

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**OS ORFEUS DA "AQUARELA":
UM ESTUDO SOBRE A QUESTÃO RACIAL A PARTIR DO BATUQUE AFRO-
BRASILEIRO DE NELSON SILVA**

Janine Neves de Oliveira

Juiz de Fora

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**OS ORFEUS DA "AQUARELA":
UM ESTUDO SOBRE A QUESTÃO RACIAL A PARTIR DO BATUQUE AFRO-
BRASILEIRO DE NELSON SILVA**

Janine Neves de Oliveira

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPGCSO-UFJF) como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Professora Doutora Marcella Beraldo de Oliveira

Juiz de Fora, 2016.

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Neves de Oliveira, Janine.

Os Osfeus da "Aquarela" : um estudo sobre a questão racial brasileira a partir do Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva / Janine Neves de Oliveira. – 2016.

207 f. : il.

Orientadora: Marcella Beraldo de Oliveira

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, 2016.

1. Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva. 2. Raça. 3. Racismo. 4. Relações raciais. I. de Oliveira, Marcella Beraldo, orient. II. Título.

**OS ORFEUS DA "AQUARELA":
UM ESTUDO SOBRE A QUESTÃO RACIAL A PARTIR DO BATUQUE AFRO-
BRASILEIRO DE NELSON SILVA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (área de concentração: Antropologia) da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Aprovada em ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

DRA. MARCELLA BERALDO DE OLIVEIRA – Orientadora
Universidade Federal de Juiz de Fora

DRA. FERNANDA THOMAZ DO NASCIMENTO
Universidade Federal de Juiz de Fora

DRA. DANIELA DO CARMO KABENGELE
UNITAL

AGRADECIMENTOS

À Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (FAPEMIG), sou grata por me permitir realizar este estudo, sem ter que me preocupar em como me arranjar financeiramente durante o período de pesquisa. Sem a bolsa concedida, talvez este meu objetivo acadêmico não teria se concretizado.

À Universidade Federal de Juiz de Fora, que me proporcionou a oportunidade de prestar o mestrado em Ciências Sociais.

À Professora Doutora Marcella Beraldo de Oliveira, que me aceitou como orientanda e acatou meu tema de pesquisa.

Ao Gustavo Gobbi Novaes por ser meu amado companheiro, no sentido mais lato do termo.

À minha mãe Gecy, por quem eu tenho uma dívida de gratidão que nunca será quitada. É tão imensa quanto meu amor e minha admiração.

Ao amigo Cláudio Luiz da Silva, da livraria e antiquário Quarup. Sem sua ajuda e informações, não teria sido possível “descobrir” o Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva, e este trabalho não seria o mesmo.

À Zélia, que me acatou com boa-vontade, me ajudando tanto em vários momentos. Sem o seu convite para eu conhecer o Batuque, também nada disto seria possível.

Aos batuqueiros e às batuqueiras, nem sei como prestar os agradecimentos. Não só possibilitaram o trabalho, como proporcionaram momentos artísticos inesquecíveis, prosas boas e lições de vida.

Às colegas e aos colegas que angariei durante o mestrado. Não fosse a pressão e o tempo curto, provavelmente, teria passado mais tempo com aqueles com quem me identifiquei e me aproximei mais.

Gostaria de deixar meus agradecimentos a professoras do departamento de Ciências Sociais, que, de alguma maneira, prestaram contribuição e iluminação para o trabalho de uma principiante na área: Elizabeth Pissolato, Marcella Beraldo, Rogéria Dutra e Christiane Jalles.

À minha banca de qualificação, nas figuras das Professoras Doutoras Fernanda do Nascimento Thomaz e Daniela do Carmo Kabengele, pelas dicas, referências bibliográficas, orientações, bem como a disponibilidade e boa-vontade de esclarecem dúvidas via correio eletrônico e/ou pessoalmente.

Agradeço às informações prestadas por Osvaldo Antônio de Oliveira, Eridan Leão, Edson Leão, Márcio Gomes, Paulo César Calichio e Assessoria do Jucélio Maria, e pelo material compartilhado por Guilherme Landim.

Ao Tiago Passos, por ser meu prestativo e querido amigo.

Não posso me esquecer daqueles(as) que, cotidianamente, fazem a instituição em que estudei funcionar: os(as) técnicos(as) administrativos(as) e os(as) funcionários (as) da manutenção e da limpeza.

