, à época, em suas escolas afirmava que “De todas as raças, a branca é a mais inteligente, perseverante e empreendedora... A raça negra é muito mais atrasada do que a as outras (cf. Gaspar de Freitas, *História e Geografia do Brasil* apud Harris 1956: 51). Histórias, partilhadas por negros e brancos, corroboram a inferioridade do negro e o suposto de que o seu atraso está associado com a ignorância e não a inteligência. Harris colecionou dois longos e bem organizados abecedários — em forma de rima, com um verso para cada letra do alfabeto — contendo estereótipos sobre ele, do tipo: ‘O negro não nasceu de Abel mas de Caim / O negro é primo do orangotango e do chimpanzé, não é uma pessoa / Os negros não são bons bastante bons para lavar os pés dos brancos / Quanto mais o negro se lava, mais sujo fica / Infelizmente, aqui no Brasil negros se tornam doutores e advogados’. Harris concluirá, contudo, que a composição racial em baixa de Gambá constitui fator explicativo secundário para o comportamento da sua população e que muitos aspectos do seu estilo de vida estão relacionados à sua localização nos baixos escalões da hierarquia social (ib.:51).

Segundo tempo

Quarenta anos depois de Harris

Em 1988 se desenvolveu, no Estado da Bahia, o projeto denominado “Quilombos” que se propunha proceder à identificação de comunidades negras, remanescentes ou não de quilombos, e, em seguida, à seleção de algumas dessas para realização de estudos de caso mais sistemáticos, que pudessem, na seqüência, orientar intervenções, principalmente no tocante à regularização fundiária e implementação de programas de extensão rural. Desenvolvido ao abrigo institucional da Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico nacional (IPHAN), do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) e do Instituto de Terras da Bahia (INTERBA), o projeto foi interrompido por razões de ordem político-institucional, tendo apenas realizado um pré-mapeamento de mais de cem agrupamentos rurais negros.

O meu interesse pelos grupos negros de Rio de Contas foi suscitado mediante esse pré-mapeamento, na medida em que eu tinha vínculos muito estreitos com três dos pesquisadores nele envolvidos e, desse modo, tive acesso a informações adicionais que estimularam a sua escolha como objeto de investigação.

Entre maio de 1990 e agosto de 1992, eu e a bolsista de Aperfeiçoamento do CNPq Julinha Coelho Miranda realizamos investigação na região, mas, inversamente ao que fez Marvin Harris, fizemos incidir o foco sobre os grupos locais negros — Barra, Bananal e Riacho das Pedras — a partir dos quais dirigimos a atenção para os dois âmbitos com os quais mais diretamente eles se articulavam, ou seja, o núcleo Mato Grosso e a cidade de Rio de Contas, ambos com população predominantemente ‘branca’. Os três grupos locais eram — os dois que persistiram ainda o são — em geral designados pela população externa como “arraiais negros”, o que parece querer significar que o critério racial continuava agindo como um demarcador social, ao qual se combinavam práticas e estratégias que funcionariam como “barreiras semânticas” ou sistemas de classificação (Amselle 1985: 37). Distintas concepções de território, sistema de herança, modalidades de aliança, representações e práticas rituais realizavam, no plano social, a distinção fenotipicamente motiva-

da. É importante observar que a nossa investigação ocorreu em momento particularmente tenso para os grupos locais negros, em face das mudanças decorrentes da implantação da Barragem do Rio Brumado, da qual decorreria a desorganização, e posterior desaparecimento, do grupo de Riacho das Pedras.

A localização dos grupos locais negros entre a Serra do Ramalho e das Almas, às margens do Rio Brumado, em um terreno marcado por variações no relevo, implica uma distinta apropriação do território. Este se distribui entre a porção situada nas “terras altas”, dotadas de solos menos férteis e íngremes, e a porção beneficiada pela proximidade com o rio Brumado, composta por terras denominadas “baixas”. Na verdade, trata-se de três áreas fisiográficas distintas, correspondentes às partes superiores das encostas, às suas bases e à zona aluvional. A oposição mais genérica, estabelecida mediante as categorias nativas terras “altas” e “baixas”, recobre não apenas critérios topográficos mas também o desigual potencial agrícola que obriga a diferentes períodos de utilização. A zona aluvional, é necessário atentar, teve a sua utilização comprometida pela Barragem de Brumado, o que reduziu drasticamente as condições de reprodução em uma região em que o fator tido como mais limitador é a falta d’água para irrigar os terrenos pouco férteis.

As relações de parentesco constituem o canal principal de articulação entre os três grupos, registrando-se alto índice — 78% — de endogamia intergrupal, com casamento preferencial entre primos. Entretanto, a distinta localização dos grupos favorecia, à época, o estabelecimento de diferentes fluxos de troca. Os dados recolhidos apontavam para uma endogamia mais acentuada em Barra e para o seu papel como fornecedor de parceiros para seu vizinho mais próximo, Bananal (Carvalho & Miranda 1991:21-23).

O método genealógico foi largamente utilizado, lançando-se mão de microgenealogias dos grupos domésticos que, reunidas, permitiram compor o mapa de parentesco e a cadeia geracional em seis estratos. Os vínculos de parentesco permeavam a organização econômico-social e remetiam a um sentimento de conjunto, explicitado em expressões tais como “é tudo da mesma família”, “todos têm uma história só”, “todo mundo aqui é parente, uma panela só” (ib.:22)

Harris sublinhou a migração para o sul do Brasil como alternativa utilizada pelos grupos para contornarem o pequeno estoque de terra agricultável e o extremo fracionamento do sistema de herança. Conforme o seu registro, desde o início do século XX, mas com crescente intensidade desde 1920, a diminuta média de terra por indivíduo teria forçado os homens jovens de cada geração sucessiva a deixar o povoado e procurar trabalho externamente, ocorrendo coincidência entre a saturação e o difícil manejo de terras na região montanhosa da Bahia com a era de grande expansão agrícola nos Estados de São Paulo e Paraná (Harris 1956: 90). A migração envolvia, tanto em 1950 quanto em nos anos noventa, homens jovens solteiros, muitos dos quais conseguiam casar após o retorno, graças ao dinheiro que economizavam. Muito freqüentemente, a migração era empreendida com esse fim, na medida em que eram os homens na faixa entre 16-25 anos os que mais se ressentiam da redução do estoque de terra e, se eles desejavam casar, deveriam encontrar terra adicional ou outra fonte de renda. Freqüentemente, a primeira alternativa significava esperar pela morte dos pais (ib.:24-5).

O final da década de setenta do século XX se caracterizaria para a população dos arraiais como uma época de transformações, engendradas por circunstâncias externas e, conseqüentemente, desencadeadoras de novas relações assimétricas. O Estado, quase invariavelmente ausente, se faria presente através da implantação da Barragem do rio Brumado, um projeto de aproveitamento dos recursos ambientais do Rio de Contas e seus afluentes. A execução da obra foi iniciada nos anos sessenta, em decorrência das pressões regionais sobre o DNOCS, mas os trabalhos foram interrompidos quase imediatamente, por haver sido detectada uma falha geológica a jusante da barragem, só sendo retomados em 1977 (Carvalho & Miranda 1992:15).

A área de influência do projeto abrangeu os municípios de Rio de Contas, Livramento de Nossa Senhora e Dom Basílio, que, ao tempo em que dispunham de recursos hídricos perenes escassos, costumavam enfrentar longos períodos de estiagem, fatores que motivaram os representantes políticos regionais a exigir do Estado uma providência, sob a forma de construção da barragem, revestida, então, de uma aura redentora. Aprovada a construção, e dois anos antes da subida definitiva do

nível das águas, o grupo de Riacho das Pedras, estabelecido na porção mais baixa da bacia hidráulica da barragem, seria submetido mais drasticamente aos efeitos negativos da obra. Suas lavouras de cana-de-açúcar e mandioca tiveram que ser interrompidas, seguidas da obstrução da via de acesso, até então utilizada, à sede municipal. As opções possíveis eram a navegação fluvial ou o trajeto terrestre por íngremes caminhos, o que requeria atravessar Mato Grosso para alcançar Rio de Contas. O grupo viu-se, pois, compelido à dispersão, muitos dos seus membros deslocando-se para a cidade de Rio de Contas, onde eu e Julinha Coelho Miranda os encontramos, à época, em estado desolador (ib.: 23).

O destino de Barra e Bananal não seria muito melhor, uma vez que apenas os seus âmbitos residenciais ficaram fora da cota de inundação, em razão do que foram incluídos em um plano assistencial de caráter municipal, e outro, de extensão rural, de nível federal. Na expressão dos atingidos, o lago “propiciou vida aos de lá e tirou dos daqui” (ib.:32).

Terceiro tempo
Hoje, como ontem?

De fato, o projeto de implantação da barragem de Brumado trouxe prosperidade ao município de Livramento de Nossa Senhora, que tem atingido taxa de crescimento superior aos demais municípios vizinhos, através do abastecimento do mercado interno e exportação de excedentes para o mercado internacional. “As ações que fizeram a riqueza da população residente a jusante da barragem, motivaram o agravamento da pobreza nos arraiais negros de Barra, Bananal e Riacho das Pedras. A construção da Barragem impossibilitou a prática da agricultura nos solos mais férteis do vale, deslocando suas atividades para os tabuleiros, nas costas mais altas, onde além da carência de minerais essenciais ao cultivo, não existe água para anutenção dos cultivos” (Rêgo & Fernandez 2003:2).

As terras dos arraiais foram tituladas, em 1999, pela Fundação Palmares, com base no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias — ADCT e Artigos 215 e 216 da Constituição Federal. Cerca de 100 famílias, perfazendo uma população de cerca de 200 habitantes, estão aí concentradas em estado de pobreza quase absoluta e

condições sanitárias precárias (ib.:3).A população permanente é predominantemente constituída por idosos e crianças, uma vez que a geração intermediária continua migrando para os centros urbanos, em busca de mercado de trabalho. A tendência à endogamia intergrupar persiste.

À guisa de conclusão

Fernand Braudel não disfarçou uma certa perturbação diante da maneira como Marvin Harris apresentou a “questão negra” no Brasil. E indagou: “esta é tão tensa quanto ele leva a pensar? É preciso atribuir a Minas Velhas, por causa de sua vida atenta e fechada, um racismo particular, bem anormal no quadro da civilização brasileira?” (Braudel 1969: 231-2). A perturbação de Braudel era perfeitamente compreensível, se considerarmos que a sua referência quanto à questão racial brasileira eram Gilberto Freyre e suas formulações acerca da “bonomia entre peles de cor diferente” e a sua “fraternização sexual” (ib.:232). Tal quadro de referência autorizaria Braudel, portanto, a concluir que “seguramente esse racismo, bastante benigno, de pequena cidade, se existe, não parece entrar na linha histórica do passado brasileiro...” (ib.).

Em Minas Velhas/Rio de Contas as pessoas continuam sendo distinguidas, ainda hoje, pela cor e pelos estereótipos que lhes são correspondentes. E quando, nos denominados arraiais negros, eles afirmam, com convicção, “aqui não se mistura, é um sangue só”, é possível concluir-se que a aludida unidade, atingida através da resistência à mistura com os não-negros locais, ao tempo em que se constitui, provavelmente, em uma reação de situação ao preconceito externo, reforça o preconceito, tornado estratégico para a sua reprodução, baseada esta na construção de uma unidade social sob a égide do parentesco e de uma história comum.

Notas

* Professora do Depto. de Antropologia e dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Estudos Étnicos e Africanos da FFCH-UFBA; bolsista de produtividade de pesquisa do CNPq.

¹ Otávio Mangabeira foi um político combativo, tendo sido exilado por combater a revolução de trinta, após o que retornou ao Brasil e foi eleito para a Câmara Federal, no período de redemocratização 1933-1935; e novamente exilado em

1938, anistiado em 1945 e eleito deputado constituinte. Ao assumir o governo da Bahia, o Estado, submetido a sucessivas intervenções do Estado Novo, encontrava-se pobre: não obstante o cacau fosse o produto mais importante da sua pauta econômica, dependia do mercado externo e se ressentia da pesada legislação tributária federal (Tavares 2001: 460-61). Mangabeira confiou a pasta da educação e saúde a Anísio Teixeira, que, então, se encontrava em missão internacional na UNESCO, planejando, com outros técnicos, a melhor educação para o mundo do pós-guerra. Auxiliado no setor de saúde pelo médico José da Silveira, Teixeira promoveu, na parte de Educação, inovações – muito provavelmente inspiradas nas idéias do filósofo John Dewey, que conheceu quando realizou pós-graduação na Columbia University — que mudaram o quadro educacional da Bahia. O governo Mangabeira foi o primeiro a realizar uma política de apoio e incentivo à cultura na Bahia, para o que Teixeira criou um Departamento de Cultura na Secretaria de Educação, que, em pouco tempo, se tornou o centro irradiador para as artes plásticas, música, teatro, cinema e literatura (Tavares ib.: 462). No governo Mangabeira, o Conselho Nacional de Petróleo intensificou a pesquisa do petróleo na Bahia e deu início a estudos para a construção da Refinaria de Mataripe. Os estudos para a implantação da Hidroelétrica do São Francisco também foram iniciados nesse período *ib.:463).

² Um estudo de Thales de Azevedo tentando situar as três comunidades tradicionais em um contexto histórico e regional, e outro, de Luiz A Costa Pinto, um estudo sociológico da zona do Recôncavo, tratada como uma unidade social do Estado e da nação (Wagley et al 1955:19-20).

Bibliografia

AMSELLE, Jean-Loup. 1985. Éthnies et espaces: pour une anthropologie topologique. *Au Coeur de l'Éthnie ethnies, tribalisme et état en Afrique*. Paris: Éditions la Découverte. p.11-48.

AZEVEDO, Thales. 1953a. Imagens e Estereótipos Raciais e Nacionais. *Arquivos da Universidade da Bahia, Faculdade de Filosofia*. Vol. II-1953. Salvador: S.A Artes Gráficas. p. 103-116.

_____. 1953b. Cultural e Biológico em Antropologia. *Arquivos da Universidade da Bahia, Faculdade de Filosofia*. Vol. II-1953. Salvador: S. A Artes Gráficas. p. 28-40.

_____. 1955. Comportamento verbal e efetivo para com os pretos na Bahia. *Arquivos da Universidade da Bahia, Faculdade de Filosofia*. Vol. IV-1955. Salvador: S. A Artes Gráficas. p. 47-58.

BORRES DE BARROS, F. 1820. *Bandeirantes e Sertanistas Baianos*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado.

BOURDIEU, Pierre & Passeron, Jean Claude. 1982. *A Reprodução* Elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

BRAUDEL, Fernand. 1969. *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva.

CARVALHO, M. Rosário G. de & MIRANDA, Julinha Coelho. 1991. "Arraiais Negros do Rio de Contas (Chpada Diamantina, Bahia) Relatório Parcial de Bolsa de Aperfeiçoamento do CNPq. Salvador: FFCH-UFBA. Digit. 70p.

_____. 1992. "Arraiais Negros do Rio de Contas" /Chapada Diamantina, Bahia). Relatório Final de Bolsa de Aperfeiçoamento do CNPq. Salvador. FFCH-UFBA. Digit. 55p.

GLUCKMAN, M. 1978. "The Kingdom f the Zulu of South Africa", M. Fortes & E.E.Evans-Pritchard (editors). *African Political Systems* London: Oxford University Press. p. 25-55.

_____. 1987. "Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna" Feldman-Bianco (org) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas — Métodos*. São Paulo: Global. p. 227-267.

HARRIS, Marvin. 1956. *Town and Country in Brazil*. Mew York: Columbia University Press.

KUPER, Adam. 1978. *Antropólogos e Antropologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

LEACH, E. 1996. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: EDUSP.

MARTUSCELLI, Carolina. 1950. Uma pesquisa sobre aceitação de grupos nacionais, "raciais" e regionais em São Paulo. *Boletim CXIX, Psicologia*, No. 3. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras.

MAIO, Marcos Chor. 1996. Thales de Azevedo: desaparece o último dos pioneiros dos antropólogos brasileiros de formação médica. Entrevista a Marcos C. Maio, apresentação de Josildeth Gomes Consorte. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*. Vol. III (1). Rio de Janeiro: Fiocruz. pp. 133-171.

_____. 1998. "O Projeto Unesco e a Agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50" XXII Encontro Anual da ANPOCS, GT Pensamento Social no Brasil. Digit, 26p.

RÊGO, Kleysson & Fernandez, Roberto. 2003. "Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Barra, Bananal e Riacho das Pedras" encaminhado à Sexta Câmara do Ministério Público Federal.

TAVARES, L.H. 2001. *História da Bahia*. São Paulo: UNESP: Salvador: EDUFBA.

THOMPSON, E.P. 1967. Iempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial. *Past and Present*, 28: 56-97.

WAGLEY, C, AZEVEDO, T & PINTO, L.A C. 1950. Uma Pesquisa sobre a Vida Social no Estado da Bahia. *Publicações do Museu do Estado* -No. 11. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde –Bahia. 22p..

WAGLEY, C. 1976. "Serendipity in Bahia, 1950 – 70" . *UNIVERSITAS*. Salvador: UFBA. P29-39.

Modernidade e Agência Afrodescendente

O “Negro no Rio de Janeiro” cinquenta anos depois

Osmundo de Araujo Pinho*

Rosana Heringer**

Introdução

Neste artigo, preparado originalmente como um conjunto de notas para discussão, apresentaremos em primeiro lugar uma interpretação sintética de nossa própria instituição, o Centro de Estudos Afro-Brasileiros (AFRO), de maneira tal que procure estabelecer através da leitura de sua história e de seu papel nos debates raciais um lugar institucional determinado como um nó na rede de coagulação e produção textual/política sobre as relações raciais no Brasil. Tal lugar é informado de maneira privilegiada por determinados desdobramentos do Projeto UNESCO no Rio de Janeiro, como veremos. Em segundo lugar, exporemos em linhas gerais nossa iniciativa institucional de pesquisa, chancelada sob a rubrica do Projeto “AfroRio Século XXI: Modernidade e Agência Anti-Racista e Afrodescendente no Rio de Janeiro”, através do qual intentamos recompor sob as novas condições da contemporaneidade um conjunto de questões originalmente presentes na obra de Luiz Aguiar de Costa Pinto, “O Negro no Rio de Janeiro”, no sentido de atualizar, num esforço associado ao desenvolvido atualmente na Bahia pelo Fábrica de Idéias — CEAO, o potencial crítico e as implicações

teóricas e sociologicamente engajadas da iniciativa fundante da UNESCO e do conjunto de pesquisadores que naquela ocasião levaram adiante a empreitada de pensar-se, de Pernambuco à São Paulo, a situação do negro e das relações raciais em contextos de modernização, transformação e exclusão social.

O AFRO

Construção de um campo comum para os debates raciais

Criado em 15 de março de 2002 o Centro de Estudos Afro-brasileiros — CEAB, da Universidade Candido Mendes — UCAM, é composto pela equipe e pelas atividades antes reunidas no Programa de Estudos Afro-brasileiros do CEAA — Centro de Estudos Afro-Asiáticos, configurando-se atualmente como um centro autônomo e independente, vinculado à Universidade Candido Mendes. Trata-se, portanto, da continuidade do projeto iniciado em 1973, absorvendo a experiência, a história, parte do acervo e da capacidade técnica e intelectual que tornaram o CEAA uma referência importante para todos aqueles interessados em conhecer e pesquisar sobre os afro-brasileiros. O CEAB, ou simplesmente AFRO, dedica-se ao estudo das relações raciais no Brasil, das desigualdades entre negros e brancos na sociedade brasileira nas mais diversas áreas, e desenvolve investigações sobre aspectos culturais da população negra brasileira. O CEAB desenvolve atividades diversas visando à capacitação e formação de novos pesquisadores e ativistas do movimento social. A perspectiva comparativa com outros países da diáspora africana orienta as ações e reflexões do Centro, sendo especialmente contemplada em nossos cursos e na revista Estudos Afro-Asiáticos, editada há mais de vinte anos.

O Programa de Estudos Afro-Brasileiros, depois o CEAB, tem sido responsável por várias atividades fundamentais para o aprofundamento das informações e análises disponíveis sobre o negro no Brasil. Entre estas podemos citar as seguintes:

- Concurso de Dotações para a Pesquisa sobre o Negro no Brasil.
- Ciclo de Debates Atualidade Negra - um panorama das relações raciais no Brasil
- Projeto de catalogação da produção acadêmica sobre escravidão

e relações raciais de 1970 a 1990, que resultou na publicação do cadastro “Escravidão e Relações Raciais no Brasil - Cadastro da Produção Intelectual (1970-1990)”.

- Seminário Internacional sobre Racismo e Relações Raciais nos Países da Diáspora Africana (1992).

- *Clipping* Questões de Raça, Boletim Estatístico Os Números da Cor.