Exu

tu que és o senhor dos

caminhos da libertação do teu povo

sabes daqueles que empunharam

teus ferros em brasa

contra a injustiça e a opressão

Zumbi Luiza Mahin Luiz Gama

Cosme Isidoro João Cândido

sabes que em cada coração de negro

há um quilombo pulsando

em cada barraco

outro palmares crepita

os fogos de Xangô iluminando nossa luta

atual e passada

(Abdias Nascimento. Trecho do poema

“Padê de Exu Libertador”)

RESUMO

O presente trabalho visa descrever e analisar o Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva e seus integrantes, inserindo-os na discussão histórico-antropológica sobre raça e racismo no Brasil. O Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva é um grupo de canto coral, dança e ritmo, composto por negros e negras da/na cidade de Juiz de Fora/MG, cuja fundação remonta ao ano de 1964. As letras das músicas executadas pelo Batuque referem-se ao período escravista e a situação do negro na sociedade brasileira, compassadas por ritmos, como os lamentos, os sambas de roda, o baião, o maxixe, o maracatu, o maculelê, os jongos, dentre outros. Especificamente, este estudo apresenta uma análise etnográfica do Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva, buscando refletir e compreender como o grupo, em sua totalidade, e seus integrantes, em suas particularidades, apresentam e se colocam perante a questão racial brasileira, a partir da observação de suas apresentações, histórias, vivências, agenda. Foi possível, assim, chegar a algumas conclusões. Percebe-se que o Batuque, enquanto grupo, representa escravizados, por meio da *performance* artística e das letras de música, narrando períodos da história brasileira. Por sua vez, seus integrantes são, eles próprios, herdeiros do legado do Brasil e de Juiz de Fora, e, conseqüentemente, dos efeitos advindos da conformação histórica e sociocultural do país e da localidade. Igualmente, nota-se uma ruptura de paradigmas envolvendo os objetivos do grupo, a partir do momento em que sua diretoria desloca-se de pessoas brancas para negros militantes, refletindo os posicionamentos do movimento negro atual e reforçando o compromisso do grupo com a causa negra.

Palavras-chave: Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva; Raça; Racismo; Relações raciais.

ABSTRACT

The present work aims to describe and analyze Nelson Silva's Afro-Brazilian Batuque and its members, by inserting them in the historical-anthropological discussion on race and racism in Brazil. Nelson Silva's Afro-Brazilian Batuque is a choral, dance and rhythm group, composed by black men and women in the city of Juiz de Fora/MG, whose foundation dates back to 1964. The lyrics performed by the Batuque refer to the slavery period and the afro-brazilians situation in the national society, cadenced by rhythms as the moans, the "samba de roda", the "baião", the "maxixe", the "maracatu", the "maculelê", the "jongos", among others. Specifically, this study presents an ethnographic analysis of Nelson Silva's Afro-Brazilian Batuque, seeking to reflect and understand how the group, in its entirety, and its members, in its particularities, present and stand before the Brazilian racial issue, from the observation of its presentations, stories, experiences, agenda. It was possible, therefore, to reach some conclusions. It is noticed that the Batuque, as a group, represents enslaved, through artistic performance and song lyrics, narrating periods of Brazilian history. In turn, its members are themselves heirs to the Brazilian and the Juizforano legacy, and, consequently, the effects of socio-cultural and historical conformation of the country and its locality. Also, we may notice a break of paradigms involving the group's goals, as soon as its board changes from white people to black militants, reflection the black movement positions and strengthening the group's commitment with the black cause.

Keywords: Nelson Silva's Afro-Brazilian Batuque; Race; Racism; Race relations.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 – A TRAJETÓRIA E O CONTEXTO HISTÓRICO DO BATUQUE AFRO-BRASILEIRO DE NELSON SILVA	22
1.1 A “Aquarela do Brasil”	22
1.1.1 Nelson Silva “no vidrinho”	24
1.1.2 Lery Guimarães	28
1.2 O percurso do negro no Brasil	30
1.2.1 O movimento negro brasileiro	45
1.2.2 Os negros e a cidade de Juiz de Fora	52
CAPÍTULO 2 – A QUESTÃO CULTURAL E O BATUQUE DE NELSON	62
2.1 Batuque e outras manifestações culturais negras	62
2.2 A trajetória do Batuque afro-brasileiro	71
2. 2. 1 Entre a “Aquarela” de Lery e de Ary	75
2. 2. 2 Preto e branco na “Aquarela”	77
CAPÍTULO 3 – O BATUQUE EM AÇÃO	85
3.1 Os ensaios	85
3.2 Integrantes e suas motivações	89
3.3 As apresentações públicas	94
3.3.1 Entrega da Medalha Nelson Silva (20/11/2014)	94
3.3.2 Marcha Axé Zumbi (22/11/2014)	99
3.3.3 Apresentação na Praça Teotônio Villela (23/11/2014)	104