- Pesquisa “O negro na Polícia Militar fluminense: ascensão social e relações raciais dentro de uma das principais empregadoras do Estado do Rio de Janeiro.

- Pesquisa “Raça e educação no ensino superior no Rio de Janeiro.

- Fábrica de Idéias: Curso Avançado sobre Relações Raciais e Cultura Negra (atualmente realizado no CEAQ/UFBA).

- Fórum Nacional “Iniciativas Negras — Trocando Experiências”, completando em 2004 sua quarta edição como um dos mais importantes espaços de discussão e formação para ativistas do movimento negro, do movimento de mulheres negras e de outros movimentos sociais.

- Projeto “Homem com h: Articulando Subalternidades Masculinas”, com apoio do programa GRAL (Gênero Reprodução Ação Liderança) da Fundação Carlos Chagas John D. and Catherine T. MacArthur Foundation.

- Pesquisa “Monitoramento de Políticas de Ação Afirmativa”.

Como instituição de pesquisa, disseminação de informação e capacitação de novos pesquisadores e de lideranças do movimento social (em particular do movimento negro), o AFRO tem procurado construir um campo comum e diversificado de debates sobre relações raciais e políticas anti-discriminatórias no Brasil. Nosso objetivo é produzir intervenções estratégicas neste campo através da produção de informações e análises relevantes para subsidiar as discussões e propostas em curso, além de oferecer nossa capacidade crítica para monitorar as políticas que vêm sendo implementadas, de modo a que possamos consolidar interfaces dinâmicas de reflexão e ação esclarecida, consolidando nossa vocação de intermediário privilegiado entre a universidade e o ativismo social. Da mesma forma atuamos diretamente em atividades de capacitação de lideranças e de futuros pesquisadores vinculados ao tema das relações raciais e cultura negra no Brasil.

As linhas gerais de nossa vocação institucional têm se definido ao longo de nossa história, *pari passu* aos desenvolvimentos recentes dos estudos sociológicos sobre relações raciais no Brasil. O contexto político de surgimento do Centro, ligado as iniciativas de intercâmbio terceiro-mundista e a emergência de sujeito políticos “coloniais-raciais” no Brasil e no mundo, desenhou um cenário favorável à inter-relação crítica entre a produção acadêmica de conhecimento e as políticas de representação afrodescendente no Brasil (Segura-Ramírez, 2000). Por outro lado, o papel de determinados atores relevantes para a nossa consolidação representou a institucionalização de determinadas perspectivas teórico-metodológicas que vem se decantando desde já há algum tempo. Agora, graças à iniciativa de remontarmos à obra de Costa Pinto podemos talvez recompor os fios dessa trajetória.

Convém ter em mente os pontos que nos unem na história, e na história das idéias, às pesquisas da UNESCO, notadamente no que se refere a sua inflexão sociológica e à crítica realizada naquele momento aos estudos “culturalistas”, preocupados com aspectos anedóticos ou pitorescos relacionados ao negro, e que na verdade buscavam constituí-lo como objeto legítimo. É nesta emaranhada raiz crítica, na qual se confundem e confrontam as vozes diversas de Alberto Guerreiro Ramos e Luiz Aguiar de Costa Pinto, entre outros, que se inaugura a virada sociológica nos estudos de relações raciais cariocas, virada depois consolidada e complexificada pelo trabalho de Carlos Hasenbalg, diretor do Centro de Estudos Afro-Asiáticos entre 1986 a 1996.

Ora, sabemos que foi Guerreiro Ramos quem, com relativa antecipação, advogou que a emancipação da sociologia brasileira da alienação patológica ilustrada na sociologia do negro passaria pela ruptura de um pressuposto universalizante interior ao discurso acadêmico brasileiro. Essa universalização não passaria, na verdade, de uma imitação de pontos de vista e valores transplantados dos centros de dominação mundial por isso mesmo carregados dos desvios que sua origem representa, seriam expressões do colonialismo, conceitos elaborados para compreender e submeter o mundo e a realidade segundo os interesses e perspectivas próprios dos contextos sociais onde foram forjados. De seu ponto de vista a identidade negra deveria ser construída como um instrumento

de modernização e de emancipação política e social que passaria pela “assimilação” do negro à civilização nacional, esta seria a verdadeira construção de uma identidade nacional, até o momento presa da “patologia social do branco brasileiro” que insiste em negar suas origens e em identificar-se com valores europeus artificialmente transportados para o Brasil. A reforma das identidades negras, e a conseqüente luta anti-racista, passaria também pela superação “clínica” dos complexos raciais de negros e brancos, por isso seu interesse no teatro e em aspectos psicossociais, depois ridicularizado por Costa Pinto como “*passes de terapêutica catártica*” (Cf. Motta-Maués, 1999). Uma sociologia compreensiva do negro brasileiro passaria pela colocação das questões ligadas a sua integração e seu papel na constituição da identidade brasileira, estes aspectos aparecem associados na obra de Ramos à afirmação da identidade negra, o “mito da negritude”, considerado por Costa Pinto como um “racismo as avessas” (Maio, 1996;1999; Motta-Maués, 1999).

Ramos entrou em polêmica acirrada com Costa Pinto após a publicação de “O Negro no Rio de Janeiro”, neste livro Costa Pinto teria estudado e criticado duramente o TEN do qual Ramos fazia parte, além do mais teria transformado o intelectual em “objeto de estudos. Pinto ataca a idéia de negritude tão cara ao TEN, que como sabemos foi o introdutor da problemática da identidade, ainda que de modo vacilante, na política afrodescendente no Brasil. Para Costa Pinto, o mito prestar-se-ia apenas a uma elite negra que não conseguiria encontrar acomodação em meio à elite branca e nem se sentiria à vontade diante dos negros comuns, precisando inventar um mito de identidade para si.

Estas contradições entre a formação de uma perspectiva crítica para a sociologia do negro, oscilante entre uma posicionalidade eminentemente acadêmica e o pensamento engajado, parecem restar solitárias, ou ao menos marginalizadas, no panorama da formação e institucionalização das ciências sociais brasileiras. Nem os aspectos sociológicos da produção de conhecimento e do acesso a postos privilegiados de interpretação social, nem os aspectos mais propriamente teóricos, colocados em jogo nesta polêmica, parecem ter sido considerados para muito além da situação anedótica envolvendo os dois intelectuais baianos no Rio de Janeiro. A partir dessa situação algo exemplar poderíamos dizer, deste modo,

que a exclusão do negro dos quadros acadêmicos, assim como certa presunção de “isenção racial” na formação do campo, caminham lado a lado com a inclusão do negro como objeto de estudo, ambas as dimensões implicam, na verdade, em manter-se silenciada esta exclusão que não se coloca como um problema para a historiografia das ciências sociais no Brasil, o que dá bem o tom da presente subalternização do negro na sociedade e na universidade. Ora, é na contramão dessa tendência que o AFRO tem procurado se colocar.

Um trabalho recente ainda inédito mostra como as tensões entre o ativismo negro e os pesquisadores em relações raciais foram constitutivas de um “sub-campo” importante e específico e notadamente de sua institucionalização. A reconstituição da história do Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Candido Mendes, ou melhor, dizendo, de sua revista, que é objeto deste trabalho, permitiu ao seu autor mostrar como disputas por representação legítima, postos institucionais e paradigmas intelectuais configuraram uma verdadeira batalha em torno dos estudos sobre o negro no Rio de Janeiro. Neste momento, o chamado paradigma Hasenbalg - de Carlos Hasenbalg, o autor da obra (1979) que redirecionou os estudos sobre o negro no Brasil nos anos 70 ao fazer uma crítica da obra de Fernandes e ao demonstrar a persistência do racismo como fator de reprodução do capitalismo — converteu-se em dominante ao mesmo tempo que um padrão de cientificidade profissional se estabelecia neste centro (Segura-Ramírez, 2000). Neste caso, também as trocas de acusações, maledicências e ressentimentos são abundantes da parte de militantes negros que tiveram participação ativa na história do Centro - que teve por sua vez lugar de destaque na própria história do moderno movimento negro carioca e brasileiro — e que acusam a Fundação Ford e Hasenbalg de terem expurgado os ativistas da instituição, em favor de uma equipe de pesquisadores formada por jovens estudantes negros, comprometidos com o padrão científico de atuação acadêmica (Hanchard, 1994). De modo que, ainda que subdimensionadas estas tensões — entre o movimento negro e a pesquisa sobre o negro — retornam e é de espantar-se que não retornem mais e com maior vigor, dado o que sabemos sobre o quadro das relações raciais no Brasil. Só mesmo a profunda penúria material em que nos afunda-

mos e o intenso trabalho ideológico e institucional votado à anulação do ator negro pode explicar a *pax universalis* reinante na universidade brasileira e em seus modelos teóricos.

Podemos ouvir ecos destas tensões em diversos quadrantes. Abdias do Nascimento, por exemplo, participa há décadas dos debates e críticas recíprocas entre a “militância” e a “academia”, como até hoje se referem os ativistas negros para nomear estes campos, ao mesmo tempo tão próximos, tão diferentes e tão antagonizados. É bem resistente uma atitude desconfiada e crítica de parte de ativistas negros com relação à universidade e a produção intelectual universitária sobre o negro. Luiza Bairos, destacada ativista negra gaúcha radicada desde 1979 em Salvador, também tem construído um trabalho de pesquisa sociológica. Lembrando de seu ingresso na pós-graduação da Universidade Federal da Bahia comenta: *“Eu cheguei aqui (em Salvador) em 1979, só fui entrar no mestrado em 1982, três anos depois. Numa época inclusive, para quem era militante do movimento, fazer um curso de mestrado era uma alienação, um sinal de alienação absoluta. Eu me lembro que na época em que eu tava fazendo seleção para o mestrado coincidiu que uma das provas que teria caía naquela semana do 20 de novembro. Tipo ia ser 19 de novembro, alguma coisa assim. Isso significava que eu não poderia participar das atividades do 20 de novembro por conta do fato de eu ter que estudar, entendeu? E aquilo era visto como um absurdo. Como que uma pessoa deixa de participar das atividades do 20 de novembro para fazer essa coisa branca e burguesa que é um curso de mestrado?”* (depoimento de Luiza Bairos a Osmundo Pinho, 04/02/2000; cf. Pinho, 2003).

Se a polêmica sobre Ramos foi em certo sentido esquecida pela historiografia das ciências sociais — com óbvias e muito louváveis exceções — parece estar viva entre os ativistas como a lembrança difusa de uma traição acadêmica aos interesses de representação do negro. Só muito recentemente estas desconfianças têm sido suspensas como o depoimento de Luiza indica. Temos a convicção que o enfretamento dessas tensões é algo inevitável e desejável, representando, porventura, a possibilidade de maior abertura crítica, criatividade e um compromisso político e epistemológico há muito reclamado pelos desenvolvimentos da história das relações raciais no Brasil. É no espaço aberto por essa

convicção que se insere o nosso projeto “AfroRio Século XXI”, proposto como uma visita atualizada aos aspectos que nos parecem mais relevantes do empreendimento intelectual do projeto UNESCO no Rio de Janeiro, consubstanciado no livro de Costa Pinto.

AfroRio Século XXI

Modernidade e Agência Afrodescendente

No projeto de pesquisa apoiado pelo CNPq “Modernidade e Agência Afrodescendente na Região Metropolitana do Rio de Janeiro” retomaremos de modo ampliado, e incorporando o debate intelectual e político contemporâneo, um conjunto de questões que foram exemplarmente colocadas por Luis Aguiar de Costa Pinto em 1953 no seu “O Negro no Rio de Janeiro: Relações Raciais numa Sociedade em Mudança”. Este livro, resultado de pesquisa realizada no âmbito do Projeto UNESCO representa assim como os demais resultados do Projeto, na Bahia, em São Paulo e em Pernambuco, um marco no desenvolvimento das ciências sociais brasileiras, assim como colocou no centro do debate sobre modernização e democracia os aspectos complexos e contraditórios da problemática racial brasileira, que passados cinquenta da realização do projeto permanecem a “esfinge do presente”, desafiando a inteligência e ação corajosa de intelectuais e atores sociais diversos envolvidos neste campo. Além dos avanços metodológicos e do incremento à profissionalização das ciências sociais no Brasil o Projeto UNESCO, assim como o trabalho de Costa Pinto, definiu alguns resultados que acabaram influenciando toda a sociologia das reações raciais subsequente (Maio, 1999a; 1999b; Costa Pinto, 1998[1953]; Azevedo, 1996[1955]; Bastide & Fernandes, 1971; Peixoto, 2000; Ramos, 1995). Dentre estes resultados elencamos aquele que será o eixo orientador desta proposta: 1) a relação entre modernização e relações raciais, em três aspectos básicos: i) a relação entre industrialização, modernização e cultura tradicional negra; ii) o negro(a) como agente da modernização em um contexto de racismo e pobreza; iii) a superação do racismo e desenvolvimento nacional. Estas questões colocadas por Costa Pinto a partir de sólido debate intelectual e extensa pesquisa empírica, fortemente

influenciada pela escola de Chicago e determinada leitura do marxismo, reclama uma atualização integrada e compreensiva para este nosso momento histórico atual, marcado tanto por transformações no campo das relações raciais, assim como em outros aspectos da vida social, o que talvez aponte para uma nova etapa da modernização no Brasil (e em especial na Região Metropolitana do Rio de Janeiro) e que represente, porventura, maior democratização e alterações qualitativas nos padrões tradicionais de reprodução social, marcados por assimetrias e desigualdades (Souza, 2000; Câmara dos Deputados, 2000; Costa, 2002; Domingues, 1999; Guimarães, 2002; Hasenbalg & Silva, 1999; Maggie & Rezende, 2002; Schwarcz, 1999).

A fim de preservarmos o escopo e a densidade da pesquisa pioneira de Costa Pinto, adaptando-os situação e à agenda acadêmica presente dimensionamos nossa pesquisa em quatro eixos fundamentais que procurarão recompor de modo descritivo e analítico a situação contemporânea das relações raciais na Região Metropolitana do Rio de Janeiro no alvorecer do século XXI. **1) Crítica Histórica:** Neste eixo evidenciaremos lacunas e imprecisões no levantamento e diagnóstico das organizações negras que Costa Pinto pretendeu representar como “de novo tipo”, já possuímos nesse sentido evidências suficientes que algo ficou de fora em sua análise: o que exatamente, como e porque é o que veremos; **2) Anti-Racismo, Desenvolvimento e Desigualdade:** Neste eixo realizaremos um levantamento e avaliação de políticas de ação afirmativa levadas a efeito na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, quer sejam conduzidas por organizações negras, populares ou instâncias governamentais, área em que já temos alguma experiência (Heringer, 1996; 2000). Como pano de fundo atualizaremos de modo compreensivo os dados locais já disponíveis sobre desigualdades raciais; **3) Modernidade e Cultura Negra (Mapa Afro-Cultural):** Neste eixo propomos um levantamento exaustivo das organizações culturais que tem a identidade negra/questão racial como um dos eixos da ação interrogando de que maneira a ação destes grupos interfere na construção de identidades sociais afrodescendentes e de uma “cidadania cultural” diferenciada (Arantes, 1999; Cunha, 1998), a pesquisa construirá um tipologia destas organizações; **4) Gênero, Sexualidade e Relações Raciais na**

Periferia: Neste eixo propomos pesquisa etnográfica em profundidade em determinada comunidade popular na Região Metropolitana do Rio de Janeiro na qual investigaremos as articulações entre performances juvenis de sexualidade, gênero e raça num contexto de privação material relativa e “modernização seletiva”.

Nossos objetivos seriam: traçar um perfil demográfico exaustivo da população negra (preta e parda) na cidade do Rio de Janeiro em relação à população branca e à uma série histórica a partir de dados já disponíveis; analisar a evolução, em termos de indicadores sociais, deste perfil demográfico, interpretar esta evolução e correlacioná-la as transformações pelas quais passou e têm passado o país; Identificar e interpretar a constituição e o significado da ação de agentes sociais relevantes no campo das relações de raça e da luta anti-racista, inclusive aqueles envolvidos em programas de ação afirmativa, assim como produzir um “mapa” das iniciativas e organizações culturais negras ou com temática racial; realizar a revisão crítica, teórica e empírica dos resultados da pesquisa que resultou no livro “O Negro no Rio de Janeiro: Relações Raciais numa Sociedade em Mudança”, de modo a permitir a incorporação qualificada da contribuição de Costa Pinto à sociologia das relações raciais no Rio de Janeiro e uma comparação entre os anos 50 de século passado e o momento presente; descrever em profundidade uma situação etnográfica como um “caso-teste” para as articulações concretas e multi-mediadas entre performances e discursos de raça e gênero numa situação “limite” caracterizada pela periferalização e pobreza, de modo a que questões colocadas em nível geral ganhem concretude e densidade particulares.

Estimamos que o desenvolvimento do projeto possa através de seus resultados esperados:

1) contribuir para a formação de um corpos qualificado de pesquisadores na área de relações raciais, assim como preparar profissionais e pesquisadores aptos a atuação em pesquisa, docência ou no campo da intervenção social qualificada, em especial esperamos colaborar para a qualificação de profissionais negros;

2) Tornar acessível a um público especializado, particularmente, e ao grande público, de um modo em geral, informações atualizadas — e interpretações e análises respectivas — sobre i) o estado atual das rela-

ções raciais na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, ii) as iniciativas de combate ao racismo e à desigualdade racial e iii) as formas de organização negras e populares com temática racial;

3) Oferecer uma avaliação substantiva e crítica das iniciativas de combate à desigualdade, notadamente as políticas de ação afirmativa;

4) Contribuir para o debate acadêmico sobre as relações raciais no Brasil, em especial em suas relações com a discussão sobre modernização e democratização da sociedade brasileira.

Nesse sentido, acreditamos que a iniciativa configurada se apresenta como duplamente relevante; primeiro relativamente à contribuição que possa dar para o desenvolvimento da compreensão sobre as relações raciais brasileiras no que se refere à articulação dos debates presentes no campo das relações raciais com outros campos temáticos, nomeadamente o debate sobre: i) agência, subjetividades e modernidade; ii) performances de gênero e sexualidade; iii) cidadania, democracia e desenvolvimento; assim como deverá produzir um conjunto de informações relevantes sobre o “mundo negro” no Rio de Janeiro num empreendimento inédito em sua amplitude e diversificação. Em segundo lugar, esta proposta ganha relevância na medida em que pretende contribuir decisivamente para que os atores sociais em presença tenham a sua disposição informações e análises acuradas sobre a problemática que focalizamos, nesse sentido o projeto deverá contribuir decisivamente para formação de uma consciência crítica e informada sobre a situação racial na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, subsidiando a ação transformadora que nessa área há muito tempo se faz urgente (Domingues, 1999; Giddens, 1989; Sansone, 2002).

Notas

* Doutor em Ciências Sociais pela UNICAMP. Diretor do Centro Estudos Afro-Brasileiros da UCAM.

** Doutora em Sociologia pelo IUPERJ. Pesquisadora Associada do Centro de Estudos Afro-Brasileiros da UCAM Coordenadora Geral de Programas da Action Aid Brasil.

Bibliografia

ARANTES, Antonio A. Desigualdad y Diferencia. Cultura y ciudadanía en tiempos de globalización. In . ____ . BAYARDO, R. Y LACARRIEU, M. (Orgs.) *La Dinámica Global/Local. Cultura e Comunicación: nuevos desafíos*. Buenos Aires. Ediciones CICCUS La Crujía 1999. pp. 145-170.

AZEVEDO, Thales. *As Elites de Cor numa Cidade Brasileira. Um Estudo de Ascensão Social & Classes Sociais e Grupos de Prestígio*. Salvador. Empresa Gráfica da Bahia. EDUFBA. 2ª Edição. (1955) 1996.

BASTIDE, R & FERNANDES, F. *Branços e Negros em São Paulo*. São Paulo. Companhia Editora Nacional. 1971.

CAMÂRA DOS DEPUTADOS. *Seminário Relações Raciais e Desigualdades Econômicas*. Brasília. Câmara dos Deputados. 2000.

COSTA, Sérgio. A Construção Sociológica da Raça no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*. Ano 24, jan-abril 2002. Número 01 (especial). Pp. 35-62.

COSTA PINTO, Luís A . *O Negro no Rio de Janeiro: Relações de Raças numa Sociedade em Mudança*. 2ª. edição. Rio de Janeiro. Editora UFRJ, 1998.

CUNHA, Olivia Ma. Gomes da. Black Movents and the “Politics of Identity” in Brazil. In. ALVAREZ, S. , DAGNINO, E., ESCOBAR, A . (Eds.). *Culture of Politics Politics of Culture. Re-envisioning Latin American Social Movements*. WestView Press. 1998. pp. 220-251.