3.3.4 Apresentação no MAMM (27/11/2014)	106
3.3.5 Solenidade de Nossa Senhora Imaculada Conceição (07/12/2014)	108
3.3.6 Encerramento do “JF Pacto Pela Paz” (20/12/2014)	110
3.3.7 O trabalho de campo em 2015	111
CAPÍTULO 4 – RAÇA E OS INTEGRANTES DO BATUQUE	115
4.1 Raça, racismo e “relações raciais” no Brasil	115
4.1.1 O percurso intelectual do conceito de “raça”	130
4.2 A questão racial durante o trabalho de campo	143
4.2.1 Trabalho e estudos	146
4.2.2 Família, infância e gênero	151
4.2.3 Raça e racismo	155
CONCLUSÃO	161
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	169
ANEXOS	182

INTRODUÇÃO

Meu envolvimento com o Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva ocorreu, inicialmente, de forma indireta: a princípio, pretendia localizar uma “velha guarda” do samba de Juiz de Fora, no intuito de realizar um trabalho que contemplasse a categoria “idosos” e seu envolvimento com a tradição sambista da cidade. Tal manifestação cultural nesse município possui um longo histórico: Juiz de Fora abrigou a primeira escola de samba do estado de Minas Gerais, a quarta de todo o país, além de possuir composições que são conhecidas em âmbito nacional, como, por exemplo, *Tristeza pé no chão* (Mamão), *Ah se eu fosse feliz* (Juquita, Djalma e B.O.) e *Sem compromisso* (Geraldo Pereira e Nelson Trigueira, o primeiro, nascido na cidade mineira). Assim, o fato de Juiz de Fora não ser pródiga em pesquisar o seu cenário musical, possuindo uma bibliografia não muito volumosa sobre o tema, me conduziu a querer, em princípio, empreender algum tipo de estudo nesse sentido.

Desta maneira, ao percorrer os primeiros passos de um projeto de pesquisa, na tentativa de travar contatos com os idosos estabelecidos no samba de Juiz de Fora, acabei por me encontrar em um ensaio do Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva, tendo por intenção conhecer as irmãs Barbosa, mulheres cuja trajetória de vida está intimamente ligada às escolas de samba e à vida musical da cidade, além de outros integrantes que preenchiam meus requisitos.

O conhecimento do Batuque começou com um telefonema à Zélia Lúcia Lima, atual presidente do grupo¹ – sendo também figura envolvida no movimento negro da cidade e presidente do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial² –, no dia 27 de outubro de 2014. Por intermédio desse contato, recebi o convite para assistir um ensaio do grupo, que seria realizado no dia seguinte ao telefonema, dia 28 de outubro, às 19 horas e 30 minutos. Atendendo ao convite, me fiz presente no ensaio, e tive a oportunidade de presenciar um grupo cuja riqueza simbólica era evidente.

Entretanto, ressalto que, quando me dirigi ao endereço fornecido por Zélia, na avenida Getúlio Vargas, no centro de Juiz de Fora – em um dos prédios de *art déco* perto dos pontos

¹ Na verdade, Zélia é vice-presidente do Batuque. Oficialmente, Flávio Aluísio Carneiro é o presidente do grupo; entretanto, por motivos de saúde, encontra-se afastado da atividade. Ressalva feita, por motivo de ser Zélia quem está, de fato, assumindo as funções de presidente do Batuque no atual momento (já cerca de dois anos), refiro-me a ela, neste trabalho, como presidente do grupo.

² Até setembro de 2015, o Conselho era denominado como Conselho da Valorização da População Negra. Os próprios conselheiros lutaram para haver a mudança de nome do mesmo, argumentando que o nome de Conselho de Promoção da Igualdade Racial representaria melhor a instituição.

de ônibus dessa avenida, no conhecido prédio do Museu do Crédito Real, 3º andar –, não estava ciente de que estava, na verdade, indo assistir a um ensaio musical. Confesso que acreditava ser uma reunião do movimento negro, uma vez que a pessoa que me havia passado o contato da Zélia tinha me informado que ela fazia parte da comunidade negra da cidade. Achei que o elo de ligação era o seguinte: Zélia faz parte do movimento negro; haverá uma reunião do mesmo e, nela, estarão presentes militantes que, também, fazem parte da comunidade sambista da cidade. Enfim, assim que adentrei o elevador do prédio, um grupo composto por negros e negras, de idade mais avançada também o fizeram. Na sala de reunião, Zélia já estava presente, conversando com algumas pessoas com as mesmas características: negros e negras idosos(as). Apresentei-me para Zélia, que, por sua vez, me apresentou ao grupo, contando sobre nossa conversa ao telefone. E qual não foi minha surpresa quando eles se levantaram para “pegar os instrumentos” e ensaiar a próxima apresentação.