DOMINGUES, José Maurício. Desenvolvimento, Modernidade e Subjetividade. In . ____ .MAIO, M. C. & BÔAS, G. V. (Org.) *Ideais de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaios sobre Luiz Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre. Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 1999. pp 71-86.

FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. 2 volumes. São Paulo. Editora Ática. 1978.

GIDDENS, Anthony. *A Constituição da Sociedade*. São Paulo. Martins Fontes. 1989.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro. Modernidade e Dupla Consciência*. São Paulo. UCAM/Editora 34. 2001.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo. Editora 34. 2002.

HANCHARD, Michael. Orpheus and Power. The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988. Princeton. Princeton University Press. 1994

HASENBALG. Carlos. *Discriminações e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro. Edições Graal. 1979

HASENBALG , Carlos & SILVA, Nelson do Valle. Notes on Racial and Political Inequality in Brazil. In . ____ . HANCHARD, Michael. *Racial Politics in Contemporary Brazil*. Durham and London. Duke University Press. 1999. Pp. 154-178.

HERINGER, Rosana. A Agenda Anti-Racista das ONGs Brasileiras nos anos 90. In. _____. GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo & HUNTLEY, Lynn. (Orgs.) *Tirando a Máscara. Ensaios sobre o Racismo no Brasil*. São Paulo. Paz e Terra/SEF. 2000. Pp. 343-358.

HERINGER, Rosana. Mapeamento de Ações e Discursos de Combate às Desigualdades Raciais no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*. Ano 23, no. 2, 20001. Pp. 291-334.

MAIO, Marcos Chor. A Questão Racial no Pensamento de Guerreiro Ramos. In.

MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura. (Orgs.). *Raça. Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro. Editora Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil. 1996. Pp. 179-194.

MAIO, Marcos Chor. O Diálogo entre Arthur Ramos e Costa Pinto: Dos Estudos Afro-Brasileiros à “Sociologização da Antropologia”. In. MAIO, Marcos Chor & BÔAS, Glaucia Villas (Orgs.). *Ideais de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaios sobre Luiz Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre. Editora da Universidade. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 1999. Pp. 203-222.

MAIO, Marcos Chor. O Projeto UNESCO e a Agenda das Ciências Sociais no Brasil dos Anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, no. 41, outubro de 1999. Pp. 141-158.

MAGGIE, Yvone & REZENDE, Claudia Barcellos. (Orgs.) *Raça como Retórica. A Construção da Diferença*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2002.

MOTTA-MAUÊS, Maria Angélica. Quem somos nós? anotações para um diálogo que não houve: Costa Pinto e militância negra dos anos 50. In. MAIO, Marcos Chor & BÔAS, Glaucia Villas (Orgs.). *Ideais de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaios sobre Luiz Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre. Editora da Universidade. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 1999. Pp 161-182.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. *Diálogos Brasileiros. Uma análise da obra de Roger Bastide*. Edusp/FAPESP. São Paulo. 2000.

PINHO, Osmundo S. de Araujo. *O “Mundo Negro”: Sócio-Antropologia da Reafricanização em Salvador*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. UNICAMP. 2003.

RAMOS, Guerreiro Alberto. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Editora UFRJ. Rio de Janeiro. 1995.

SANSONE, Livio. Não-Trabalho, Consumo e Identidade: Uma Comparação entre Rio e Salvador. IN. _____. MAGGIE, Yvone e REZENDE, Claudia Barcellos. *Raça como Retórica. A construção da diferença*. Rio de Janeiro Civilização Brasileira. 2002. Pp. 155-184.

SCHWARCZ, Lília M. Questão Racial e Etnicidade. In _____. MICELI, S. (Org.). *O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995). Antropologia*. São Paulo. Editora Sumaré/ANPOCS. 1999. Pp. 267-326.

SEGURA-RAMÍREZ, Héctor Fernando. *Revista Estudos Afro-Asiáticos (1978-1997) e Relações Raciais no Brasil. Elementos para o estudo do sub-campo acadêmico das*

relações raciais no Brasil. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia Social. UNICAMP. Campinas. 2000.

SOUZA, Jessé. *A Modernização Seletiva. Uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília. Editora UnB. 2000.

Desigualdades duráveis, relações raciais e modernidades no Recôncavo

O caso de S. Francisco do Conde

Livio Sansone*

É determinante buscar desvendar o funcionamento daquela que podemos chamar de ‘cultura das desigualdades’, sem a qual desigualdades extremas não poderiam funcionar de forma durável: a forma pela qual as diferentes camadas sociais olham uma para outra, comentam e justificam ou aceitam, de alguma forma, as diferenças socio-culturais e as desigualdades. Igualmente importante é entender como esta cultura muda — se muda — devido a, ou em relação com, o contexto das oportunidades e da economia, e como esta cultura é transportada de uma geração para a próxima. Uma pesquisa que tenta entender como se cria e mantém no tempo o habitus da distância social necessita de uma perspectiva longitudinal.

Neste trabalho pretendo contextualizar uma pesquisa, já em andamento desde meado de 2003, que, a partir de outubro de 2005 entra numa nova fase ¹. A pesquisa deverá contribuir para a compreensão da forma pela qual a mobilidade social e as desigualdades, sobretudo aquelas que podemos definir como extremas e duráveis, estão sendo percebidas em gerações diferentes, de pais e de filhos (estes, na faixa etária de 15

a 30 anos). Seu foco analítico principal reside no estudo da mudança geracional: a transferência de desigualdades de uma geração para outra e os efeitos da ascensão social entre alguns e da miragem da mesma entre os demais, assim como o processo pelo qual este conjunto cria os limites dentro dos quais são construídas noções de cidadania, expectativas com relação ao mundo do trabalho e novas identidades sociais e raciais. Neste último caso, trata-se de entender como quando e porque as pessoas começam a se dizer negros.

Escolhemos uma região que apresenta aspectos específicos embora esteja historicamente associada à trajetória de duas importantes mercadorias globais — o açúcar, desde 1550, e o petróleo, desde 1950. O foco são duas gerações: aquela, em sua maioria empregada no mundo do açúcar, que foi atingida direta ou indiretamente pela chegada na região da companhia petrolífera de estado (antigamente Companhia Nacional do Petróleo e agora Petrobrás) já no começo dos anos de 1950, hoje constando de aposentados (e pensionistas); e os filhos deles, hoje entre 15 e 35 anos de idade. Com isso, será possível reconstruir, na base de relatos e documentos, cerca de 50 anos de história destas famílias.

Este trabalho segue as pegadas do grande projeto de pesquisa da UNESCO (Maio 1999) que, em colaboração com a Columbia University e a nascente Universidade Federal da Bahia, a partir dos primeiros anos 50, escolheu na Bahia cinco contextos sociais para estudo das relações raciais e, mais em geral, da mudança social: as ‘elites de cor’ na cidade de Salvador e mais quatro comunidades no interior do Estado da Bahia, naqueles anos então ainda definidas como rurais. Eram comunidades que representariam as diferentes regiões geográficas e sociais da Bahia assim como graus diferentes de ‘desenvolvimento’ ou ‘atraso’. Tratava-se, de fato, de pesquisar como e até que ponto a Bahia — ou as regiões deste Estado melhor conectadas com sua capital, Salvador — estava mudando (Wagley, de Azevedo e Costa Pinto 1950; Wagley ed. 1963; Wagley e Roxo 1970; Hutchinson 1957; de Azevedo Brandão ed. 1998).

Assim, com o propósito de reavaliar este grande projeto da UNESCO, a pesquisa aqui apresentada foi desenvolvida no Município de S. Francisco do Conde (SFC), a 70 km de rodovia de Salvador. Ela pretende medir o impacto da transição de uma economia simbolizada

pelo açúcar para outra simbolizada pelo petróleo — ambos os produtos característicos de economias e rede ‘globais’. Trata-se esta de uma das comunidades pesquisadas pelo projeto e que naqueles anos foi escolhida por constar de um núcleo ‘atrasado’ — por estar numa situação de pouquíssimo crescimento econômico, pouco aumento da população se comparado com outras cidades do Recôncavo, mais perto de Salvador e mais beneficiadas pelas contratações resultado das instalações da Petrobrás, como era o caso da parte do Município limítrofe ao Município de Candeias — assim como de uma parte ‘avançada’ — notadamente a grande vila operária e os poços petrolíferos em torno da Usina Dão João (Braga 1970; Brandão 1998; Câmara 1978; Castro 1971; Pedreira s/a; Espírito Santo 1998, Souza 1976; Souza 1971; Tourinho 1982).

A questão mais geral levantada pela pesquisa é como a transição do açúcar para o petróleo, como fonte principal de riqueza direta ou indireta, afeta as expectativas, narrativas e práticas em torno das desigualdades, assim como do processo de redefinição identitária, da relação das jovens gerações com o trabalho, o lazer, o consumo e a sexualidade. Pretendemos pesquisar a percepção das desigualdades, extremas e duráveis, resultado desta importante transição econômica e de novas demandas de cidadania, estimuladas pela combinação entre aumento da escolaridade se comparado com a geração anterior, complemento da fase da democratização, crescente exposição à globalização (das idéias, expectativas, mercadorias e mercados) e mudanças nas relações de classe, raciais e de gênero. Postulamos que o mundo do açúcar criou estruturas sociais, extremamente desiguais, mas também modernas, que se mostraram bastante capazes de continuar funcionando mesmo quando o açúcar deixou de ser central na economia local.

Num âmbito mais geral a presente pesquisa visa medir como mudaram as relações sociais, sobretudo as relações raciais, em SFC nas últimas décadas. É preciso entender como se articulam novos discursos e práticas em torno do ser negro e do ser branco, e como mudam os ícones deste processo, colocando as relações raciais e o processo identitário entre os negros num conjunto mais amplo, cujos fatores principais são: a crise de trabalho; mudança radicais nas relações de gênero — menos filhos, famílias mais curta, amor romântico se populariza; a invenção do

ser jovem; o aprofundamento da globalização das expectativas de consumo — até há uma década a relação com a economia global era pelas redes do açúcar e do petróleo, hoje esta conexão se dá, sobremaneira, pelo consumo. Logo, interessa examinar como dentro deste contexto de grandes novidades em termos de trabalho e exposição a fluxos de culturas e mercadorias que ‘vem de fora’, mudam práticas e discursos em torno do consumo, da festa (S. João, Carnaval, samba de roda, reggae e, de alguma forma, candomblé) e do corpo (cuidado do corpo, noções de beleza, sexualidade) ².

Interessa analisar ainda como diferentes grupos da população estão reagindo frente à crescente exposição a mercadorias, valores e idéias “que vem de fora”, algo possibilitado pelo fato da cidade estar se inserindo em redes mais amplas; é preciso entender como esta crescente abundância de referências contribui para rearticulação de identidades e sentidos coletivos em torno de noções como comunidade, cor ou “raça”, gênero e sexualidade (a cesta dos parceiros, o homem ideal etc.), o se sentir jovem, a posição social (entendida como uma combinação de renda e lugar no mercado de trabalho). É neste contexto, feito de redes e fontes mais complexas assim como de horizontes geograficamente mais amplos, que podemos chamar de *habitus*, que os moradores tentam rearticular e reorganizar suas estratégias de sobrevivência ³.

No coração do mundo do açúcar

O Município de S. Francisco do Conde e seu imediato redor (partes dos Municípios de Santo Amaro e de Candeias), forma parte do Recôncavo baiano, uma região que teve um papel central em toda a história da escravidão e do açúcar, que hoje podemos chamar de *rurban*, por ter sempre tido uma relação muito intensa em termos de capitais e força de trabalho com a cidade de Salvador e por estar se constituindo em um novo cinturão, densamente povoado, em torno da região Metropolitana de Salvador (Costa Pinto 1958; Barickman 1998; Schwarz 1995). O Recôncavo teve e ainda tem, ademais, um papel central na construção das expressões afro-baianas na cidade de Salvador: atuando como um tipo de retaguarda cultural, o lugar de onde provém as tradi-

ções do samba de roda, a culinária afro-baiana e boa parte do artesanato comumente tido como (afro-)baiano.

Um motivo adicional de interesse por essa região se deve à sua especificidade para uma pesquisa centrada nas desigualdades. O Município onde se realiza a pesquisa goza de um alto índice de repasse do ICMS (imposto repassado para a caixa do Município, derivado da refinação do petróleo). Este repasse o torna o segundo ou terceiro município do Estado em renda per-capita. Esta riqueza relativa, porém, anda *pari passu* com um dos mais altos índices de desigualdades da Bahia e com um baixo IDH (Índice de Desenvolvimento Humano). Se o IDH municipal cresceu de 0.622 in 1990 para 0.714 em 2000, o IDH da renda no Município que era 0.544 in 1990 cresceu somente até 0.589 in 2000 (fonte: lista do IDH Municipal, www.ibge.gov.br). Em 2000 o IDH de longevidade continua baixo em SFC: 0.689. Somente o IDH com relação à educação aumentou muito no Município de 1990 a 2000: de 0.728 a 0.863. Podemos dizer que SFC se caracteriza no Nordeste por mostrar uma renda relativamente alta, um longevidade baixa (devido à pobre saúde da população) e um nível educacional relativamente alto e crescente (devido aos esforços por parte do governo federal, mas sobretudo estadual, de aumentar o número de matrículas no ensino básico — isso, em si, obviamente não significa um aumento da qualidade e da quantidade da formação educacional em geral).

São Francisco do Conde, nos anos 50, era uma cidade completamente centrada na economia açucareira, altamente segmentada entre grupos populacionais associados a classes sociais que eram também grupos de status e quase estamentos. A elite local era restrita e quase que inteiramente branca. Como em outras áreas da Bahia (Harris 1958), existia uma forte correlação entre cor, tipo de trabalho, lugar de moradia e tipo de arranjo familiar. Mesmo entre os negros havia uma segmentação interna bastante acentuada, baseada no tipo de trabalho (assim carregar lenha era tida como as atividades com menos prestígio) e na rua de residência. A cor formava grupos definidos em termos de ‘raça social’, como dizia Charles Wagley — era a posição social, definida em termos de posse de capital econômico, social e cultural — que, em associação com o fenótipo, definia a ‘cor’ da pessoa — e os grupos de cor se consti-

tuíam em ‘raças sociais’. Os espaços de lazer refletiam devidamente esta rígida segmentação da população. O Carnaval ainda nada mais era que as festas, em clubes fechados, da elite — que por meio disso criava um elo social e simbólico com a vida cultural soteropolitana. A festa do povo era celebrada durante e graças as festividades em torno do São João e do Natal. Salvador, embora relativamente perto em termos geográfico, era longe, sendo o transporte sobretudo por barco. Do ponto de vista econômico, a não ser pela trocas econômicas e financeiras em torno da indústria açucareira, SFC vivia uma vida bastante independente — a população se nutrindo de comida produzida localmente ou nos arredores. Querendo uma definição de fácil efeito, podemos dizer que SFC, naqueles anos, era um sociedade sobretudo local, com elos com os mundos de fora, mantidos somente por uma pequena parcela da população, a elite, que segundo Hutchinson nada mais significava do que um ou dois por cento do total da população, que tinha ramificações sociais e familiares que chegavam até Salvador. Era sobretudo o açúcar que permitia e possibilitava a criação de redes translocais a partir de SFC.

Cinquenta anos depois nos deparamos com uma SFC radicalmente mudada. Segundo os dados do Censo SFC tinha cerca de 11.000 habitantes em 1950 e 26.250 em 2000. Deles os brancos eram cerca de 9 % em 1950 e 8 % em 2000.

A instalação de diferentes atividades ligadas à Petrobrás (sobretudo, poços e refinarias), a partir dos anos logo depois o estudo de comunidade realizado por Hutchinson e outros doutorandos norte-americanos (Margolis 1975), tem forçado uma profunda transformação do tipo de relação laborais, impondo um novo tipo de trato inspirados por relações contratuais e introduzindo direitos trabalhistas para uma parcela importante da população que até então tinha ficado à mercê da elite açucareira — ainda que o ser ‘petroleiro’ se configurou muito mais como um mito de que como realidade para a grande maioria dos empregáveis que acabaram se encontrando desamparados (desempregados pelo mundo do açúcar e abandonados ou simplesmente esquecidos pelo mundo do petróleo) (Oliveira 1996). Mesmo que empregando de forma direta relativamente poucos homens (o açúcar, afinal, empregava, direta ou indiretamente, bastantes mulheres, a Petrobrás contrata, por definição, somente homens).

A migração para Salvador ou outras cidades do Sudeste dos integrantes das famílias da elite foi aumentando conjuntamente com o surgimento de uma nova elite política local, cujo crescimento está associado ao crescimento da máquina burocrática municipal. Já a partir dos anos de 1980 a prefeitura se torna a mais importante empregadora — as atividades ligadas à extração do petróleo têm significado a mais importante arrecadação para os caixas do município. Enquanto aumenta, e se mantém constantemente alta, a renda originada das atividades petrolíferas, diminui aquela originada de outras atividades produtivas. Como em outras regiões do Brasil, como o norte do Estado do Rio de Janeiro, a extração do petróleo significa a chegada de técnicos de fora, maior circulação de dinheiro, mudança nos padrões locais de consumo e no mercado habitacional, disponibilidade de fundos para a prefeitura — que, geralmente, o poder local usa para se manter no lugar. O sucesso de um prefeito depende da sua capacidade de gerenciar e tornar visíveis estes fundos, realizando obra de impacto, distribuindo cestas básicas, contratando centenas de pessoas sem concursos, enfim, distribuindo renda entre os que o elegeram e, assim como se mostrando implacável entre os desafetos — a cada troca de prefeitura há centenas de demissões entre os beneficiados pelos cargos de confiança na prefeitura anterior (em sua maioria, varredores de rua, jardineiros, ‘ajudante de serviço gerais’ e, sobretudo os mais jovens entre os quais há maior escolarização, animadores no crescente número de atividades culturais ou assistente numa das inchada secretárias da própria prefeitura).

A melhora da rede rodoviária torna SFC muito mais próxima de Salvador. Mercadorias assim como idéias e modas da grande cidade formam muito mais que antes parte dos horizontes simbólicos e de consumo dos moradores de SFC. Idéias, mercadorias e pessoas são mais móveis que antigamente. SFC parece ter passado da condição de comunidade segmentada por status, mas coesa socialmente, relativamente local para aquela de comunidade em rede — relativamente global.

O cultivo do açúcar na região é tão antigo como a fundação da vila e determina durante mais de 400 anos absolutamente todo uso do espaço cultivável assim como as relações de trabalho, profundamente marcadas pela escravidão, a monocultura, a polaridade inconciliável entre interesses do latifúndio e do minifúndio, a dependência dos preços do

açúcar que sempre foram muito ligados ao mercado internacional. Como ensina Sidney Mintz (1985) o açúcar representa durante séculos o primeiro produto da economia global, lugar tomado justamente pelo petróleo no começo do século XX.

A exploração petrolífera, por definição, começa com um grande impacto sobre meio ambiente, usos e costumes ‘locais’, padrões de consumo e até relações de gêneros. Este impacto tende a diminuir no tempo, tanto porque o meio ‘local’ tende a se acostumar, pelo menos em parte, como porque, pela própria dinâmica da exploração do solo e do extrativismo, um poço produz muito no começo para depois render menos — até ser selado para futuros usos.

Seguem alguns primeiros achados dos primeiros 24 meses de pesquisa. A pesquisa tem enfocado três grupos de informantes: os ex-trabalhadores da grande usina Dão João, que chegou a empregar 1100 pessoa, e que faliu barulhentemente em 1969, devendo a trabalhadores e grandes credores, mas finalmente solvendo os segundos por meio da venda do maquinário e nunca pagando os trabalhadores; os trabalhadores, aposentados e pensionistas da Petrobrás, sobretudo aqueles que entraram em serviço na década de 50 e 60, e aqueles que trabalharam no açúcar antes de se mudar para o petróleo; os membros ativos de grupos culturais (os dois terreiros de candomblé mais ‘tradicionais’, ambos com alvará da nação Angola, os grupos musicais e teatrais).

As entrevistas foram realizadas no inteiro território do Município de SFC. Algumas foram no limítrofe município de S. Amaro da Purificação. A maioria dos ex-trabalhadores da Usina foi entrevistada nas casas do antigo núcleo habitacional na frente da Usina ou na ‘aldeia’, um conjunto de casas edificado pela Prefeitura nos anos 70, para abrigar parte dos ex-moradores da vila ao redor da Usina, quando o novo dono insistiu para desalojá-los. As entrevistas com funcionários e pensionistas da Petrobrás tiveram em sua grande maioria lugar nos distritos denominados de Vila (o centro urbano mais importante, onde fica Prefeitura) e de Monte Recôncavo (o segundo maior centro urbano do município).