O Batuque ensaiou umas cinco músicas e eu fiquei profundamente tocada e emocionada com aquela apresentação. Acredito que eles tenham apresentado um “pequeno espetáculo” para mim, que estava lá pela primeira vez. Depois, com o passar do tempo em campo, indo sistematicamente a ensaios por um longo período (a ser descrito, espero, com densidade, na minha etnografia), notei que o grupo se esforçava, sobremaneira, para procurar “fazer bonito”, diante de rostos novos. Com sinceridade, não me recordo das exatas músicas que foram cantadas e tocadas neste primeiro contato, mas ficou claro que se tratava de um grupo de peculiar temática afro-brasileira, com instrumentos percussivos que marcavam fortemente o ritmo e as letras que remetiam ao período escravista brasileiro e ao sofrimento do negro, com francas influências da religiosidade de matriz africana, como a forma de dançar, a alusão a orixás, entre outras marcas.

Ao término das canções, Zélia me falou, por alto, que se tratava do grupo Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva, e que o mesmo já tinha cinquenta anos de existência na cidade de Juiz de Fora. Tendo sido muito bem recebida por todos os presentes nesta terça-feira, conversei com algumas senhoras e anotei telefones. Reafirmei que minha intenção inicial era a de estudar o samba juizforano e seus sambistas, mas que ainda não tinha uma definição muito clara de como iria fazê-lo. Recordo-me que Zélia jogou uma isca que acabou por me físgar, uns dias adiante: “Quem sabe você não se decide por estudar o Batuque...”.

Essa sugestão me iluminou para deixar o tema do samba juizforano para outro momento, principalmente porque o meu encontro com o Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva me acenou a possibilidade de poder acompanhar um “objeto” sobremaneira interessante e instigante, podendo gerar um trabalho simbolicamente rico. Gravitando em torno dessas

questões, decidi empreender uma breve pesquisa sobre o Batuque. As fontes escritas disponíveis, e por mim encontradas, foram escassas: descobri um livro publicado pelas Edições Fundação Alfredo Ferreira Lage – Funalfa –, órgão responsável pela política cultural do município, intitulado “O batuque afro-brasileiro de Néilson Silva” (OLIVEIRA, 2003), derivado da monografia de conclusão de curso de Osvalir Antônio de Oliveira (UFJF); além de um livro de publicação dos autores (MOSTARO et al, 1977), sobre a música popular na cidade de Juiz de Fora, escrito por Carlos Décio Mostaro, João Medeiros Filho e Roberto Faria de Medeiros, em 1977, onde pude coletar informações sobre o universo musical de Juiz de Fora, como também sobre o Batuque, o próprio Nelson Silva, além de outras pessoas e eventos culturais ligados ao seu surgimento.

Cabe ressaltar que, à época, não sabia quem tinha sido Nelson Silva e nunca tinha ouvido falar do grupo, mesmo já residindo em Juiz de Fora por, aproximadamente, quinze anos. Durante a pesquisa, a impressão que me restou é que o Batuque não é muito conhecido, principalmente entre os mais jovens, menos ainda a sua história, as pessoas e os eventos envolvidos desde a sua fundação até os dias atuais.

Por intermédio dessas fontes escritas e contando com valiosas dicas e conversas informais, decidi por iniciar um trabalho de campo com o grupo Batuque. Frequentei os ensaios do grupo por um ano, de fins de outubro de 2014 até fins de outubro de 2015. Durante todo o período, os ensaios ocorreram sempre às terças-feiras, na parte da noite, às 19 horas e 30 minutos, no terceiro andar do prédio da esquina da avenida Getúlio Vargas com a rua Halfeld, conhecido informalmente como “prédio do Crédito Real”. No primeiro ano, houve uma pausa nos ensaios, de dezembro até o fim do carnaval da cidade, período que engloba tanto o recesso de fim de ano quanto a ocasião em que muitos membros do grupo encontram-se ativamente envolvidos com as atividades carnavalescas de Juiz de Fora. Em 2015, fiquei sabendo que houve, igualmente, o recesso de final de ano, embora, para a decepção dos membros do Batuque, quase todos ligados profundamente ao carnaval da cidade, a prefeitura de Juiz de Fora havia suspenso os desfiles das escolas de samba em 2016, sendo a falta de verba o motivo alegado para isso. Por fim, é imperioso relatar o mais cedo possível que a minha convivência com o Batuque foi que me trouxe um recorte ao trabalho³, uma vez que querer “estudar o Batuque”, sem sublinhar exatamente o quê