Contraponto e transição

Sabemos que o açúcar foi a primeira mercadoria autenticamente global até o advento do petróleo (Mintz 1985). Sabemos também que, após o açúcar, e sem querer esquecer a importância do sal, couro e peles, café, cação e outras especiarias, já a partir do começo do século XX, a outra mais importante mercadoria ou *commodity* com um mercado global foi o petróleo. Ainda hoje a riqueza de um país, e seu grau de autonomia no cenário internacional, provém, em boa parte, do quantum de cereais e de petróleo que ele consegue produzir com relação ao seu consumo interno. Por isso que o governo Lula está lutando contra o tempo para anunciar o fato histórico que o Brasil, nesta década, será de fato auto-suficiente em termos de hidro-carburetos. Tanto o açúcar como o petróleo são mercadorias, digamos assim, cheias de cultura e de poder (Lynn Karl 1997; Coronil 1997).

O Recôncavo baiano é uma região que se interligou com o mundo durante quatro séculos graças à rede produzida pelo mundo do açúcar. A partir dos anos de 1950 a extração e refinação do petróleo foi a modalidade econômica que interligou a região com o resto do Brasil e com outros países (dos quais vem navios, tecnologia e, às vezes, os próprios técnicos). Ora, os dois produtos apresentam redes, hierarquias, culturas e processo produtores de memória muito diferentes.

Por exemplo, o açúcar tinha um tipo de ligação com o solo diferente do petróleo. O cultivo da cana requistava um cuidado extremo com a qualidade da terra, chegando até ao culto do massapé — o tipo de terreno ideal para o cultivo, cuja qualidade determinava o preço de uma plantação. O petróleo, por sua vez, está ligado ao extrativismo e seus rasgos culturais. O apego é ao ‘mineral’, como falava o aposentado da Petrobrás Antonio, e não ao chão. Isso, misturado à história da criação um tanto quanto autoritária da Petrobrás, dirigida pelo general Geisel nos anos da sua formação, está à origem de um certo tipo de relação, digamos assim, presentista com o meio ambiente — as instalações ligadas ao petróleo (torres, tanques, cais etc.) não somente podiam ser vistas, mas deviam estar à vista de todos. A Petrobrás, afinal, mudava e modernizava a Bahia e, por meio dela, o Brasil.

O cultivo e a refinação do açúcar foram o empreendimento econômico que absolutamente hegemonizaram a economia durante quatro séculos. Este cultivo chegou a ocupar 90% da terra do Município e somente entrou em crise nos anos de 1950, mas continua na região e mais fortemente em municípios limítrofes onde a Petrobrás recrutou menos pessoas. Quatro séculos dominados pelo açúcar nos instigam a procurar tanto rupturas como continuidades no uso do território e nas formas sociais. Possíveis continuidades podem ser encontradas numa certa manifesta passividade empresarial que, até mesmo segundo a cultura popular, caracterizaria SFC, se comparada com a dinâmica cidade de Candeias e até com Santo Amaro. Realmente, percebe-se pouco comércio e pouca iniciativa privada — até os restaurantes, as duas pousadas e a maioria dos grupos culturais dependem financeiramente da Prefeitura. Afinal o único mercado (e o único cinema) do Município se encontrava no complexo da Usina Dão João. Tradicionalmente as pessoas sempre fizeram compras em S. Amaro e, nos últimos anos, em Candeias — o entreposto para Salvador. Outra característica, enraizada na relação entre donos dos engenhos e mais tarde usinas e o Município, é o absenteísmo das elites — segundo os dados do IBGE nem mesmo os fisioterapeutas e odontotécnicos residem no Município, mas vem de Salvador — junto com a relativa ausência, entre os moradores do município, de um grupo com renda intermediária. Segundo todos os informantes, mais de atividades empresariais, a relativa riqueza de SFC repousaria em cima do confortável colchão formado pela boa arrecadação de ICMS da qual goza a prefeitura.

Não pode maravilhar que as pessoas de idade e os jovens têm saudades bem diferentes. Quase todos os velhos, até mesmo quem trabalhou na Petrobrás após ter trabalhado em usina ou na cana, tem saudade de uma parte do passado agrícola — do ‘respeito’, do namoro à antiga, da harmonia entre vizinhos e na comunidade, da ‘falta de violência’, da tranquilidade e da falta de desemprego (todo mundo tinha que trabalhar, até mesmo as crianças!) que o mundo do açúcar propiciava. Em geral os jovens sabem pouco do passado, e parecem dispor de um certo desinteresse pelo passado. A história da região, dizem em sua maioria, é algo que a gente aprende na escola, muito mais do que em casa, e que pertence ao reino das coisas que interessam os velhos ou que a gente é

obrigada a aprender na escola. Não é, porém, algo que os excita e deixa curiosos. Os jovens têm, por assim dizer, saudade do futuro e fome de tudo aquilo que eles identificam com ser ou aparecer ‘moderno’. Mais do que resgatar um passado que eles identificam como algo que preocupa a velha geração, eles se preocupam bastante com aquele que será o lugar dele no futuro próximo. Embora para os pais, sobretudo aqueles que vivenciaram uma forte ascensão social graças a Petrobrás, hoje os jovens não tem futuro ou tem um futuro pouco promissor, seja só porque a Petrobrás não contrata mais pessoas pouco escolarizadas, para os próprios jovens o futuro não amedronta, atrai.

Mesmo identificando uma mudança geracional, precisamos matizar. É necessário diferenciar dois tipos de jovens: os da cidade e do campo (principalmente os jovens dos povoados crescidos ao redor das antigas plantações). Entre os segundos, a reprodução da vida dos pais é recorrente, como a entrada no mercado de trabalho com sete a nove anos de idade. Por exemplo, na Fazenda Macaco dois jovens irmãos começaram a vender frutas, se deslocando todos os dias para Salvador para vender suas mercadorias, com apenas sete anos de idade. Atualmente com 24 e 26 anos desenvolvem trabalhos nas fazendas vizinhas, cortando cana, consertando cercas e ‘destocando’ o pasto, moram em casas cedidas (localizadas dentro da propriedade das fazendas) e sonham com um “bom emprego” (“que pague 300 reais mais ou menos”) de segurança da escola. Deixaram precocemente a escola, pois não conciliavam com o trabalho. Para esses jovens, futuro é uma palavra incerta. Já os jovens da cidade, geralmente moram em casas próprias, ou alugadas, permanecem mais tempo na escola, o que possibilita a troca de experiências com outros jovens e professores permitindo ter uma expectativa de trabalho diferenciada de seus pais e avós, mesmo com a escassez de postos de trabalho na cidade. Vale a pena notar que os dois jovens da Fazenda Macaco eram conhecidos como ‘reggaeiros’, apaixonados por música reggae, que tocam a todo volume na casinha onde moram, na qual o único eletrodoméstico é o aparelho de som. Em termos de estilos musicais e roupa, jovens com perspectivas de futuro diferentes são surpreendentemente parecidos e bem informados, mesmo aqueles que não tem condições de participar como consumidores na cultura juvenil.

Memória

Embora não estivesse nos planos iniciais, a pesquisa se deparou com rico material, problemas e autênticos enigmas em torno da questão da memória do açúcar e do petróleo. Aqui pretendo nada mais que mencionar alguns problemas.

As estatísticas, por exemplo, censo agrícola e PNAD não estão detalhados em nível de município; não existe qualquer arquivo digno deste nome no município, com a exceção do arquivo do Convento, que, porém não é de grade relevância para esta pesquisa. O Museu da Cidade foi fechado há anos (ao que parece o material se encontra na sede do IBGE em Salvador), até mesmo o arquivo Municipal está inacessível porque, como diz o responsável, “está cheio de cobras e ratos”⁴.

Não há coleção de fotografias ou iconografia. As secretarias da prefeitura fotografam e filmam as obras que inauguram, mas este material se perde quando a cada eleição outro governo assume a prefeitura. O governo que assume, na fúria de mostrar que começa da estaca zero, nega todo o material coletado até então. As fotografias quem está juntando somos nós — estamos produzindo CD-ROM com centenas de fotos catadas em bares, no sótão da prefeitura, em residências particulares e no terreiro de candomblé da Mãe Aurinha.

Um terceiro e irrecuperável obstáculo é que nestes últimos dois anos tem morrido muitos dos protagonistas da vida cultural daqueles anos 50. Em 2003 morrem o pesquisador Bill Hutchinson e o Sr. Durval, animador do Carnaval de SFC e líder de um importante trio carnavalesco, em 2004 Sr. Aurinho, esposo da Dona Aurinha, animador do mais importante candomblé da sede, e, finalmente, em 2005 Dona Carlita, a mãe de santo do outro importante terreiro de candomblé, enraizado na comunidade de S.Bento, tida como a mais pobre (e negra) do Município. Com a exceção de Dona Carlita, destes outros personagens chave somente logramos seguir os rastros deixados na memória dos vizinhos e escassos documentos.

Sabe-se, como ensinam Le Goff e Halbwachs, que a memória tem a ver com poder e, neste sentido, o açúcar perde enquanto o petróleo ganha. Açúcar e petróleo, formam o mais recente contraponto na econo-

mia baiana, que já conheceu os do açúcar e do tabaco e do açúcar e da mandioca. Trata-se de um contraponto que penetra até na estrutura e narrativa do lembrar. Sendo que no açúcar se percebe quanto o (quase)analfabetismo afeta a memória, assim como a falta de imagens do passado — certificados, quadros e fotos. O antropólogo Jack Goody explica como a escrita muda à arte de contar e a mnemônica; o antropólogo e historiador Ernst Gellner conta como a escrita e os letrados (cultos e populares) são essenciais na construção da noção de patrimônio assim como em seu aproveitamento no desenvolvimento de um processo identitário ou nacionalista. Pelo contrário, na Petrobrás temos o resgate de antigas fotos e relatos pessoais realizados pelo Projeto Memória (financiado pela própria empresa), um sindicato ativo, as celebrações de momento importantes da vida dos funcionários e da própria Petrobrás na empresa, os clubes recreativos (onde funcionários de diferente escala podem se encontrar, corroborando que a empresa valoriza o trabalhador manual) e a assistência médica e social — todos deixando documentos, atestados, fotos.

Se excluirmos os funcionários da Petrobrás e seus dependentes, e as lideranças das duas maiores casa de candomblé, somente outro grupo bem menor parece ter um projeto organizado ao redor da memória. Este grupo é formado por alguns representantes da pequena elite açucareira local, hoje produtores de cana para a grande usina no município de Amélia Rodrigues, sendo que os descendentes da grande elite já não moram mais na região. Seja por motivos de negócios seja por operar dentro da cultura cartorial (sobretudo em torno da propriedade da terra) este grupo guarda documentos e lembranças de um passado pré-Petrobrás que deixa saudosismos.

Pelo resto, as lembranças das pessoas são poucos profundas: a memória deve ser exercitada para funcionar bem. Como nos conta Miguel Vale de Almeida (1999) na sua excelente e pormenorizada etnografia do caso de Ilhéus, no sul da Bahia, até mesmo a memória dos assim definidos grupos culturais não chega a 30 anos — embora eles fazem do enraizamento na tradição sua razão de ser, sobretudo no caso das duas casas de candomblé que pesquisamos, ambas da nação angola.

Além da escassez de materiais que lembrem do açúcar, outro pro-

blema existe com a qualidade daquilo que se lembra. Na região da pesquisa tem se criadas fortes condições para que se esquecesse à cultura operária que se formou nos canaviais e na usina, enquanto ficassem lembranças adoçadas da relação senhores/trabalhadores. Na família Tourinho, uma das famílias senhoriais da região, isto se deve ao trabalho de resgate do passado desenvolvido pelos filhos do antigo dono da usina Dão João, entre os quais se encontra um conhecido senador, certamente inspirado pela saga açucareira e adoçada do escritor auto-biográfico pernambucano José Lins Rego — que produziu o comentário literário ao trabalho sobre o açúcar de Gilberto Freyre, celebrando a relativa harmonia de sua infância, como filho de um dono de usina.

Já o historiador S.Schwartz⁵ queixou-se da pouca documentação que ficou sobre os engenhos e que estes quase sempre foram relatados a partir da varanda da casa grande — a morada dos senhores, onde se hospedavam viajantes e ensaístas que nos deixaram escritos. O mesmo pode ser dito a respeito da pesquisa do nosso Bill Hutchinson, que, como conta dona Isabel, empregada da família Tourinho, chegou a morar na residência deles nos *cottages* da usina. Até então Bill é sempre lembrado em associação com a família Tourinho—Aires Junqueira: por dona Isabel, a senhora que cuida da igreja da Conceição, Nequinha Amaral e os próprios integrantes da família Tourinho. Claro, Bill casou com Carmelita Tourinho—Aires Junqueira, filha do dono da usina e estudante de antropologia no recém estabelecido curso de antropologia na Universidade Federal da Bahia. Carmelita, inicialmente assistente de Bill, logo passou a ser a esposa dele.

Este olhar de Bill desde a varanda influencia a linguagem do etnógrafo — na sua volta ao campo em 1953 ele já sinaliza as atividades de ‘agitadores comunistas’ na plantação, descrito como elementos estranhos à cultura do açúcar — e pode contribuir a amenizar a descrição das condições de vidas na usina e na plantação: ele fala que o tabaco permitia acumular *cash* que depois era gasto com os extras, mas os ex-funcionários fichados não lembram disso e acrescentam que eles nem tinham direito de ter uma bananeira — a planta mais simples. Fica a dúvida se estas brechas, estes espaços para ganhos extras, eram possíveis antes da chegada do empresário e investidor de origem suíça (membro

da família Wildberger, hoje dona de prédios e de um celebrado salão de festa em Salvador), que tinha se enriquecido na região baiana do cacau e resolveu investir no açúcar, como o objetivo de ‘modernizá-lo’. Com efeito, nossos informantes somente lembram da usina pós-suíço — mais dura, pessoal e ‘racional’ com todos.

Na usina não havia um moderno sindicato dos trabalhadores, embora o jornal semanal O Momento, do Partido Comunista, relate inúmeras tentativas de fundá-lo e de algumas malogradas greves na região, que acabaram com centenas de operários preso na cadeia de S. Amaro e, como nos contam os velhos informantes, com alguns líderes da greve sendo espancados e até mortos. Agia na usina o Sindicato do Açúcar, estrutura corporativista do mundo do açúcar, ao que parece sempre mais próximo dos donos que dos operários. Desta forma, não descobrimos algum arquivo do movimento sindical no mundo do açúcar baiano. Como nos diz o ex-prefeito de SFC, atual cultivador de cana, e já gerente da Usina Dão João: “na época não precisava de sindicato, tudo se resolvia comigo mesmo, na conversa. Fazia isso tão bem que todos os operários da Usina com cédula de eleitor votaram em mim. Foi graças a eles que me elegi”. Nisso, este primeiro prefeito mulato teve que enfrentar o seu poderoso ex-padrinho, o (branco) Dr. Vicente Porciuncola, autêntico senhor de cerca da metade das terras do Município e de muito canavial.

Aliás, se não o primeiro, certamente o mais importante movimento organizado de trabalhadores da terra nesta região nas últimas três décadas é o relativamente recém formado MST. Há (pobres) acampamentos do movimento na estrada que liga SFC a S. Amaro, nas terras que já pertenciam a Usina S. Elisa. Nas conversas na ‘aldeia’, onde moram os velhos que trabalharam na Usina e seus descendentes, o MST representa uma alternativa de vida, com um estilo de vida próprio. Afinal a possibilidade de mudar um contexto onde a quase todos a posse da terra sempre foi negada. O MST como válvula de escape para aqueles aos quais a terra sempre foi negada. O messianismo deste movimento deve apelar aos ex-operários da usina! Mas isso ainda não se constitui numa memória, digamos assim, solidificada como no caso do Projeto Memória para a celebração dos 50 anos da Petrobrás.

Fotografia

Passamos por uma grande mudança geracional no que diz respeito à fotografia. Antigamente somente os ricos tinham ‘retratos’. Para os funcionários da usina a única foto era aquela da carteira de trabalho, e se tratava quase sempre de homens. Por isso que eles ficaram chocados quando a usina, logo depois de falida, jogou a caixa de documentação na maré. As pessoas chegavam a ver a própria fotografia flutuando no manguezal.

Antigamente ninguém tirava retratos num matrimônio, mas este durava muito. Hoje qualquer casamento, até de pessoas de baixa renda, é amplamente fotografado e sempre mais até filmado, mas a união é de curta duração. Hoje temos fotos sim, mas elas ‘valem’, para nossa memória, bem menos que as poucas fotos do passado.

Em torno das fotos que deveriam ter sido guardadas pela Secretaria de Cultura e Turismo se deu uma verdadeira novela. Fomos avisados por uma informante que no bar do Rocha havia um monte de fotos, as vezes exibidas em painéis. Fomos ver e realmente achamos, muito mal acondicionadas, cerca de 250 fotos que testemunham de obra e manifestações culturais das Prefeituras anteriores. As fotos foram achadas no lixo, não sabemos se jogadas fora pela atual turma ou por aquela que estava saindo da Prefeitura. Assim que foram achadas as fotos foram aproveitadas para animar o bar do Rocha. As fotos eram mostradas aos fregueses do bar que, em reconhecendo um parente ou a si mesmo, podiam tê-las ou comprá-las. Aquela mais requisitada era de um jogador do Vitória, filho de SFC — pela qual foram oferecidos 50 reais, mas Rocha não quis vender.

Elites

Quase todas as famílias que antigamente contavam, os donos de usinas e canaviais, que já faziam o belo e mau tempo em SFC, se retiraram em Salvador ou SP. Aquelas que ficaram, se modificaram bastante — morenizando-se e até enegrecendo-se (por efeito de casamentos com pessoas negras, sobretudo empregados da Petrobrás), como no caso da família Bulcão, da qual o atual prefeito (negro) faz parte, ou se manteve-

ram brancas por meio de casamentos com parceiros brancos de Salvador, mas tiveram que desenvolver estratégias para ser aceitos e respeitados numa cidade onde os brancos são oficialmente 8% (mas acho isso demais) e até o poder político, há pelo menos três legislaturas, não está mais as mãos dos brancos. Assim a família Peralva, ainda dona de muitíssima terra até mesmo dentro da vila de SFC, continuou sendo aceita, embora completamente branca, porque investiu na política local quando todas as outras famílias de usineiros já tinham se mudado para outra cidade.

Cultura popular, cultura negra e cultura afro-baiana

As narrativas em torno do lazer e religiosidade dos informantes mais velhos remetem a grupos culturais ligados ao terreiro de candomblé que se localizava no interior da Fazenda D. João, sendo um lugar comum nas festas, para os moradores do local. A vida cultural se construía em torno das casas de santo: grupos de samba, reisados e carurus. Festas que, muitas vezes, “uniam” no mesmo espaço físico, patrões e empregados e saciavam a fome dos funcionários.

Atualmente na cidade, muitos grupos culturais estão intimamente ligados aos dois terreiros mais importantes e são esses grupos que representam a cultura local em Salvador e até na França. Estes são a marca da cidade, ou melhor, a tradição da cidade. Essa “tradição” está sendo revisitada, como o Lindro Amor, uma forma muito original de celebrar Deus com cantos e dança de origem portuguesa e africana, que após 40 anos de “esquecimento” foi resgatado, agora como conjunto folclórico. À frente desse movimento de resgate e reinvenção está uma casa de santo, com o objetivo de dar continuidade às manifestações culturais locais e, talvez, manter-se como elo entre essas tradições. As duas mães de santo representam a geração que assistiu as mudanças e participaram delas e as mães pequenas, suas filhas de sangue, representam a geração escolarizada, em que as mulheres têm empregos fixos e dividem com o companheiro a posição de “chefe de família”. O grupo Lindro Amor é dirigido por uma mãe pequena, a filha de santo e sangue de uma importante mãe de santo do local, que concluiu o curso superior em

Salvador. Cerca de dez anos atrás esta mãe pequena começa a utilizar na região os termos cultura negra e cultura popular, as vezes como equivalentes, para validar e diferenciar o seu grupo de vários outros grupos locais. Estes termos aparecem nos pedidos de apoio e patrocínio que o grupo encaminha junto à Prefeitura e diferentes órgãos do governo do Estado que apóiam a cultura popular. O prestígio e acesso a outras esferas como viajar o Brasil e até o exterior para apresentar a cultura negra e local só pode ser aceita a partir do momento que esses grupos se assumem como verdadeiros descendentes do legado cultural negro do Recôncavo Baiano. Como afirmou uma filha de santo que participa do grupo Lindro Amor: “(...) pediram lá uma negra do beijo alto, que ela é bem negra... Alta e que os franceses pediram uma dessa lá, levaram as roupas pra vestir lá. Pra apresentar lá, levou um mês....”.