³ A seguinte passagem que destaco de leitura de um artigo de Mariza Peirano, me remeteu imediatamente à questão de ter sido levada à discussão de raça pelo campo: “É de Evans-Pritchard um dos mais singelos e exemplares depoimentos nesse sentido, isto é, o conhecido ‘Eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para a terra Zande, mas os Azande tinham; de forma que tive de me deixar guiar por eles’ (1978: 300)” (PEIRANO,

pretendia elucidar, em relação ao “objeto”, não seria o suficiente para fechar um protocolo de pesquisa. De certa forma, o encaminhamento poderia ter sido dado contemplando unicamente o fenômeno cultural: falar sobre os símbolos operados e a *performance* artística, trabalhados em uma “descrição densa”. Entretanto, existe uma questão que talvez possa ser referida como inerente ao Batuque: a da raça negra (afinal de contas, como narrei anteriormente, trata-se de um grupo composto unicamente por negros e negras⁴, operando temáticas raciais). Trazer a questão racial brasileira aponta para fatores outros, como os sociais, os culturais, os econômicos e os políticos. Além do mais, a agenda do Batuque é paralela e complementar ao do movimento negro da cidade – motivo pelo qual achei necessário acompanhá-los durante um ano completo, considerando e observando datas importantes para o calendário negro –, sendo que alguns membros, inclusive a atual presidente e os presidentes anteriores, estão envolvidos, direta ou indiretamente, com o mesmo. Seus símbolos, instrumentos musicais e indumentárias referem-se à questão da afrodescendência, tanto no plano do legado cultural (como nos instrumentos musicais e indumentárias), quanto no legado da desigualdade histórica entre negros e brancos (suas letras de música). As entrevistas que realizei com quase todos os membros do grupo tangiam, quase que invariavelmente, a questão racial e a vivência social “racializada”. Além do mais, fora do aspecto formal das entrevistas, me deparei com a questão racial em diversas vezes, que serão expostas ao longo do trabalho. Seria imprudente, na verdade, seria impossível, creio eu, abordar Batuque sem se debruçar sobre a raça.

Nesse momento, acho de suma importância enfatizar que sou uma pessoa lida pela sociedade como branca. Depreende-se desse fato que nunca sofri discriminação racial e/ou preconceito, e que, nesse quesito, possuo privilégios enquanto pessoa branca. Acredito que seja vital para o trabalho esse tipo de informação, que será trazido à baila, em outros momentos de análise. O lugar de onde eu “falo” é o de uma pessoa branca, provinda da classe média e aluna de pós-graduação.

Logo, o tema deste trabalho é o marcador social “raça”, sendo que busco analisar como o grupo Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva (*in totum*) e seus membros, em suas

1999, p. 41). Embora a minha questão não seja efetivamente não ter interesse pessoal por relações raciais, o fato é que eu nunca tinha tido contato acadêmico prévio com tal temática.

⁴ Durante todo o desenvolvimento deste trabalho, procurarei trazer a classificação racial de pessoas que forem evocadas. Uma vez que se trata de um estudo sobre raça e relações raciais, essa configura-se uma informação primordial e necessária. Pensando em termos de heteroclassificação racial, para mim foi extremamente confortável saber que um dos pré-requisitos para ser um membro do Batuque era ser negro (este conceito analítico de cor/raça será analisado no decorrer do trabalho, não podendo ser tratado como uma explicação de rodapé). Tal fato me eximiu de dúvidas em relação a como enquadrar membros que apresentasse características fenotípicas ambíguas, como, por exemplo, a tonalidade da pele mais clara. Alguns deles assim o eram, embora mesmo se eu não soubesse do pré-requisito, eu pensaria nessas pessoas de pele mais clara como “não brancas”. Em relação à autoclassificação, esta foi levantada nas entrevistas, e será descrita e analisada.

particularidades, apresentam e colocam-se perante a problemática racial brasileira, a partir da observação de suas apresentações, histórias, vivências, agenda.

Proponho nesta dissertação uma análise etnográfica do Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva. De todo modo, cabe tecer algumas reflexões metodológicas sobre minha análise. De acordo com Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (2008b), a Antropologia é uma disciplina permeada por uma porosidade que permite um trânsito mais intenso com as outras disciplinas. Por sua vez, Sansone (2008) posiciona-se de forma favorável a uma Antropologia que corteja tanto a Sociologia quanto a História, mantendo os cuidados com quem acredita que sua narrativa (a da Antropologia) seja, no fundo, mais um texto a interpretar. Pretende-se, neste trabalho, uma combinação interdisciplinar e dinâmica, conjugando abordagens da Ciência Política, da Sociologia, da Antropologia e da História, buscando lidar com uma temática tão rica de forma zelosa.

Há, pois, que superar a defasagem criada entre os estudos de interação social e os de estrutura social, entre aqueles da cultura e os da sociedade. Um hiato que ganhou contornos disciplinares, cada vez mais rígidos, com a separação entre sociologia e antropologia, e o crescente interesse de ambas em estudar os mesmos espaços territoriais. Essa tarefa é também difícil porque requer que elaboremos uma trama narrativa mais densa, circunscrevendo com maior precisão o tempo e os eventos a serem tratados em nossos estudos, o que, ainda que esteja nas origens da nossa tradição disciplinar, nos desabitua de fazer na sociologia (GUIMARÃES, 2008b, p. 103).

Declaro-me a favor de uma antropologia que corteja tanto a sociologia como a história, mas que mantenha cuidados com quem acredita que sua narrativa, no fundo, seria só mais um texto a interpretar. Ciente que uma metodologia que precisa combinar diálogo etnográfico com distanciamento analítico, interpretação e procura de regularidade, obriga-nos a conviver com dilemas. Mas não é exatamente essa uma das constantes da vida intelectual na modernidade tardia desse Extremo Ocidente que é o Brasil? Acredito na necessidade de uma etnografia como olhar intersticial cuja pretensão não é produzir um quadro da sociedade inteira, mas um bom recorte. Um olhar crítico de quem confia que, nesse mundo sempre mais cacofônico, o ato de escutar o outro, sobretudo aquele que fala baixo, possa ser, ainda, fonte de prazer (SANSONE, 2008, p. 185).

Contudo, tem-se a ciência de que, conforme argumenta Guimarães (2008b), as pesquisas nas áreas de Ciências Humanas e Sociais estão, o tempo todo, revelando novos documentos e informações, exigindo continuamente um olhar renovado, mesmo sobre os assuntos consagrados. Sendo assim, não existe pretensão de onisciência perante o volumoso material já produzido acerca das temáticas que serão abordadas, nem de esgotamento do tema. Ou seja, trata-se de um trabalho com limitações, como todos o são. Estou certa que o Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva poderia, também, ser analisado a partir de outros

recortes, como os de gênero ou de geração, gerando análises profícuas e diversas das aqui exploradas.

As ciências sociais não prescindem do conhecimento da sociedade específica em que os fenômenos ocorrem, e não podem tratá-los sem levar em conta o contexto político e a mobilização social em torno deles. Desigualdades raciais, racismo, discriminação, democracia racial e ações afirmativas fazem parte não apenas do vocabulário político de resistência ao preconceito, mas, justamente por isso, carregam eles mesmos uma história particular e são objetos de disputa (GUIMARÃES, 2008b, p. 7).

Para abordar raça, racismo, relações raciais, bem como para apresentar o Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva, valer-me-ei do famoso recurso de se colocar o texto dentro do contexto. Para tanto, torna-se imperativo recorrer à História. Como afirmam os antropólogos Jean e John Comaroff (2010), todo e qualquer grupo existente no tempo tanto existem na história quanto detêm a sua história. Antropólogos lidam com “fragmentos”, muitas vezes ininteligíveis a um primeiro momento. Portanto, a conexão dos mesmos a uma sociedade historicamente determinada é imprescindível, situando, portanto, tais “fragmentos” nos contextos, que são, por sua vez, permeados por estruturas e relações de poder e de significado. Para empreender essa tarefa, é necessário trabalhar com fontes bibliográficas, tais como livros, artigos e censos referentes a períodos da história, eventos e atores, uma vez que, mesmo para entender os conceitos com que se opera, o recurso da observação dos processos históricos torna-se imprescindível:

A verdade é que qualquer conceito, seja analítico, seja nativo, só faz sentido no contexto ou de uma teoria específica ou de um momento histórico específico. Acredito que não existem conceitos que valham sempre em todo lugar, fora do tempo, do espaço e das teorias (GUIMARÃES, 2008a, p. 63).

Portanto, pelos motivos elencados por Guimarães, esta pesquisa adota a necessidade de situar os contextos, procurando evitar, dessa maneira, incorrer em um discurso a-histórico. Apesar de haver uma tentativa de abordar aspectos políticos, sociais, econômicos e culturais, a partir do viés histórico, a natureza limitada do trabalho não permitiria uma minuciosa e exaustiva exploração de todos os fatores concernentes a cada uma dessas esferas, sendo que os “fragmentos” nesse momento explorados serão mediados por outros “fragmentos” contextuais, para que eles sejam, ao final, compreendidos. De acordo com Sansone (2008), é necessário um desenho dos contextos para não se incorrer em um discurso a-histórico, que serviria para naturalizar relações construídas social e culturalmente. Por exemplo, os

discursos sobre a raça, e todas as consequências que partiram desses discursos, nasceram em determinados contextos, localizáveis em tempo e espaço, e transformaram-se em compromissos políticos, como se verá como no corpo do trabalho. Pinho (2008) propõe a utilização de uma metodologia de inspiração antropológica, com uma visão de cultura, que não a tem como um destino inexorável do sujeito, mas como:

[...] território de convergências e lutas, pondo em relevo seus aspectos históricos e políticos, em oposição a uma visão, digamos, mítica de cultura, que a concebe como um conjunto de elementos a-históricos, ordenados segundo princípios estruturais abstratos (PINHO, 2008, p. 13).