A terminologia da cor, a forma pela qual os informantes se auto-definem e definem os outros, foi um dos alvos da pesquisa. Nas entrevistas e nas conversas captadas durante a observação participante, a cor, não obstante a insistência dos pesquisadores, se apresenta quase que como tema exógeno: não surge espontaneamente, nem mesmo quando se fala de cultura. Isso leva a refletir sobre o que podem ser as relações raciais e a cultura negra numa região onde os brancos são pequenina minoria. Há, nas opiniões da gente, uma quase equivalência entre cultura popular e o ser negro — ser pessoa de cor é o normal — tão normal que nem precisa nomeá-la como tal. É o ser branco que se constitui numa pequena exceção. Ora, cultura popular e cultura negra não são percebidas como equivalentes — mesmo que as expressões definidas como pertencentes à cultura popular sejam praticadas (quase que exclusivamente) por pretos e pardos, elas não são vistas por quem as praticas como eminentemente negras. O termo cultura negra tende a ser usado, sobretudo, pelos animadores culturais da Prefeitura, que provém de Salvador e que fazem da assim dita cultura afro-baiana um modelo a ser seguido — no entendimento que aquele modelo também pode ser aproveitado para aumentar o ‘potencial turístico’ do município. A relação Salvador-Recôncavo, no que diz respeito a criação de uma cultura negra, precisa ser problematizada em detalhe. Até então, pode se dizer que por cultura afro-baiana entende-se na realidade cultura afro-soteropolitana.

Na última década, muito inspirados na mensagem do órgão estadual de promoção do turismo, Bahiatursa, a Prefeitura de SFC tem investido, mais ainda do que qualquer outra na região, em festa. O S.João virou atração para milhares de forasteiros e no carnaval também se investiu muito, seja contratando artistas e trios elétricos da capital seja, nos últimos anos, promovendo o Carnaval Cultural — um processo de valorização dos grupos locais. Começa a se desenvolver, no discurso do poder público, a noção da ‘cultura’ como patrimônio a preservar. Nisso se vê a influência forte do discurso hegemônico no poder político baiano: a Bahia como modelo de economia centrada espetacularmente no turismo e no consumo conspícuo. Marcando uma fase nova para a cultura de SFC a Prefeitura mandou produzir e distribuir centenas de camisetas com a inscrição “São Francisco do Conde capital cultural”.

Se falar de cultura negra é algo pouco problemático, se dizer negro já corresponde com uma postura política frente ao racismo, mesmo que discreta. Ser negro aparece muito mais nas narrativas dos operários mais sindicalizados na Petrobrás do que entre os ex-trabalhadores da usina, mesmo se levamos em conta os que desenvolvem tarefas mais especializadas. Disser-se negros aparece ainda mais entre os filhos destes antigos funcionários da Petrobrás. É como se necessitasse ter, primeiro, uma geração de pais maciçamente atingidos pela ‘modernidade’ — no sentido de relações de trabalhos regidas por regras contratuais, mais do que por acordos fundados em status diferentes de padrões e trabalhadores — para que se pudesse efetivar a transição do se disser preto (um dos cinco termos de cor do censo brasileiro, desde 1872) para o ser negro (um termo que, no Brasil, mais do que uma cor sugere o pertencimento, todo político e assertivo a um grupo racializado e agora em curso de emancipação).

Hombridade

Se a cor não surge quase nunca espontaneamente, o tema da hombridade, muitas vezes associado ao tema do respeito e da honra, aparece como central nas falas e memórias.

Os discursos e lembranças em torno do Dr. Vicente Porciúncula, branco, antigo senhor das usinas e canaviais ao redor do povoado do Monte, parecem confirmar a importância da hombridade. Trata-se de um jogo centrado em torno da noção de respeito que une homens que podem se encontrar em posição muito diferente um do outro. Assim o Seu Cula, negro, responsável para pesar a cana na Usina Engenho D'Água, e o Dr. Vicente tinham uma relação onde um dava respeito ao outro. Nas memórias destas relações o caráter belicoso mas honrado do Dr. Vicente, parecem ter muito mais espaço que a diferença de classe. A cor, ademais, nunca é mencionada, e quando eu insisto em perguntar e eles respondem que os Porciúnculas eram brancos legítimos, minha pergunta é achada meio fora de lugar. Perguntando mais diretamente se havia racismo, as pessoas (todas) respondem que não: que os funcionários eram respeitados e que havia momentos de convívios entre os senhores e os funcionários — Natal e S. João. Os filhos dos funcionários recebiam presentes de Natal da família Porciúncula. E os salários nunca eram pagos com atraso, como se houvesse um compromisso entre senhores e funcionários — um compromisso altamente valorizado. Outros entrevistados, sobretudo aqueles que trabalharam no campo, no cultivo da cana, tem lembranças muito menos agradáveis, no que diz respeito a relação entre trabalhadores e chefia.

A sensação que temos durante as entrevistas e as conversas informais, é que mencionar a cor e uma possível tensão racial na região, sobretudo quando a conversa gravita ao redor de lembranças de um passado lembrado como harmonioso, é como querer estragar uma comida boa. Pior ainda é sugerir, como os pesquisadores tentaram fazer durante a primeira fase do trabalho de campo, que os entrevistados associem alguns dos tratos da vida social e cultural da região, da usina, do açúcar e das relações hierárquicas contemporâneas a um passado escravocrata: a escravidão é como algo que precisa exorcizar.

E o gênero?

Percebe-se que a instalação da Petrobrás afetou profundamente as relações de gênero, assim como elevou dramaticamente o padrão de vida

dos interessados. Com relação ao mundo industrial-agrícola do açúcar, o petróleo significou uma masculinização do mercado de trabalho — na região a Petrobrás empregou somente homens. Mas a Petrobrás tanto dá (renda, assistência médica, aposentadoria) como toma (sobretudo nos primeiros anos, foram muitíssimos os infortúnios mortais na região e grupos inteiros de funcionários chegaram a se demitir por medo de se infortunar). Sobretudo, nos anos da construção das estradas e plataforma o trabalho era de altíssima periculosidade — encontramos muitas famílias com parentes ou amigos mortos no trabalho (ver o culto de S. Antonio, aqui venerado como protetor dos queimados).

Inúmeros são os relatos de como o alto salário pago a quem até então tinha trabalhado por um baixo salário, chega a afetar o estilo de vida, o padrão de consumo, a cesta dos parceiros e a vida (extra)conjugal.

Percebe-se uma mudança dos comportamentos sexuais e até da noção de parceiro (homem) ideal, mas ainda é forte a dupla moral – o que ele faz longe de mim pouco me interessa. Pergunto-me como o modelo homem-Petrobrás — com sua esposa (a “federal”) e as outras mulheres (“sucursais”) das quais também se tomava conta — pode ter contribuído para a continuação da dupla moral.

Claro que a memória acompanha estes processos: as mulheres lembram da instalação da Petrobrás como algo que lhe permitiu se tornar dona de casa e, mais tarde, pensionista que vive da aposentadoria do marido (ambas figuras que na Usina não existiam, já que todos aqueles definidos como hábeis ao trabalho tinham que trabalhar o tempo todo e poucos funcionários gozavam de direitos de aposentadoria), que garantiu uma vida mais longa e saudável aos filhos e que permitiu um padrão de consumo novo (os petroleiros foram os primeiros, entre os trabalhadores, a adquirir em SFC gêneros de consumo como TV, geladeira e carro); as mulheres lembram, porém também da vida conjugal tumultuada e do marido infiel.

A família

Nas famílias de petroleira a família, a partir dos anos sessenta começa a mudar com relação aos arranjos familiares dos trabalhadores do

açúcar: a mãe deixa o trabalho nas plantações de açúcar ou nas casas de família para cuidar da sua própria família. A partir desse momento, há aumento na escolarização dos filhos, tendo em vista que não há mais necessidade de trabalhar e a figura materna passa a gerenciar a ida dos filhos à escola. Como uma das conseqüências desse processo, os homens se distanciam mais da estrutura familiar. O conforto que é oferecido à sua esposa e filhos faz contraponto com a ausência da casa: bordéis, bares, amigos de “noitadas” e segundas famílias tornam-se comuns em face do aumento do poder aquisitivo. É relatado que muitos homens construíam novas famílias à proporção que seus salários aumentavam. Além do pesar da morte, que se tornou comum no local do trabalho, sobretudo nas perfurações, as viúvas tinham que suportar a dor da traição. Interessante notar que mesmo a melhora na qualidade de vida dos funcionários da Petrobrás, não suportou uma geração, poucos filhos de petroleiros da região cursaram uma faculdade. O que se vê são filhos(as) com famílias morando na casa de seus pais, ou filhos solteiros que não exercem nenhuma atividade remunerada por acharem que não se adequa ao seu padrão ou perfil (geralmente esses cursaram até o segundo grau completo).

As duas abolições

A região pesquisada passou, nos últimos 125 anos por duas poderosas mudanças. A primeira foi, é evidente, a abolição da escravidão em 1888, que na região foi um momento dramático, já que os donos das plantações e usinas tentaram primeiro impedi-la com todos os meios e depois tentaram segurar os escravos até o último momento (Fraga Junior 2003). Após a forte crise que acompanhou aqueles anos, somente uma parte dos donos do açúcar voltou para a produção do mesmo na região — aqueles que conseguiram se adaptar ao novo contexto e estabeleceram um novo acordo com os ex-escravos, agora livres e assalariados.

A abolição redefine as noções em torno do trabalho físico. Ela possibilita e, pois, estimula a mobilidade horizontal. Depois de gerações de gente impossibilitada de mudar de dono/patrão por escolha própria, grandes números de trabalhadores, agora livres, nesta região, como em muitas

outras nas Américas, se mudam para a cidade ou migram regularmente entre plantações usinas limítrofes. Poder mudar de patrão, mesmo sem que isso levasse a uma melhora substantiva das condições e remunerações do trabalho, já era um passo adiante, uma prova do ser livre.

A outra determinante mudança, chamada de segunda abolição por alguns informantes⁶, acontece com a chegada da Petrobrás: pela primeira vez, valoriza- e paga-se bem o ‘técnico’ e o trabalho manual especializado. A empresa oferece critérios (quase) universais com relação às hierarquias e ascensão social. O mundo do açúcar entra fortemente em crise em todas as regiões onde se instala a Petrobrás: os funcionários, especialmente os mais qualificados, das usinas e, em medida menor, plantações são absorvidos pela Petrobrás, ávida de mão de obra qualificada e, sobretudo nos primeiros anos, também de força de trabalho não qualificada que a empresa treina; as Prefeituras deixam de ser monopolizadas pelos donos do açúcar e seus representantes, para tornar-se, ademais nesta que foi declarada Área de Segurança Nacional, cintos de transmissão da relação entre Petrobrás e território — donas, agora, de uma alta arrecadação vindo dos impostos da indústria petrolífera repassados ao Município. Passamos do capitalismo com capitalistas do mundo do açúcar para o capitalismo sem capitalistas da época determinada pela instalação e logo crescimento da indústria petrolífera e, mais recentemente, para a riqueza sem capitalismo — agora que o impacto da indústria petrolífera para a economia local é, sobretudo, devido ao forte ICMS repassado para a prefeitura, que permite aos políticos locais distribuir riqueza não produzida, mas recebida.

Vale a pena acrescentar que, durante estas duas crises e as três fases recém mencionadas, nas narrativas dos trabalhadores a respeito das desigualdades, da riqueza e da pobreza, a cor tende a ser esquecida ou escondida e a classe enfatizada.

Concluindo

Que indícios temos do funcionamento de uma cultura das desigualdades extremas e duráveis? Em primeiro lugar averiguamos existir uma terminologia sobre as épocas e os fatores que determinam pobreza ou

riqueza hoje, como se explica a insatisfação para com a própria condição social, e, finalmente, como aparecem os termos negro e cultura negra.

Na época do açúcar, diz a maioria dos informantes mais velhos, ‘não tinha pobre’ e todos trabalhavam e não se tinha inativos, até os jovens que por isso não ficavam à toa. Os mesmo informantes acrescentam que, porém se morria e adoecia muito, sobretudo os meninos.

Hoje os pobres são vistos como aqueles que ficam fora das redes de poder porque não sabem ou não podem lidar com elas. Ter bons contatos com o Prefeito, os intermediários das empresas subsidiárias da Petrobrás e a elite local, são vistos como critérios essenciais para não se tornar pobre. As entradas do petróleo são distribuídas de forma política pela máquina da Prefeitura, atendendo demandas de popularidades por parte dos políticos, muito mais do que estar concentrados nas áreas mais necessitadas. Estas entradas permitem um novo caciquismo, nas regiões onde elas são expressivas, como parte da Bahia e do Estado do Rio de Janeiro, que pouco requer algum tipo de contrato social, já que o ‘ouro negro’ vem do chão e não precisa ser produzido por uma relação tradicional capital-trabalho.

O sucesso é hoje determinado por uma dupla de fatores: educação e pistolão (recomendação). O primeiro é tido como moralmente superior, mas inatendível. O segundo tende a ser visto como um mal necessário. Quem escolhe apostar na educação como vetor da ascensão social, sabe que esta se realizará, levará para fora de SFC, sobretudo para Salvador. O pistolão requer menos investimento educacional, embora ajude, e ademais permite ficar na localidade — nem todos querem sair. Trata-se de recomendações para ter um dos tantos cargos de confiança na máquina municipal, uma vaga nas muitas empresas subsidiárias da Petrobrás (frequente chamadas de gatas) ou uma vaga em uma das três fabricas de médio porte de calçados recém instaladas perto da sede da Prefeitura graças a importantes subsídios de instalação pago pela mesma. O fato dos Prefeitos serem pessoas locais, pretos e pardos de famílias conhecidas, ajuda muitos a vislumbrar um tipo de forte ascensão social que consegue ficar local, a ascensão ‘pela política’. Nisso o pobre (coitado) é aquele que não tem jeito nem vez, que fracassou tanto pelo viés da educação como por aquele do pistolão. Do lado oposto vem a figura do

próprio Prefeito, aquele com dinheiro ‘para fazer acontecer’, um sortudo capaz, dono da coisa publica e que anseia boa reputação que o leve a ter sempre mais votos. Não é um capitalista. Muitos desejariam ser Prefeito, ninguém jamais manifestou o desejo de se tornar um capitalista.

Vale a pena ressaltar que já o impacto da Petrobrás na economia local é menor que duas décadas atrás. Poucos dos antigos funcionários da Petrobrás trabalham neste empresa, muitos deles são ou se sentem formados, mas sem emprego ou desenvolvem atividades econômicas bem menos retribuídas que aquelas dos pais. Esperando um emprego digno de sua formação, a maioria dele prefere depender dos pais que fazer biscate ou aceitar o tipo de trabalho mau pago da região — onde, por exemplo, as empregadas domesticas ganham ainda menos do que em Salvador.

A pesquisa mostra, ademais, que já na economia do açúcar se cria uma classe operária de fato moderna, com comportamento que nos lembram os textos clássicos sobre a formação da classe operária, por exemplo, na Inglaterra: são proletários, residentes nas imediações da usina ou da plantação, dependem da usina e suas plantações para a compra de alimentos, têm horários e ritmos de trabalho estritamente estabelecidos, tentam de muitas formas ganhar mais alguma coisa ou produzir alimentos nas poucas horas vagas — mas a empresa tende a dificultar todas estas atividades por medo do trabalhador se tornar mais independente. Ademais, nas usinas de açúcar do município se concentram no pós-guerra os altos investimentos tecnológicos da região — chegam máquinas e caldeiras importadas, engenheiros franceses para instalá-las e treinar a mão de obra local, se contraem empréstimos com brancos para investir ainda mais. Com outras palavras, identificar o mundo do açúcar com o “atraso” é um falso histórico ainda que a chegada da indústria petrolífera modifica as relações de trabalho radicalmente, de sobremaneira, por pagar bem o trabalho manual pela primeira vez na história da região, por estar baseadas em relações mais abstratas e centradas no transito com pessoas com nível de instrução diferente, e por prever e necessitar a alfabetização dos trabalhadores manuais.

Tanto no mundo do açúcar como naquele do petróleo as desigualdades são verbalizadas em termino de classe de acordo à tentativa tanto de

empregados como de empregadores de omitir a questão da cor nas entrevistas e na auto-apresentação. Esta pervasiva consciência de classe anda junto com uma igualmente onipresente cultura da cor — o tempo todo falar do fenótipo, opinar a respeito, porém não necessariamente descriminar racialmente. Nos anos sessenta e mais fortemente nos anos setenta, com a sindicalização e as lutas sindicais baixo a ditadura e com a redemocratização muda a representação das desigualdades. Chegam termos como cidadania, caminhada e emancipação. Acontecem, em torno do final dos anos Cinquenta, outros fenômenos relevantes: formalizam-se nos dogmas e se urbanizam as casas de candomblé em terreiros parecidos com aqueles de Salvador e se instala na região a Assembléia de Deus (primeira igreja protestante a chegar) — o campo religioso se torna mais ‘moderno’ e variado. Nas entrevistas é ao redor deste período e conjunto de mudança que começa aparecer o termo negro — freqüente associado com o termo cultura. Em fim, tornar-se negro não é algo que acontece de forma disjunta de uma série de mudanças rumo uma das possíveis modernidades, não somente é um processo que se alimenta, por assim dizer, de modernidade, mas surge de forma polifônica e contraditória, associado a outras identidades e ao desejo de cidadania mais completo.

Notas

* Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos e do Programa Fábrica de Idéias do Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA

¹ Uma primeira versão deste texto foi publicado na Revista USP, no 68, 2006, pp. 234-251. A pesquisa recebeu apoio do Conselho Nacional de Pesquisa, na forma de uma bolsa de produtividade, uma bolsa de apoio técnico e dinheiro para custeio. A Fundação de amparo a pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB) disponibilizou duas bolsas de Iniciação Científica.

² Neste aspecto a pesquisa representa um desdobramento de minha pesquisa no morro do Cantagalo no Rio de Janeiro, em Camaçari (BA) e na Cidade Baixa em Salvador (Sansone 2002; 2003 e 2004).

³ A presente pesquisa já realizou um conjunto de atividades, subdividida em duas seções: 1) Pesquisa documental nos arquivos da prefeitura e da Igreja Católica, assim como nos arquivos estaduais e na mídia impressa de SFC e/ou de outros municípios da região (por exemplo, Santo Amaro). Foram procuradas matérias de jornais e revistas, bem como material iconográfico, diários, poesia e literatura popular. Além disso, efetuou-se um levantamento de todo material estatístico, de

1940 até hoje, que pode ser encontrado junto a IBGE e Estado; 2) Observação participante e entrevistas em profundidades com todos os integrantes de algumas famílias escolhidas para representar as diferentes camadas sociais e grupos de renda da cidade. Nos concentramos em algumas famílias de (ex)donos de usinas, nos funcionários ativos e aposentados da Petrobrás e nas pensionistas da mesma empresa, e nos ex-funcionários da Usina Dão João. Tentou-se também identificar quais indivíduos e famílias foram entrevistados na região no âmbito do projeto Columbia/UFBA sob os auspícios da UNESCO nos anos de 1951-53 – fazendo possível para reconstruir a memória em torno da pesquisa do jovem Hutchinson. Dessa forma, a pesquisa tem, até o presente momento, mapeado a situação e identificado, na base de observação participante, encontros com diversos grupos culturais, pesquisa documental e 60 entrevistas em profundidade coletadas nos últimos 12 meses, os grupos e as mais candentes questões sociais no Município. Importantíssimo para nossa pesquisa foi a vontade dos (ex)operários da Petrobrás serem entrevistados assim como, no contexto do mundo do açúcar, caracterizado por muito mais silêncios, analfabetismo e ‘perdas’ de memória, ter achado por sorte milhares de fichas sindicais, jamais sistematizadas, e o livro com pagamentos e contratações da Usina Dão João, que abarca o período de 1930 a 1969.

⁴ Vale a pena salientar que a contabilidade da prefeitura de SFC, notoriamente pouco escrupulosa, foi sorteada para ser investigada pela Receita Federal, duas vezes nos últimos três anos; até mesmo o cargo de prefeito tem sido sujeito a pesadas críticas nas últimas quatro legislaturas – de fato, desde quando o cargo de prefeito começou a se tornar exclusividade da elite mulato-negra local, substituindo o tradicional representante expressão das famílias dos usineiros, a partir do começo dos anos de 1970. Em 2004 o prefeito, que gozava do apoio do partido de direita PFL no governo do Estado, chegou a ser afastado pelos tribunais regional duas vezes.

⁵ Autor do magistral *Segredos Internos*, até hoje o livro que mais minuciosamente descreve o mundo do açúcar durante a escravidão no Nordeste.

⁶ Numa palestra no dia 11 novembro de 2005 no Centro de Estudos Afro-Orientais em Salvador, o historiador José Murilo de Carvalho apontou que o povo brasileiros estaria agora manifestando o desejo de uma segunda abolição, resultado de novas e crescentes demandas de cidadania. A chegada da Petrobrás, ao que parece, criou condições neste sentido, já três décadas atrás.

Bibliografia

MARIA, de Azevedo Brandão. (Org). 1998. *Recôncavo da Bahia. Sociedade e economia em transição*. Salvador: Fund. Casa de Jorge Amado.

BARICKMAN, P.J. 1998. *A Baian Counterpoint. Sugar, Tobacco, Cassava and Slavery in the Recôncavo 1780-1860*. Stanford, CA: Stanford UP.

BRAGA, Célia Maria Leal. *Relações de trabalho no meio rural*. Dissertação de Mestrado UFBA, Mestrado em Ciências Humanas. Salvador: 1970.

CÂMARA, Marcos Paraguaçu de A. Termos de referência para elaboração do Plano Diretor de São Francisco do Conde, Conder, Janeiro de 1978.

CASTRO, Mary. Mudança, Mobilidade e Valores – Uma Experiência no Recôncavo baiano: São Francisco do Conde. Dissertação de Mestrado UFBA, Mestrado em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: novembro 1971.

CHOR MAIO, Marcos 1999. “Projeto UNESCO e agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 141.

CORONIL, Fernando 1997. *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*, Chicago: University of Chicago Press.

COSTA PINTO, Luis da 1958. *Recôncavo*: laboratório de uma experiência humana, Rio de Janeiro: Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais.

HARRIS, Marvin 1958. *Town and Country in Brazil*. New York: Columbia University Press.

HUTCHINSON, Harry William. 1957. *Village and Plantation Life in Northeastern Brazil*. Seattle: University of Seattle Press.

LYNN KARL, Terry 1997. *The Paradox of Plenty. Oil Booms and Petro-States*, Berkeley, CA : University of California Press.

MARGOLIS, Maxine. 1975. “The ideology of equality on a Brazilian sugar plantation”, *Ethnology*.

MINTZ, Sidney. 1985. *Sweetness and Power. The place of sugar in modern history*, New York: Penguin Books USA.

OLIVEIRA, Jr., Franklin 1996. *A usina dos sonhos, sindicalismo petroleiro na Bahia: 1954-1964*. Salvador: EGBA.

PEDREIRA, Pedro Tomás. *Memória Histórico-Geográfica de São Francisco do Conde*. Prefeitura Municipal de São Francisco do Conde.

SANSONE, Livio. 2002. “Não trabalho, cor e identidade negra: uma comparação entre Rio e Salvador”, In: Yvone Maggie e Cláudia Rezende (Orgs.). *Raça como retórica: a construção da diferença em perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: Record.

_____. 2003. Jovens e oportunidades, as mudanças na última década e as variações por cor e classe — não se fazem mais empregadas como antigamente. In: Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva (Orgs.). *Desigualdades sociais: o estado da nação*. Rio de Janeiro: Topbooks.

SANSONE, Livio. 1994. *Negritude sem etnicidade*, Salvador e Rio de Janeiro: EDUFBA e Pallas.

SANTO, José Jorge Espirito 1998. São Francisco do Conde: Resgate de uma riqueza cultural, São Francisco do Conde. Bahia.

_____. Panorama Geográfico e Sócio-Econômico de São Francisco do Conde

SOUZA, Guaraci Adeodato Alves de 1976. A População do Recôncavo baiano. Bahia: Centro de Recursos Humanos da Universidade Federal da Bahia.

SOUZA, Regina Celeste de Almeida. A fragilidade da agricultura alimentar no

recôncavo – o exemplo de Candeias. Dissertação de Mestrado, UFBA. Dezembro de 1971.

VALE DE ALMEIDA, Miguel 1999. “Poderes, Produtos, Paixões: O Movimento Afro-Cultural numa Cidade Baiana”, *Etnográfica* III (1): 131-156.

SCHWARZ, Stuart 1995. *Segredos internos*, S. Paulo: Companhia das Letras.

TOURINHO, Maria Antonieta de Campos. A instrução agrícola e a crise da economia açucareira na segunda metade do séc. XIX. Dissertação de mestrado. UFBA, Mestrado em Ciências Sociais. Fevereiro de 1982.

WAGLEY, Charles ed. 1963. *Race and Class in Rural Brazil*. Paris: UNESCO.

WAGLEY, Charles. Plantation America: A Culture Sphere. In: Rubin, Vera (Ed). Amsterdam: 1960

WAGLEY, Charles and Cecilia Roxo. Serendipity in Bahia. In: Universitas, nº 6 e 7, maio/dezembro, Bahia:1970.

Revisitando Os Sertões

Breves apontamentos sobre 50 anos de história sertaneja

Edwin Reesink*

I. Dentro da concepção original do Projeto que pretendia estudar um certo tipo de comunidade, em uma região ecologicamente mais ou menos homogênea, dentro do estado da Bahia, o sertão terminou por receber uma atenção menor. Dentre os participantes, todos escreveram uma monografia que foi publicada e, desse modo, a cidade de Salvador, a região da Chapada Diamantina e o Recôncavo tiveram as suas monografias enquanto que, por razões outras, o pesquisador do sertão, o Ben Zimmerman, foi o único a não concluir e publicar a sua etnografia maior. Desse modo, o artigo em que me fundamento aqui para uma breve exposição das mudanças transcorridas, resume-se àquele publicado na coletânea sobre *Race and Class* editado pela Unesco. Além do mais, se tem havido pesquisas posteriores sobre os arraiais negros da Chapada (veja a comunicação de Maria Rosário Carvalho e em que eu tive uma pequena participação), Salvador é um objeto de pesquisa quase que permanente e o Recôncavo está sendo reestudado. A atenção dedicada ao sertão tem sido relativamente limitada durante esses mesmos 50 anos. Quase as únicas etnografias e pesquisas realmente feitas e em curso, concernem, principalmente, os povos indígenas nessa região da Bahia e estão sendo levadas a cabo pelo PINEB, o Projeto de Pesquisa sobre os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro, ao qual pertenço conjuntamente com os profes-

sores Pedro Agostinho e Ma. Rosário Carvalho. É justamente em função da minha pesquisa sobre um povo indígena na região de “*Monte Serrat*” (Monte Santo), os Kaimbé de Massacará, localizado dentro do município “*Mato Branco*” (Euclides Da Cunha) – a cidade que estava sendo estudada como cidade “progressista” na mesma pesquisa –, de que deriva meu conhecimento sobre, e interesse em, o sertão.

Faltam, na verdade, estudos antropológicos sobre o sertão no sentido mais amplo, sua gente e suas comunidades em toda riqueza de sua diversidade sociocultural. Até mesmo na região imensa do semi-árido, as pesquisas e os estudos publicados são poucos se comparados com o tamanho dessa região e a quantidade de habitantes, uns quinze milhões¹ (e, diga-se de passagem, as pesquisas existentes costumam se concentrar na religião ou na economia camponesa). São raríssimos os antropólogos em atividade que se concentram em alguma região do semi-árido. Alguns poucos, entre os quais me incluo, fizeram pesquisas relevantes na região, em algum momento de sua carreira, mas posteriormente se voltaram para outros temas e regiões. Ou seja, sem nunca deixar de me interessar pela região e de regularmente fazer alguma viagem no semi-árido, não me dediquei à região fora da questão indígena e, apesar de conhecer, de longa data, as cidades pesquisadas por Zimmerman, nunca fiz trabalho de campo sistemático nessa região fora da aldeia indígena. O que posso expor aqui se baseia nesse conhecimento mais geral e aprofundarei somente alguns temas com os quais tenho maior familiaridade².

II. Vale observar, aliás, que, ironicamente, a essa situação de relativa escassez de estudos corresponde um relativo abandono político regional e federal: uma negligência que nasce de uma certa marginalidade política e econômica secular quase permanente, e que perdura na atual gestão federal³. Poder-se-ia dizer que o semi-árido do “*Norte*” irrompeu no cenário nacional somente com a chamada Guerra de Canudos. No seu artigo Zimmerman abre com uma rápida descrição ecológica, afirmando que se trata de uma *vasta região*, que consiste de *um árido semi-deserto*, em sua maior parte coberto por caatinga e que é famoso por ser acometido pelas *sêcas periódicas*⁴. Imediatamente após a calamidade climática ele menciona que a fama do sertão também se constitui por causa das “*irrupções ocasionais de fanatismo religioso que, às vezes, tomam a forma de*

movimentos revolucionários (ou anti-revolucionários)” (Zimmerman 1952: 82; minhas traduções). A referência maior aqui é, sem dúvida, Canudos. Porém, dado o objetivo do artigo que visa discutir as relações raciais em relação com a origem dos estoques raciais das ‘três raças’, não aparece nem o nome de Canudos. É de se supor que Canudos seja o epítome de ‘um movimento de fanatismo religioso revolucionário’.

Na verdade, o que o autor ressalta na frase seguinte é como o sertanejo é considerado como tendo *um caráter especial*. Somente aí entra a menção ao *estudo poderoso* de *Euclides da Cunha*, o famoso livro *Os Sertões*. De certa forma, aliás, é curioso como este *estudo poderoso* é o único estudo brasileiro citado, mas é notável também que só há três referências americanas citadas pelo autor. Uma economia de referências que talvez se justifique pela ausência contemporânea de bibliografia embora houvesse um certo número de estudos passíveis de serem consultados. Talvez, além do objetivo do artigo, o fato de ter feito um ‘estudo de comunidade’ com um recorte temporal concentrado na atualidade também influenciou essa economia. Sendo assim, a citação de Euclides demonstra como em 1950 o seu livro, *Os Sertões*, dominava a literatura e se tornou uma referência quase que incontornável para alguém escrevendo sobre o sertão. Aparentemente, já que Zimmerman somente apresenta um resumo sem questionamentos, o autor concorda com a visão euclideana do sertanejo: uma pessoa notada por uma austeridade sem disfarces, uma circunspecção que pode chegar a uma total desconfiança (do outro) e dado a períodos de inatividade extrema alternados com surtos de violência (Zimmerman 1952: 82). Hoje não causará surpresa que nos considerássemos este resumo dos traços típicos (e que evocam os estudos de Ruth Benedict et. al.) como uma visão da *Praia*, ou uma *Visão do Litoral* (veja aqui o melhor capítulo, na avaliação de José Calasans, de Levine (1992) no seu livro sobre Canudos). Ou seja, um visão estereotípida que tem a ver com o fato de que a população da região costeira estima a si mesma como muito mais civilizada do que o povo do interior, reproduzindo, à escala intra-regional, a oposição que tanto enfatizam os estudos do grupo para as cidades estudadas: a superioridade da cidade versus a inferioridade do campo (aqui vale a comparação com as observações de Hutchinson sobre os trabalhadores temporários vindos do sertão para o corte da cana no Reconcôncavo no mesmo volume).

De fato, o sertão não goza de uma boa reputação até hoje, mesmo quando só uma minoria se envolve com o cultivo da maconha e este está ausente em boa parte da região, como é caso do que é hoje chamado de “*sertão de Canudos*”. No tempo de Zimmerman os habitantes se irritavam em serem todos confundidos com cangaceiros, hoje corre-se o risco de perpetuar a mesma visão de continuarem sendo todos potencialmente criminosos. De todo modo, atualmente dentro do sertão considerado, pelo resto do Brasil, como tão *atrasado e pouco desenvolvido* se replica a oposição até mesmo fora de uma cidade como “Euclides da Cunha” porque nos povoados no interior do município quem mora *no mato* não são eles mas os moradores nas roças e fazendas. No fundo, os camponeses que habitam fora de qualquer povoação é que são *os menos civilizados* por excelência. Nesse sentido não houve muitas mudanças desde Euclides e passando pelo tempo de Zimmerman em 1950 com “*os tabaréus*” e o “*povo do mato*” discutidos pelo autor (em que menciona uma ocasião em que um grupo da classe baixa da cidade foi chamado de *tabaréu* enfatizando a sua *ignorância* dos bons costumes, sinalizando como a oposição é desclassificatória, Zimmerman 1952: 85). Os que estão no fim deste ‘gradiente civilizatório’, no entanto, nem sempre aceitam essa discriminação e o autor menciona como os camponeses devolvem a re-criminação chamando os cidadãos de *grãfinos*, acusando-os de arrogantes. O livro de Euclides, vale a pena mencionar de passagem, é uma busca para responder como o quadro racial permitirá ou não o ‘processo civilizatório brasileiro’ – e a questão maior é a mestiçagem da maioria do *povo*, não a presença do negro em si – e a elite pensante sempre esteve preocupado em como inculcar boas maneiras no ‘povo inculto’ (e mesmo se o mestiço aí predomina, a preocupação vale igualmente para os brancos pobres).

Traduzindo *civilização* ou ‘melhora de *raça*’ nos termos de hoje, a questão atual muito semelhante, e que parece ser universalmente partilhado pelos próprios sertanejos, é como conseguir o *progresso* e o *desenvolvimento*. Desenvolvimento, aliás, que na região é equacionado até com puro crescimento quantitativo, a quantidade de habitantes e casas na cidade e a expansão dos aparelhos burocráticos em si. Parece haver um pressuposto de que *crescer* em si mesmo seja algo desejável. Desenvolvi-

mento suspeitável ao invés de desenvolvimento sustentável; a caatinga é a bioma menos conhecida e protegida no Brasil e uma das macroregiões ecológicas mais degradadas. Nesse sentido, mesmo que Monte Santo tenha crescido (7.200 hab. na área urbana, dados IBGE para 2000), a cidade cresceu bem menos do que a concorrente, Euclides da Cunha (24.500 hab.), e atualmente não há dúvida de que a última, que historicamente é bem mais nova, em muito ultrapassou a cidade mais antiga a cujo município boa parte desta região originalmente pertenceu. Como a área rural do primeiro é maior, em população total os dois municípios são praticamente iguais em número de habitantes (mas com a densidade de 16,6 versus 22,7 hab./km². O que conta mais aqui, na concepção local, é o tamanho da cidade e o dinamismo socioeconômico associado a ela.

III. De todo modo, pode-se dizer que ‘revistar o sertão de Zimmerman’ é antes de tudo um ‘revistar de *Os Sertões*’. Suponho que Zimmerman não elaborou o tópico de Canudos por duas outras razões além da limitação de espaço. Uma se refere ao fato de que se fizesse qualquer maior menção mais elaborada, seria muito mais difícil de esconder a verdadeira identidade da cidade. Qualquer observação teria de mencionar características da cidade, que são justamente o diferencial que a cidade possui, perante os vizinhos, em toda esta parte do Nordeste da Bahia: o próprio nome revela sua marca de ser um centro religioso de peregrinação de fama regional e estadual. Hoje, como quase todas as cidades na região, que acreditam possuir algum diferencial que possa atrair turistas, tentam investir nesse filão e nesse caso o slogan difundido em posters e pequenos folders é: “*Monte Santo, O altar do Sertão*”. É interessante observar como a abertura das estradas não somente acabou o cangaço anterior (Lampião reclamou que a abertura de estradas nos anos trinta indicava que o Governo queria acabar com ele porque permitia o rápido deslocamento das forças policiais). As estradas promoveram uma integração cada vez maior com o resto do Brasil e, por consequência, a presença e a atuação das diversas instâncias governamentais das diversas esferas, ou seja, uma crescente expansão do Estado. Zimmerman já detectou o processo dessa integração como uma passagem em certas áreas de pastoralismo para agricultura (pelo menos no município vizinho, as terras da caatinga em si são consideradas boas para o cultivo de feijão e milho) e da introdução do

cashcrop do sisal. Isto é, na minha conclusão, uma integração econômica bem maior do que o relativo isolamento anterior, em que o gado consistia no principal produto a ser comercializado com o litoral.

Hoje as mudanças econômicas são maiores. Sem dúvida uma articulação maior com o mercado em que se sai da famosa “civilização do couro”, com traços de autarquia – sem, no entanto, nunca perder alguma medida de integração com o litoral – para um movimento e fluxo de bens e pessoas cada vez maior. A partir de 1950 as estradas vão permitir a grande migração para São Paulo. Hoje milhares de nascidos em Monte Santo se encontram fora do município, em particular em São Paulo (em toda essa região costumava ter uma linha de ônibus, que apanhava gente no caminho que ia direta para lá; sem ter certeza suponho que ainda existe)⁵. Os migrantes mantêm uma relação afetiva com o lugar de origem e sabidamente muitos mandam dinheiro para parentes no município. O município em si sobrevive basicamente dos produtos da agricultura mencionados, enquanto a prefeitura é um empregador altamente importante nessa economia de produção limitada e sujeita às intempéries do clima. Se a integração com o “mercado” aumentou e a produção de bens destinados à venda para fora também, o aumento da produção não é de maneira alguma suficiente para elevar o nível de vida da grande maioria da população. Isto é, pode se concluir que de fato a articulação maior com o *mercado* não resolveu estruturalmente o problema da pobreza (se é que seja possível isso numa troca de produtos primários contra mercadorias com valor agregado salvo no caso de uma escala de produção agrícola que somente as fazendas alcançam). A situação sócio-econômica descrita por Zimmerman aponta para uma pequena elite local (*os bons*, fazendeiros e comerciantes, alguns funcionários públicos mais graduados) que tendia a se perpetuar geracionalmente. A impressão que tenho é que o fenômeno de possibilidade a uma ascensão social por ele já apontado no caso de um comerciante de sisal que chegou a prefeito sem ser de família tradicional – um critério anterior muito importante para o status da pessoa – tem se ampliado (até que um grupo político que parece menos tradicional há uns quatro mandatos atrás ganhou a prefeitura). Ampliado, porém, por definição, a ascensão continua sendo um fenômeno limitado.

O que mudou também, e que no caso é mais significativo porque é a salvação de muitas famílias pobres e abaixo da chamada linha de pobreza, é a invenção federal da aposentadoria para trabalhador rural. Este mecanismo representa uma redistribuição de renda efetivo para os mais pobres do campo. Ou seja, a extensão do benefício do INSS ao campo teve uma série de efeitos importantes de bem estar e de alívio de miséria na área rural no Brasil: a *aposentadoria* resulta num tratamento melhor dos velhos, possibilita as crianças estudarem e não trabalharem, uma parte pode ser usado para financiar atividade agrícola da casa (em 50% dos grupos domésticos segundo uma pesquisa) e garante renda na época da seca (David 10/10/2001, palestra no CRBC, EHESS, Paris). Relativamente pouco conhecida, a aposentadoria é uma redistribuição social importante. Infelizmente a aposentadoria é atacada por economistas preocupados somente com o déficit público e com a contabilidade do financiamento desta despesa e que não a vêem como um gasto social para pagar uma dívida social ao garantir uma transferência de renda que gera uma série de benefícios mais gerais para a população rural pobre. Durante algum tempo, depois de Zimmerman, parece que havia uma migração para a cidade porque lá a *aposentadoria* foi implementada muito antes, enquanto até hoje há uma certa discriminação do trabalhador rural porque no campo se tem de trabalhar cinco anos a mais. Sem dúvida, este mecanismo mais novo é de fundamental importância para mitigar a má distribuição de renda gerada também pela concentração da terra. Desse modo, parece-me que a agricultura, a prefeitura, os benefícios do INSS e as transferências de dinheiro de fora constituem a base econômica atual do município. Nesse sentido, Monte Santo se assemelha aos municípios de toda a região e somente seu diferencial histórico religioso o diferencia da maioria. Como tal, o turismo comum e, em especial, o religioso representam uma esperança para diversificar a economia e incrementar a renda local, mas até hoje isso funcionou pouco fora dos dias religiosos tradicionais (o que para alguns deriva da falta de ação efetiva da prefeitura). Nota-se, e aqui a referência ao misticismo com que Zimmerman fecha seu primeiro parágrafo continua relevante e que no nordeste da Bahia a nova Canudos e Santa Brígida (com o taumaturgo falecido chamado *o velho Pedro*, veja Maria Isaura de Queiroz) tentam o mesmo. Ou seja, ensaia-se

aproveitar a integração crescente com praticamente o único traço distintivo percebido para o sertão, a presença preponderante da religião.

IV. Em suma, em termos gerais a sociedade e a economia local permanecem sendo profundamente marcados como sendo de “meios limitados” (*of limited means*; sem querer afirmar que haja uma *image of the limited good*), em que a escassez predomina e em que parece-me que as pessoas continuam a almejar o *golpe* repentino para enriquecer. Nesse sentido, a instauração depois de 1950 do Fundo de Municípios pelo Governo Federal, que garante um fluxo permanente de recursos faz com que a prefeitura não somente permanece um locus privilegiado de disputa política e econômica, mas talvez até tenha crescido em destaque (aqui, aliás, os dois municípios se igualam). A política e a religião são, de fato, dois domínios em que a atenção social se fixa com maior intensidade, sendo que ainda mantém uma relação complexa entre si. A ação política e o faccionalismo político, que tendem a se coagular em dois lados opostos (conforme Gross que trabalhou na região do sisal), se expressa em particular durante o *tempo da política*. Ou seja, o tempo das eleições recebe esta denominação que marca a predominância social do político durante este período. Zimmerman não tece maiores comentários sobre a política salvo para mostrar a mudança sociocultural de ascensão já mencionado: isto é, de que como o novo prefeito pode ser *caboclo* porque com o dinheiro do sisal ele compensa o fato de não ser branco, não pertencer a uma família tradicional, mas pelo contrário, a uma família de *raça ruim* (porque demonstra valores morais considerados de baixo nível e, entendendo eu, o fato não explorado de que há uma noção de transmissão substantiva de qualidades pelo sangue que hierarquiza as *famílias*).