Pinho (2008, p. 9-10) ao fazer um balanço crítico sobre o campo dos estudos de raça e de relações raciais, aponta que:

Em primeiro lugar parece evidente que, uma vez execrado o racialismo prevalecente nos primórdios de constituição de um interesse sobre o tema, e contestado o culturalismo de inspiração freyreana, os estudos sobre relações raciais, padecem de uma relativa orfandade de paradigmas, um cenário onde nenhuma teoria abrangente e consensual se impõe. Isso se reflete, em segundo lugar, e positivamente, na diversidade de abordagens que, como veremos combina grande multiplicidade de interesses temáticos, que se valem na maioria dos casos de abordagem etnográfica. Em terceiro lugar, e por fim, verificamos que, de um modo em geral, os estudos antropológicos sobre relações étnicas e raciais, identidades e cultura negra, transitam em campo interdisciplinar. Apesar da adesão pronunciada ao método etnográfico, muitos dos estudos e autores atuantes na área, se valem de estudos históricos e demográficos, da teoria sociológica e da produção crítica dos estudos culturais.

Dito isso, passo especificamente para a etnografia que foi realizada pelo período de um ano – de fins de outubro de 2014 até fins de outubro de 2015, com intervalo nos meses de dezembro, janeiro e fevereiro de 2014, período de recesso que não houve apresentação pública e ensaios. Em outubro de 2015, não houve ensaio por algumas semanas, em decorrência de compromisso de trabalho e de militância da presidente do grupo –, conforme já mencionado. Além da frequência sistemática aos ensaios do grupo, houve observação das seguintes apresentações: sessão solene de outorga das Medalhas Nelson Silva (dia 20 de novembro de 2014); Marcha Axé Zumbi (dia 22 de novembro de 2014), que, embora não sendo exatamente uma apresentação do Batuque, contou com a aderência de alguns de seus membros; apresentação na praça Teotônio Villela, bairro Vitorino Braga (dia 23 de novembro de 2014); apresentação no Museu de Artes Murilo Mendes/MAMM-UFJF (dia 27 de novembro de 2014); Missa Conga, na igreja do bairro Benfica (dia 02 de dezembro de 2014); apresentação na Praça da Estação (dia 10 de dezembro de 2014); apresentação no Centro

Cultural Bernardo Mascarenhas (dia 23 de maio de 2015); apresentação na Casa dos Conselhos (dias 24 de julho e 08 de setembro de 2015); apresentação no Centro de Convivência do Idoso, da Prefeitura de Juiz de Fora (dia 16 de setembro de 2015); apresentação no Centro de Educação do Menor, da prefeitura de Juiz de Fora (26 de setembro de 2015); e apresentação no Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora (dia 14 de outubro de 2015). Um caderno de campo foi mantido sempre em minha companhia, lançado anotações e observações. Igualmente, procurei fazer registro visual (fotos) das apresentações públicas. Se, porventura, folders, jornais, convites, ou outros materiais impressos similares eram entregues durante esses eventos, o material era guardado como passíveis de análise. Houve saídas com o grupo ou com alguns de seus membros, além de conversas informais, onde impressões e passagens significativas foram anotadas.

A etnografia⁵ é um momento empírico da pesquisa antropológica, sendo a própria “ideia-mãe” da Antropologia. O material a ser analisado, coletado e questionado, ou seja, sua empiria, se constitui de “eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que nos afeta os sentidos” (PEIRANO, 2014, p. 380), configurando a etnografia como uma prática “artesanal, microscópica e detalhista” (PEIRANO, 1995). O trabalho de campo é um momento da pesquisa que pode ser caracterizado por uma vivência, um momento de estabelecimento de conhecimento, ou seja, uma *observação participante*. Em termos de trabalho de campo propriamente dito, Cardoso de Oliveira (1995) sublinha a impossibilidade de uma *domesticação da realidade* pelo método, uma vez que o trabalho de campo próprio ao antropólogo abrigaria um “excedente de significação”. Uma vez que o antropólogo encontra-se munido de dados colhidos em campo, e com os quais trabalhará, tal momento não-metódico configurar-se-á como um complemento a um outro momento, este sim metódico, em uma relação dialética. Os dados obtidos pelas vias não-metódicas seriam escrutinados a partir da via metódica propriamente dita. De acordo com Cardoso de Oliveira (1995), a compreensão dos fenômenos estudados de forma não-metódica se complementa ao exercício metódico dos procedimentos analíticos, via dialética. Ou seja, o(a) antropólogo(a) deve, para além da atividade e da interação, fazer esforços analíticos e não só descrever fenômenos ou transcrever diálogos etnográficos, uma vez que, de acordo com Peirano (1995), o rigor analítico e o “ruído etnográfico” não são incompatíveis no fazer antropológico. A autora endossa e pontua:

⁵ Peirano (2014) aponta que a expressão “método etnográfico” não é correta, uma vez que etnografia não é um método propriamente dito, mas um empreendimento de função dupla que se retroalimenta: além de ser um “fazer”, a etnografia também contempla a própria formulação teórica.