Por outro lado, Zimmerman não deixa de observar como este capital familiar tradicional e também as relações pessoais são fundamentais para adquirir posições socioeconômicas na sociedade local. Wagley e Harris, em oportunidade posterior aproveitam o material de Minas Velhas e Monte Serrat para comentar a prática da política nas duas cidades (org. publicado em 1955; republicado em 1965). O tempo de eleição a que o pessoal assistiu em 1950-1 os deixou impressionados com a efervescência da política e como quase que cessam outras atividades sociais. Eles notam que os cidadãos se dividiam em partidos opostos e como

o espaço social se dividiu igualmente entre as facções opostas, afetando desde o lazer até a maior parte das relações sociais pessoais⁶ (1965: 59-60). Mesmo que tenha havido alguma mudança e alguma ascensão de outros segmentos na política nos últimos anos, a apropriação pessoal e faccional dos recursos públicos (o que ninguém menciona, mas que é uma prática sobre a qual não paira nenhuma dúvida que é antiga e estrutural) permanece, inclusive as práticas ilegais: a corrupção do prefeito eleito por último levou bem recentemente ao seu afastamento.

Na época da política, quase todos na cidade tinham interesses materiais e simbólicos diretos em jogo. Segundo Wagley e Harris “*até os padres das paróquias*” participavam intensamente e havia propaganda nos seus sermões. O “*até*” parece denotar um certo espanto enquanto a intervenção do padre na política tem uma longa história no interior, não sendo exceção o padre se tornar o próprio mandatário local. Mais curioso, comparado com minha experiência, é sua afirmação de que os camponeses da área rural não tinham ou quase não mostravam interesse na política. O fato de serem transportados pelos caminhões do grupo político, receber uma refeição e tratar o dia da eleição como passeio parece os induzir a pensar uma falta de interesse. Mas, a sua afirmação imediatamente posterior que votam segundo relações pessoais de lealdade e de relações econômicas (dívidas), já mostra que além do passeio de graça eles têm seus próprios interesses materiais em jogo. Não é à toa que mencionam que os cidadãos muito ‘ansiosamente’ buscavam assegurar votos na área rural. Na minha experiência o tempo da política é um tempo de barganha de benefícios para todos, inclusive, para os pobres que aí aproveitam para negociar benesses que no seu nível econômico representam algo substancial. Isso também cria paixões e não deixa de ser político, mesmo quando não há o que chamam de *sentimentos ou crenças políticas fortes* que parecem, assim, restringir o fenômeno a uma concepção de política partidária. Na verdade, este é o momento, digamos, de exercer um micro contrapoder. O que mudou talvez seja uma crescente não aceitação dessas práticas de enriquecimento ilícito pela população em geral e a possibilidade de os eleitos terem os mandatos cassados pela justiça.

V. Em suma, por um lado, no que tange ao quadro geral, parece-me haver um quadro de longa duração de pouca mudança estrutural da

posição sociopolítico do campesinato e dos camponeses. Por outro lado, o que me parece faltar um pouco nos estudos em foco é um trabalho de campo na zona rural e que essas observações mostram uma concentração dos pesquisadores na cidade e, em função disto, sendo eles próprios influenciados pela perspectiva citadino. É claro que os estudos visavam principalmente a cidade e, mais uma vez, nesse artigo não tinha espaço para elaborar o ponto, mas aqui precisamos tecer umas rápidas considerações sobre a estrutura fundiária. Zimmerman (1952: 87) menciona como primeiro componente da elite local os *fazendeiros de 'boa família'* antes dos altos funcionários e os *comerciantes*. Fica claro no seu relato como as 'boas famílias', e a família fundadora em especial, se distinguem pela posse da terra e somente recentemente o comerciante-prefeito ascendeu pelo poder do dinheiro gerado pelo sisal⁷. Ora, no Censo Agropecuário de 1995-6 nota-se a predominância absoluta de minifúndios (8.056 unidades de menos de 10 ha., 74% do total) e de propriedades com tamanho menor do que o módulo rural que define um nível de renda considerado pelas agências do Estado como desejável: 97.7% de todas as unidades possui menos de 100 ha. Se fossemos incluir todas as unidades maiores de 100 ha. como candidatos a serem algo como *fazendeiros* para os padrões de Monte Santo, então haveria 251 unidades para gerar este grupo. Pelas distorções possíveis (há incentivos para declarar o tamanho de uma área para menos e para mais) e, se não me engano, o fato que uma unidade não equivale a um dono, esses dados são mais indicativos que absolutos (sem falar de fatores como o solo e a ecologia da microregião). Todavia, revelam a enorme precariedade do sustento do campesinato, dos mais *fracos* aos que são um pouco mais *fortes*. *Fortes* mesmo, só há poucos e estes devem ser aqueles, que nos padrões locais são os *fazendeiros*, que fazem parte da elite e que operam na política.

Pouco mudou, pelo que parece, na estrutura fundiária muito fragmentada em pequenas unidades mas parcialmente servindo para um pequeno grupo como a base para uma riqueza maior. Duas tendências pós-Zimmerman merecem ainda destaque. Se parece válido a permanência do quadro, a crescente incorporação no país nos diversos níveis teve dois efeitos contraditórios. Em primeiro lugar, as estradas e a crescente incorporação tornaram o sertão mais acessível às forças capitalis-

tas: a terra se transformou em uma *mercadoria* mais interessante para fins de especulação e produção. Antes, Zimmerman não menciona nada sobre isso, havia muitas terras sem cercas e de uso comum. Áreas de criação de bode e gado com acesso garantido para todos da comunidade local. A partir dos anos sessenta e especialmente dos anos setenta começou um processo importante de grilagem, tanto sobre terras de camponeses geralmente não titulados, mas localmente reconhecidos sendo de sua propriedade, quanto se expandindo sobre as terras de uso comum. Muitos conflitos eclodiram e a intervenção do governo começou a tentar regular e regularizar o acesso à terra. De todo modo, esse avanço deve ter contribuído para concentrar ainda mais a terra, valorizando também a mesma e assim dificultando o acesso para pequenos camponeses e ainda acrescentar uma presença maior de pessoas de fora da região como *proprietários* de terra no semi-árido.

O estado normalmente não elege o campesinato como uma categoria socioeconômica que tem valor em si e que merece um real apoio institucional. Na verdade, todas as ações estatais – e especialmente as provocadas pelo fenômeno muitas vezes supostamente exclusivamente *natural* – foram aproveitadas pelos fazendeiros e políticos que visaram criar muito mais uma classe média de produtores *modernos* do que efetivamente ajudar os camponeses. Pequenos camponeses, com alguma terra ou com acesso precário via meiação ou arrendamento, que são as vítimas por excelência da seca, numa visão tecnicista devem se transformar de produtores atrasados em modernos: o que, evidentemente, implica na ascensão e consolidação de alguns e a saída de muitos outros⁸. Uma das poucas iniciativas estatais a seu favor é a regularização dos chamados *fundos de pasto*, um reconhecimento tardio e aparentemente insuficiente do direito consuetudinário local que é mais ampla do que o direito individualista oficial (a terra comum aberta para todos criarem e importante para o fundo de reserva do camponês). De todo modo, para o Incra, em sua avaliação externa e técnica de viabilidade da propriedade, que não leva em conta a lógica camponêsa, considera uma posse de menos de 140 hectares como inviável. Dessa maneira, como visto, a imensa maioria do campesinato estaria fora desse parâmetro e se agrava a situação socioeconômica da região. A única solução para a pequena propriedade

seriam melhorias no processo produtivo e uma produção de um *cashcrop* que seja ‘beneficiado’ na própria região. Hoje em Valente (entre Monte Santo e Feira de Santana) existe uma Associação de Pequenos Agricultores que oferece assistência técnica geral e uma fonte para a venda do sisal para uma fábrica de tapetes e carpetes que exporta os produtos. A assistência técnica aqui considera que dessa forma podem se viabilizar até as pequenas propriedades com pouquíssima terra⁹. Enfim, há alguns tímidos movimentos contrários à tendência do agravamento da situação da maioria camponesa.

VI. Desse modo, houve importantes tendências do quadro sócio-econômico. Finalmente, voltaremos à segunda razão por que Zimmerman talvez não elaborou o tema de Canudos. Calasans dizia que havia a época pré-Euclides, cujos autores foram eclipsados, e pós-Euclides quando o livro ficou sendo, para alguns, um clássico intocável e não criticável (isso me aconteceu em um congresso em que somente usei o grande autor como fonte etnográfica e propus uma interpretação das declarações dos conselheiristas por ele anotado). *Os Sertões* dominaram tanto o cenário de Canudos e sua interpretação de que houve participantes que desistiram de escrever sobre o assunto por que ‘Euclides já disse tudo’. Somente em 1947, nos cinquenta anos do fim da Guerra (outros 50 anos) é que aparecerá um jornalista, Odorico Tavares, que vai na região para ouvir pela primeira vez as vozes dos descendentes e publicar reportagens sobre a região e seus habitantes. Acompanhado, aliás, pelo mesmo fotógrafo francês cujas fotos ilustram o livro *Race and Class in rural Brazil*. Em 1950 o predomínio de *Os Sertões* era de tal forma que somente as reportagens em O Cruzeiro começou a abrir o caminho para uma revisão e uma ampliação das informações e das interpretações. Aos poucos, começaram a aparecer interpretações diferentes que não passam mais pelo viés do problema racial como o *tipo étnico* que possa até ser o cerne da Nação Brasileira, o mestiço sertanjo que é diferente do mulato do litoral. Zimmerman, e pelo que parece os outros autores, não dialogam diretamente com Euclides, talvez porque rejeitem a premissa da determinação racialista da época, enquanto estão elaborando a noção de *raça social* (publicado originalmente em 1959) e concomitantemente estão tentando aferir o peso da avaliação racial como um componente do

status da pessoa nas diversas comunidades. Um trabalho bem feito, mas que talvez permita um quadro interpretativo um pouco mais amplo quando visto na atualidade.

Implicitamente há uma referência a Euclides feita pelo autor porque a classificação de forte/fraco faz parte de qualidades atribuídas a certos tipos raciais. Ele cita um informante que diz que “*Nosso caboclo aqui é muito forte*” (Zimmerman 1952: 92). *Caboclo* aqui é no sentido do nativo da região, o protótipo de sertanejo, no caso um mestiço de branco e índio. Um outro afirmou que o *caboclo* é a ‘pessoa mais forte do Brasil’. Ora, aqui estamos bem próximo da frase talvez mais famosa de *Os Sertões*, *o sertanejo é antes de tudo um forte*. Euclides passou um tempo em Monte Santo, que era o quartel general do exército na região que era totalmente tomada por este. Quem sabe se Euclides não ouviu algo semelhante na cidade que o inspirou a escrever essa frase. Há uma outra possibilidade em que um autor regional anterior escreveu algo não idêntico, mas bem semelhante e que também pode ter servido de fonte. Talvez haja um certo imaginário mais geral em que este tipo racial se associava a ser um forte (veja Abreu 1998: 186). Os *brancos*, é bom lembrar, são vistos como os *fracos* e com um sangue ruim que os faz adoecer facilmente. Assim, se explica por que não podem trabalhar (em trabalho manual) mas explorar sua qualidade de ser inteligente. Assim, não é de estranhar que haja, *em termos gerais*, uma apreciação positiva da mestiçagem, um orgulho de que são mestiços e de que em família possa haver uma diversidade de tipos raciais. Nota-se que, formulado desse modo, isso não consitui uma noção de branqueamento, que era o problema euclideano, mas uma valorização da mistura, e portanto, diferente da preocupação elitista. Isso me lembra o trabalho de Cecilia McCallum (1996: 220-1) em que as pessoas de um bairro pobre em Salvador se consideravam misturados e, por isso mesmo, mais brasileiros do que a elite branca em bairros nobres. *Nós, a gente humilde*, que é nem branco nem preto mas misturado, é que são realmente *brasileiros*. Em Monte Santo uma parentela *branca* ocupando uma área no interior do município é discriminado por ser *branca demais*.¹⁰

A inovação de Odorico Tavares e Verger consiste em ouvir os sobreviventes, ouvindo conselheiristas ou outras pessoas que testemunha-

ram a Guerra. Uma inovação importante em que se mostra claramente como o assunto, mesmo que sob o peso da repressão da memória nacional e euclideana, era visto com modos muito próprios no sertão e em Monte Santo. Aliás, quem sabe se estas reportagens não influenciaram na escolha de Monte Santo como locus de pesquisa e é de lamentar muito que Zimmerman nunca publicou nada a respeito quando muitas testemunhas ainda estavam vivas. Diga-se de passagem que Monte Santo era um lugar significativo para o Conselheiro, primeiro pela Via Santa em si, mas também porque trabalhou na restauração e edificação de parte da mesma. Além disso, o santuário é o lugar de um dos poucos milagres associados ao Conselheiro (a imagem chora sangue compadecida com o cansaço do Conselheiro; Tavares 1993: 65). Relegado inicialmente a um silêncio, aos poucos, as vozes dissonantes da região começaram a ser ouvidas e encontrou um eco em novas interpretações, que davam importância a outros fatores do que ao ambiente e à raça. As interpretações novas da Igreja chegaram a Monte Santo com um novo padre, e um padre novo, em 1981. Inspirado, ao que tudo indica, pela teologia da libertação e dos pobres começou a ver a realidade local como uma situação de opressão perpetuada e de dominação sociopolítico da elite local que fosse até pior do que no tempo de Canudos. Para contrapor-se a 'oligarquia' e para lutar contra a miséria dos camponeses, ele resolve investir na imagem de Canudos, elaborando tanto pesquisas como uma interpretação própria. Canudos, na verdade, se tornou nos anos oitenta um tópico mais geral de atenção estadual e até nacional e virou um símbolo do passado altamente disputado em que a apropriação da história se subordina às disputas políticas e sociais atuais. No caso, o padre define o Conselheiro como um líder camponês em que o seu discurso religioso não deve distrair a atenção da sua postura profundamente política contrária aos interesses dos dominadores regionais. Canudos seria uma sociedade igualitária e comunal em termos de posse de bens e da terra e em que os 'camponeses' e os 'excluídos' teriam seu lugar sem a dominação coronelística (conforme as suas idéias escritas em 1997; Oliveira 1997).

Não haverá surpresa como seria a reação dos poderosos locais e até de outros segmentos em Monte Santo quando viram as idéias do padre a

respeito do acesso à terra: esta devia ser de todos, o que justifica *invasões* e ações a favor de uma reforma agrária. Na sua ênfase sobre a propriedade comum, aliás, parece esquecer que o sonho camponês é de propriedade privada de um pedaço de terra só dele. De todo modo, Canudos e o seu Conselheiro aparecem um tanto quanto idealizado como um *líder camponês* com idéias antes de uma utopia socialista do que uma enteotopia de inspiração religiosa (a construção de uma sociedade imbuída do sagrado e regrada pelos seus preceitos; Reesink 2000). Para dar somente um exemplo, o padre considera que o Conselheiro: “(...) *aceitou, conviveu, uniu; camponeses, índios e negros, numa perfeita harmonia. Pois estes grupos, vivenciaram um sonho comunal*” (Oliveira 1997: 28). Essa visão, que também condena o comportamento da Igreja da época, porque põe em suspeita qualquer aparência de algum padre, mesmo quando não enfrenta o Peregrino, aos poucos não somente vai se confrontando com ‘a classe dominante’, mas paulatinamente vai se separar da tendência ‘progressista’ na Igreja. Inicialmente a Igreja regional coopera na *Missa de Canudos*, uma missa comemorativa dos *mártires* na data do desfecho da Guerra (1984). Ele também pretendia que o movimento popular surgisse das Comunidades de Base. No fim da década de 80, a Igreja regional se empenhou em popularizar e arrebanhar a comemoração com a *Romaria de Canudos*. O padre saiu da Igreja Católica e foi para a Igreja Católica Brasileira, o seu movimento continuou como a *Celebração Popular pelos Mártires de Canudos*, mas perdeu adesões. No fundo, havia a contradição entre a liderança do padre com suas fortes expectativas sobre os rumos do movimento (tanto o *popular* quanto o de cidadãos participantes) e as visões, expectativas e fins dos outros participantes. Alguns participantes que se envolveram desde o início comentaram que para eles o padre, na realidade, queria ser um novo Conselheiro. Os tempos são, no entanto, outros. Hoje o padre saiu da Igreja e mora e dá aulas em Salvador.

VI. No início da organização da *Missa de Canudos*, havia uma oposição por parte de setores da ‘classe dominante’ que se expressaram em panfletos anônimos circulando na Missa advertindo para o perigo de reviver o ‘fanatismo, banditismo e anarquia’. Um editorial do maior jornal em Salvador (A Tarde) citava o movimento como sendo *fanático, revanchista e preparando a guerrilha* (26/07/1984, citado no livreto “No-

venta anos depois... Canudos de novo” editado pela “*Coordenação do Novo Movimento Histórico de Canudos*”, p.37). Hoje esta fase de acusações mais pesadas se encerrou e há uma reavaliação geral da Guerra de Canudos em um sentido mais positivo. Por outro lado, todos os eventos de *Canudos* continuam sendo um *topos* de forte disputa interpretativa em função da apropriação da história para os sentidos e finalidades atuais e dificilmente os estudiosos leigos e até universitários escapam da influência de participar em um campo de ‘conflito de interpretações’ (para uma avaliação veja Reesink 1999b). Nota-se, aliás, que aqui se encontra um dos campos de investigação que tem direcionado a pesquisa acadêmica para o sertão em um esforço crescente mais geral em que algumas universidades estaduais e mais recentemente a UFBA estão empenhadas¹¹. Um desses centros está justamente voltado para o fenômeno de Canudos e mantém laços com o município de Canudos, que está tentando tornar o seu passado em um ativo turístico contemporâneo (um Memorial já foi construído na cidade). Não há dúvida que Canudos, especialmente estimulado pelas Missas, Romarias, as ‘comemorações dos cem anos da Guerra’ e o centenário do livro *Os Sertões* se tornou um foco de atenção regular na sociedade baiana e nacional. Se Zimmerman escrevesse hoje, certamente não deixaria de citar o nome de Canudos.

O processo de ‘incorporação crescente’ (veja Pearse 1971) põe o Estado, e também a ausência de ações eficientes do Estado, como um ator de primeira grandeza no sertão. Um dos efeitos pouco previstos nos anos 50 concerne a chamada ‘emergência’ ou ‘resurgência’ de povos indígenas nessa macro-região. Zimmerman discutiu a categoria *caboclo* em diversas significações. O uso já mencionado em cima seria basicamente um tipo racial de descendência indígena ou de uma pessoa misturada em algum grau com *branco*, mas que fenotipicamente exibe alguns traços considerados característicos. Há nesse sentido uma certa equivalência entre o tipo de mistura *índio-branco* como um protótipo de tipo racial do sertanejo, algo que não deixa de ter certa validade histórica, mas é mais interessante como uma concepção da população com o reconhecimento da contribuição indígena. O termo ainda se refere a ‘descendentes de índio’ em um sentido mais restrito do anterior, que pode ser restrito a pessoas reconhecidamente diferentes do resto da po-

pulação, em função de sua ascendência. Havia, aliás, uma notícia nos anos 80 de um grupo de *caboclos* com uma identidade diferenciada no interior do município, mas sobre o qual, já que não ‘ressurgiu’ na cena mais ampla reivindicando uma identidade de “índio”, nós não temos notícias atuais¹². Localmente, no entanto, ser ‘descendente’ mesmo diferenciado das outras pessoas não satisfazia a definição local de ser *índio*. Assim, o autor cita a condição necessária de ser *puro*, somente atribuído a um casal recém-chegado de uma *aldeia* e uma jovem filha de criação. Um *caboclo* somente pode ser um *índio* se for ‘racialmente puro’ e mesmo os grupos sabidamente indígenas na região costumavam ser chamados de *caboclos de Massacará* ou de *Mirandela* (igualando-os na mesma categoria, diferenciados pelo lugar de nascimento). Mesmo aí raramente eram considerados *índios*, pelo menos em parte porque isso poderia conferir-lhes certos direitos legais mas também por simples preconceito. Nessa ideologia étnica o *índio* é um ser inferior que não merece nenhum *privilégio* especial sobre *outros brasileiros*. Em outras palavras, a violência simbólica de desapropriação de identidade e da soberania e a dominação real da desapropriação dos seus recursos andam em perfeita sintonia.

O reconhecimento de um casal de *índios* de uma aldeia deriva do fato de que, mesmo que muitas vezes com bastante relutância, alguns *índios puros* ligados a estes locais específicos não podem deixar de serem reconhecidos, até mesmo em função da ideologia substancialista que Zimmerman menciona de passagem como fatores de avaliação de status: a *família* e o *sangue*, ou seja, a parentela e o vetor socio-moral substancialista, já visto acima, que explicam a passagem de certos atributos como determinados pela ascendência geracional. Assim, a continuidade da diferença entre o *caboclo* ou o *índio* para com os não-caboclos é garantida pela própria ideologia substancialista brasileira (de sua origem européia; para maiores explorações veja Reesink 1999a; 2001). Desse modo, é certo de que uma pessoa de aparência indígena não é necessariamente um *índio*, mas que um *índio* é concebido como sendo derivado substancialmente de seus antepassados e, em função disso, não pode negar a sua herança. Esta última condição, é óbvio, somente se impõe quando é conhecido a história e origem familiar – não é à toa que o autor reporta a dúvida de alguém na hora de classificar por que ‘não conhecia

sua família'. É nesse sentido que um povo indígena que está ligado a um certo lugar e inserido dentro de um contexto social de dominação interétnica nunca pode deixar de ser um 'ser diferente'. Ou seja, a própria etnia dominante impõe uma identidade diferenciada ou lado, é claro, de vontade histórica do etnocentrismo de cada povo indígena de permanecer fiel ao ser diferente, que advém dos seus antepassados e da sua diferença sociocultural originalmente evidente. Desse modo, nem mesmo quando compulsoriamente incorpora e recria a cultura do dominador em uma relação dialética com a sua 'cultura original', aproximando-se da cultura sertaneja, o sentimento de diferença e pertença se esvai. Em resposta, o sistema interétnico dominante mantém o *caboclo* em uma relação ambivalente ao *índio*, tendendo a desclassificar o *caboclo* por não ser mais culturalmente como um *índio selvagem*, mas simultaneamente sem transcender a condição de diferente por ser descendente de *índio* pela transmissão substancial de diferença.

O regime interétnico simultaneamente perpetuava o *caboclo* descendente de *índio*, um *caboclo índio* como nos dizia um homem nessa condição no litoral norte, mantendo a diferença e impedindo a assimilação étnica com forte preconceito, enquanto que o negava a condição de *índio legítimo* que era somente concedida mediante um conhecimento de história coletiva e uma *pureza* racial pressuposta para aqueles que aparentavam o fenótipo (e que a princípio descendiam de outras pessoas *puras*). Os *índios* no sistema interétnico se viram obrigados a deixarem de ser *selvagens* mas a sua mudança sociocultural não levou – se porventura quisesse – o grupo a ser aceito como semelhante e deixar de sofrer preconceitos que incluem exatamente o fato de não ter mais *pureza* sociocultural ou racial. Um *double bind* para o qual não há senão uma saída (Reesink 1983). Aqui se mantinha e mantém uma fronteira étnica mesmo que seja fundamentada em critérios substantivos não deixa de advir de critérios socioculturais e não se trata de relações raciais estrito senso. Isso se percebe na própria fronteira por ser relativamente sólida pelo mecanismo de que quem nasce de dois pais *caboclos* necessariamente também o será, enquanto em um casamento misto o preconceito costuma desclassificar os filhos para o grupo dominado. A mistura nesse caso é resolvida de modo distinto – ao contrário da 'mistura' mencionada acima, que real-

mente mistura e permite classificar as pessoas em contínuo em uma quantidade maior de categorias. Ou seja, apesar de pôr um problema da pessoa ‘mista’, a atribuição em um grupo tende a ser resolvida pela ‘contaminação’ da parte inferior presente na mistura. Consequentemente, as pessoas ‘misturadas’ tendem a terminar socialmente incorporadas no grupo dominado, mantendo-se o dualismo étnico (o que não necessariamente é simplesmente uma imposição, mas pode ser aceito ou até favorecido pelos dominados). Aí reside, apesar dos fundamentos cognitivos semelhantes, a diferença entre a “etnicidade” dualista dos *caboclos* índios e a multiplicidade das “relações raciais” dos *brancos*¹³.

A desclassificação dos *caboclos* procede, então, também pelo fato de incorporar pessoas de descendência mista. A *pureza* ‘original’ se perde pela adoção compulsória da língua e cultura dominante e pela ‘perda’ do fenótipo de *índio mesmo*. Simultaneamente, a estigmatização perpetuada impede uma assimilação étnica, pelo menos quando a origem social é parte de um sistema interétnico local. Há variações de contingências históricas que podem mudar um pouco o caráter do regime interétnico, mas nas antigas aldeias da região o sistema interétnico perpetuou a etnicidade diferenciada. Por isso que Zimmerman menciona a indianidade reconhecida dos migrantes indígenas e eles sem dúvida vieram ou de Massacará ou Mirandela. O povo indígena de Mirandela (ou pelo menos uma parte dele), aliás, mantém uma romaria anual para Monte Santo e, provavelmente, não seja totalmente desconhecido na cidade. Curiosamente, o Frei Apolônio de Todi que rebatizou a serra e fundou o seu caráter sagrado, passou em Mirandela na sua ida antes desse evento (e não gostou da liberdade que o Marquês de Pombal ‘deu’ para os índios sobre os quais tinha preconceitos firmes). Uma comitiva da UNESCO, na figura de Métraux e outros pesquisadores do grupo foi visitar Monte Santo pelo mesmo caminho de Mirandela (conforme relatado no Colóquio). Métraux até publicou uma notícia de sua visita logo depois, o que, dado seu interesse nas culturas indígenas não é de estranhar (sobre a língua, o grupo foi considerado como muito aculturado, um tanto quanto apressadamente tendo em vista a curta duração da visita; Métraux 1951¹⁴).

Desse modo, a presença indígena em Monte Santo e na região se manifestava nos artigos das pessoas ligadas às pesquisas sabiam da exis-

tência das comunidades indígenas. Estranhamente, alguns anos depois quando Wagley e Harris utilizavam a Bahia como exemplo de sua classificação de subculturas sulamericanas, eles afirmam preremptoriamente que nenhum grupo indígena sobreviveu aos massacres ou à assimilação. A Bahia não teria a presença de comunidades de *Índio Moderno*, cujos exemplos citados se referem a Meso América e aos Andes (Wagley e Harris 1965: 46-6; 58). Eles asseveram, por outro lado, a existência de uma grande quantidade de camponeses, entre os quais muita gente “*descendentes de índio*”. Seja como for, a única saída para estes *caboclos* das antigas aldeias é uma ascensão coletiva em que consigam ser aceitos como *índios* e não meramente caracterizados como *caboclos*, ou mesmo como *caboclos índios*, e, eventualmente ou em algum contexto, alguns indivíduos sendo classificados como *índios*. Somente quando a incorporação da região atinge um nível maior e apelos e interferências federais se tornam mais corriqueiros e com força suficiente para quebrar as resistências locais e estaduais contra o reconhecimento de um status legal de *índio*, a ‘ressurgência’ do *povo indígena* se torna viável. Redefinindo, relacionalmente necessária, também o lado dominante de *posseiro*, ao invés de *civilizado* (e *português* no caso de Mirandela) e de *proprietário*. Dessa maneira, quem tinha sido desclassificado como algo diferente de um verdadeiro *índio* pode lutar para reassumir a posição perante a sociedade envolvente e usufruir as vantagens legais decorridas. Nota-se, no entanto, que *ser índio* não é um posição fácil pelas configurações de estereótipos associados a esta categoria e envolve também uma cobrança de conformar-se a certos aspectos destes. Um dos mais importantes é uma necessidade de demonstrar ser *índio* (visual e iconicamente, especialmente em momentos políticos) e que haja algo nisso ‘reconhecida-mente’ da *cultura do índio*. A essencialização e reificação da *cultura*, como conceito nativo na sociedade, se manifesta aqui além da substancialização da identidade mencionada.

VII. Dentro do quadro das mudanças de 50 anos para cá repara-se como um fator essencial constitui a crescente influência efetiva ou demandada do Estado, em todos os níveis. Concomitantemente realizou-se uma maior integração econômico e sociocultural em que há um fluxo de bens, gente, informações e ‘cultura nacional’ (veja o impacto da tele-

visão) também sempre crescente. É óbvio que há maior integração e velocidade de conhecimento e passa-se de um relativo isolamento (afinal Canudos envolvia toda a república) a uma participação bem mais intensa na ‘vida nacional’. Veja o seguinte *causo*. Nos anos trinta voou um estranho objeto pelo céu de Massacará, interior de Euclides da Cunha. Muita gente desconfiava dessa *cruz* que passava lá em cima e algumas pessoas entraram em pânico, achando que era o fim do mundo. Hoje ninguém cometeria um erro de interpretação dessa natureza. Isso, será claro, não implica afirmar que haja uma homogeneização completa em curso. O mesmo velho índio que contou o *causo* não deixa de ter certeza que estamos “*nos fins dos tempos*”. A interpretação da informação significa reflexão dentro de um *habitus* já estabelecido e renovar o visão do mundo que é antes recriação do que simples imitação. O quadro das relações raciais, por exemplo, descrito por Zimmerman se presta a pelo menos dois projetos importantes: uma reavaliação a partir do quadro teórico e comparativo atual em que se dedica especial atenção ao fato da pequena presença negra e a concepção da *mistura* apontada¹⁵; um reestudo das relações raciais compensaria o esforço porque Salvador e o Recôncavo têm-se tornado paradigmáticos para relações raciais “na Bahia” (que tendem a não se reconhecer na imagem contruída da ‘negritude’ contra a ‘mestiçagem’). Uma certa revalorização e retomada dos estudos sertanejos relativizariam esta hegemonia e dariam um quadro mais equilibrado e de uma maior atenção às diversidades regionais dentro do Estado da Bahia que o Projeto de pesquisa de 50 anos atrás tentou captar.

Notas

* Professor do Departamento de Antropologia, FFCH–UFBA.

¹ Eu mesmo procedi, a partir de estudo sobre o povo indígena Kaimbé, a um levantamento crítico da história do campesinato sertanejo e notei a relativa falta de estudos, Reesink 1981).

² Depois da realização do Colóquio, a Profa. Mísia Lins Reesink iniciou uma pesquisa em Monte Santo, em que também participo. Todavia, essa pesquisa está ainda em fase inicial e, assim, os resultados não podem ser incorporados a este artigo.

³ Nesse ponto, tendo a concordar com o que escreve o historiador M.A. Villa, que também trabalha com o sertão, em seu resumo histórico e atual, publicado no jornal Folha de São Paulo, com artigo intitulado de *O sertão do abandono* (04/01/2004, p.A 3). Por outro lado, há de se perguntar em que medida isso também não seja um estereótipo (José Augusto Sampaio, no Colóquio) e essa afirmação não deve ser tomada no sentido que nega o permanente, mas historicamente variável modo de integração social, cultural e político do sertão no contexto nacional. Comparado com a quantidade de população, a extensão da região e a gravidade de seus problemas (como o desvio de verbas para servir a elites locais), no entanto, creio que haja uma relativa negligência.

⁴ Aqui, com o objetivo de resumir o máximo possível a introdução, o autor faz uma abstração um tanto quanto exagerada. Há diversos climas e micro-regiões no sertão como mostra sua descrição ecológica de Monte Santo: uma larga região mais próxima da costa tem um clima mais ameno (com um *inverno*) e a região central, centrada no eixo do médio São Francisco, exibe um clima mais duro, com chuvas apenas no *tempo das trovoadas* (por volta de dezembro). Atualmente o sertão é considerado sendo *semi-árido*, e não *árido*. Em Massacará a distinção recebe o nome de *caatinga* para a primeira, produtora de feijão, enquanto o *sertão* designa a área sem inverno e usado somente para gado. Segundo Zimmerman a última é chamada de *alto sertão*.

⁵ Por exemplo, o fato de que a população cresceu de 1991 a 2000 pouco mais de 6 %, indica que a saída da população continua significativa (dados IBGE).

⁶ Em Cícero Dantas havia nesse tempo dois clubes sociais, cada um associado a um lado, e, parte em função disto, até os namoros e casamentos obedeciam à divisão faccional (comunicação pessoal de Bruno Sales Souza, cujos pais foram os primeiros a quebrar este quiasmo social).

⁷ Hoje comenta-se que o predomínio das famílias antigas acabou e que até a presença, no município, das famílias tradicionais diminuiu muito. Parece que reconverteram seu capital econômico e social em boas posições socio-econômicas fora de Monte Santo, especialmente em Salvador e São Paulo.

⁸ Para uma maior e boa avaliação do quadro das mudanças socioeconômicas, veja Cerqueira s.d. Este autor, escrevendo no meio dos anos oitenta, considerava que o modelo da reprodução do campesinato estava se esgotando, o que não parece contraditório com o que segue.

⁹ Relatório Anual 1997, da Associação dos Pequenos Agricultores do Município de Valente, Valente, janeiro de 1998. A fábrica da Apaeb abriu no fim de 1996. Iniciativas como essas, difíceis e que parecem contar com apoio oficial restrito, mostram que há possibilidades de melhorar o quadro sócio-econômico. Tendo em vista que pelo censo de 1991 havia 75% de *indigentes* em Monte Santo (dado citado em anexo do Relatório), alternativas como essa são imprescindíveis. Ressalto, entretanto, que não conheço a Associação e, portanto, não sei até que ponto é realmente dirigida pelos pequenos agricultores (para uma história interessante, mas ainda introdutória da APAEB, veja Nascimento 2003).

¹⁰ Incorporando, aliás, como um vetor constitutivo positivo deste ser *brasileiro* a

recente contrução estereotipada de uma *baianidade* ligada a *negritude* (McCallum 1996: 220). A discriminação do *branco demais* em Monte Santo, que é consistente com o ideário da mistura, foi registrada na já mencionada pesquisa em andamento.

¹¹ Vem-me na mente, além do Centro de Estudos Euclides da Cunha da UNEB, onde há um núcleo de estudos, na estadual de Feira de Santana - UEFS, e na Universidade Estadual do Cariri, no Ceará. Ainda há a UFPB no seu campus de Campina Grande e, recentemente, a UFBA, que se empenha em coordenar os esforços de várias pesquisas em diversas áreas e a dedicar uma atenção maior ao semi-árido (existe um portal na internet para concretizar este esforço em curso). Ou seja, sem nenhuma pretensão de ser exaustivo, parece existir uma crescente atenção para o sertão que, no entanto, ainda considero como menor do que o desejável, em que a participação de antropólogos permanece bem pequena. Sobre Canudos não existe um estudo mais antropológico, salvo a minha própria pesquisa sobre a participação dos índios no movimento (veja, por exemplo, Reesink 1999b).

¹² José Augusto Sampaio, Omar Rocha e eu mesmo tentamos localizar esse grupo, uma vez, nos anos 80, mas não logramos êxito. Em uma visita recente a Monte Santo confirmamos a existência de um grupo de *caboclos* no município mas ainda não visitamos o local. Há, ainda, confirmação de comunidades rurais predominantemente negras.

¹³ Raça e etnia não devem ser considerados sinônimos, como está circulando na sociedade brasileira atual, tendo entrado em uma parte importante do discurso acadêmico sem se ter o necessário cuidado, pois aí a “etnicidade” é pressuposta sem ser demonstrada empiricamente. Há, como é sabido, um problema de definição destes conceitos e sobreposições como rapidamente evocado aqui, mas, mesmo assim, não vejo justificativa para simplesmente anular a distinção.

¹⁴ Infelizmente as notas publicadas de Métraux não incluem essa viagem mas somente se referem ao fato que fez a viagem (1978: 327), ao contrário das notas interessantes que tomou ao visitar os Fulniô.

¹⁵ Só para registrar, esse tipo de material etnográfico mostra claramente como Gilberto Freire não inventou a mistura e sua valorização. Não é crível de que no sertão de Zimmerman já teria tido essa influência toda. Na verdade a valorização do *pardo* já tem início em Pernambuco por volta do 1750 (em sermão escrito por Frei Jaboatão; e discutido em uma palestra de Marcos Almeida na Faculdade de Filosofia, UFBA, março 2004). Há, aliás, comunidades rurais negras no sertão, mas bem pouco estudadas no sertão de Canudos.

Bibliografia

- ABREU, Regina. 1998. *O enigma de Os Sertões*. Rio de Janeiro: Funarte e Rocco.
- CERQUEIRA, Paulo Cezar Lisboa. s.d. “A seca no contexto social do Nordeste”. Em *O Grenocídio do Nordeste 1973-1983*. CPT, CEPAC, IBASE: s.l.
- MCALLUM, C. 1996. “Resisting Brazil: Perspectives on Local Nationalisms in Salvador da Bahia”. Em *Ethnos*, vol. 61. nos. 3-4.

MÉTRAUX, A. 1951. “Une nouvelle langue Tapuya de la région de Bahia (Brésil)”. Em *Journal des Américanistes*, t. 40.

_____. 1978. *Itinéraires 1. Carnets de notes et journaux de voyage*. Paris: Payot.

NASCIMENTO, H. de Miranda. 2003. *Conviver o sertão. origem e evolução do capital social em Valente/Ba*. São Paulo: Annablume.

OLIVEIRA, E. 1997 *Conselheiro do Sertão. Entre Prédicas e Conselhos (Líder Camponês)*. Salvador: sem ed.

PEARSE, Andrew. 1971. “Metropolis and Peasant: The Expansion of the Urban-Industrial Complex and the Changing Rural Structure”. Em T.Shanin (org.), *Peasants and Peasant Societies*. Harmondsworth etc: Penguin Books.

REESINK, Edwin. 1981. *The peasant in the sertão. A short history of his past and present*. Leiden: ICA publications.

_____. 1983. “Índio ou caboclo: algumas notas sobre a identidade étnica dos índios no Nordeste”. Em *Universitas* n^o32, jan.-abril

_____. 1999a. “Uma questão de sangue”. Em Jeferson Bacelar e C.Caroso (orgs.), *Brasil: um país de negros?* Rio de Janeiro e Salvador: Pallas e CEAO.

_____. 1999b. “A Salvação: as interpretações de Canudos à luz da participação indígena e da perspectiva conselheirista”. Em *Raízes* Ano XVIII, no. 20.

_____. 2001. “Alteridades substanciais. apontamentos diversos sobre índios e negros”. cd-rom Congresso Internacional “O desafio da diferença: articulando raça, classe e gênero”. Salvador: Comissão Organizadora com C. McCallum et. al.

TAVARES, Odorico. 1993. *Canudos. Cinquenta Anos Depois (1947)*. Salvador: Conselho Estadual de Cultura, AL da Bahia e Fundação Cultural da Bahia.

WAGLEY, C. e HARRIS, M. 1965. “A Typology of Latin American Subcultures”. Em D.Heath e R.Adams (orgs.), *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*. New York: Random House.

Este livro foi publicado
no formato 150 x 220 mm
Miolo em papel 75 g/m²
Tiragem 1000 exemplares
Impressão de capa e acabamento: Gráfica Contraste

O volume que presentemente se entrega ao público é uma seleção revisada dos trabalhos apresentados no Colóquio Internacional **O Projeto UNESCO no Brasil: uma volta crítica ao campo 50 anos depois**, que se realizou em Salvador – BA, nos dias 12 a 14 de janeiro de 2004. Nesta ocasião, respeitáveis intelectuais brasileiros e estrangeiros discutiram este importante projeto de estudos sobre a sociedade brasileira. O propósito desta publicação, seguindo os passos do debate que o antecedeu, seria, portanto, ampliar a discussão sobre um dos momentos mais profícuos das ciências sociais brasileira. Como foi de comum acordo entre os participantes do seminário o Projeto UNESCO, com efeito, colocou a pesquisa social nacional num patamar singular, na medida em que a vinculou a alguns dos grandes eixos que articularam o campo das ciências sociais internacional do pós-guerra.

O presente volume tem, portanto, a pretensão de unir os campos da história e das ciências sociais, para, ao tempo que reconstruir a história do projeto UNESCO, repensar o modelo de pesquisa proposto na época, de modo que se possa, com clareza, averiguar em que medida suas proposições de pesquisa seriam adequadas para o tempo presente, ou estariam envelhecidos, nos seus aspectos metodológicos, suas técnicas e, sobretudo, se seus resultados estariam datados dado as novas dinâmicas que se estabeleceram na sociedade brasileira. No presente trabalho, neste sentido, servimos-nos da estrutura do seminário reproduzindo os textos apresentados, bem como a transcrevemos algumas apresentações mais informais, sobretudo os depoimentos daqueles que testemunharam, de alguma maneira, o processo pelo qual se realizou o Projeto UNESCO.