Assim, fica claro que a etnografia não é algo que se faz espontaneamente, nem que a inclinação ou o talento podem ser dispensados. Contudo, meras descrições de um fenômeno de cultura em termos de outra são um arremedo necessariamente pobre da prática antropológica e, por definição, estão condenadas a não passar de afirmações de um tipo popularesco — aquilo que Fábio Wanderley Reis chama de o estilo jornalístico que invade as ciências sociais. É importante, então, reter a idéia de que as observações são realizadas não só para descrever o curioso, o exótico ou o diferente por si mesmos (pelo natural interesse que despertam), mas também e principalmente para universalizá-los. São essas duas direções — a especificidade do caso concreto e o caráter universalista da sua manifestação — que levam a antropologia a um processo de refinamento de problemas e conceitos e não, como propalam os estereótipos a respeito do seu empirismo, a um acúmulo de informações sobre situações bizarras ou, quando falta talento, a ‘longos depoimentos em estado bruto das mulheres da periferia’ (PEIRANO, 1995, p. 18-19).

Foram realizadas 15 entrevistas que tiveram um roteiro semiestruturado. A intenção inicial era entrevistar todos os membros ativos no Batuque, que, atualmente, contabilizam 19. Entretanto, como foi colocada a adesão como espontânea e não obrigatória, quatro dos membros não me forneceram depoimento dentro dos moldes de entrevista⁶, sendo que pude observá-los e “trocar ideias” informalmente, em outros momentos. As entrevistas variaram de 13 minutos a uma hora e 23 minutos. Em um nível abstrato, a entrevista foi dividida em torno de dois interesses: a) pela vivência do(a) entrevistado(a), no que concerne a questões particulares⁷; b) pelas informações que ele(a) poderia, porventura, me prover a respeito dos aspectos históricos do Batuque e sobre os atores ligados historicamente a fundação e desenvolvimento do grupo. Como no Batuque, hoje em dia, existem membros que aderiram

⁶ Os membros do Batuque acolheram-me muito bem, sendo, sem exceção, simpáticos e solícitos quanto aos demais aspectos da pesquisa. Entretanto, para as entrevistas, embora ninguém tenha, a princípio, se recusado terminantemente a se encontrar comigo para realizá-las, alguns foram evasivos (o que vulgarmente se denomina por “dar o perdido”), ou faltaram a reunião na qual foi marcado o encontro. Alguns membros chegaram a comentar comigo que uma pessoa X ou Y não tinha nada para informar sobre o Batuque ou sobre Nelson Silva, não vendo necessidade de me dar depoimento algum. Infelizmente, uma entrevista que gostaria muito de ter realizado, com a presidente do grupo, Zélia (que me auxiliou tanto em outros momentos e em outras tarefas), não foi efetivada. Zélia, que alegava estar sempre ocupada (e, de fato, ela é uma pessoa bastante atarefada), postergava sistematicamente para uma próxima semana. De próxima semana em próxima semana, o prazo para escrever o trabalho ficou cada vez mais curto. Conquanto tenha afirmado para o grupo que estava interessada em saber da história de vida deles (além, é claro, de estar interessada em aspectos históricos, que aqueles que tivessem os pré-requisitos para tal pudessem me fornecer), no momento em que avisei que era tempo de principiar as reuniões para as entrevistas (já tinha avisado desde os primórdios do campo que pretendia realizar entrevistas com os membros), eu talvez não tenha me feito ser suficientemente compreendida em meus propósitos. Ou seja, provavelmente eu tenha falhado na comunicação (dos meus interesses) com alguns membros do grupo (que seriam: suas histórias de vida + depoimentos sobre o Batuque, caso houvesse. Em negativo, somente nas histórias de vida). Contudo, arrisco-me a colocar em jogo também outras variáveis que possam ter atrapalhado uma adesão de todos do grupo, como, por exemplo, receio de haver “respostas certas ou erradas”, insegurança quanto ao que seria perguntado, receio de não fornecer respostas satisfatórias, receio de falar algo do grupo, dentre outras.

⁷ Por questões éticas, efetivei uma mudança de nomes reais para nomes fictícios, no momento em que me utilizei do material das entrevistas referentes a questões íntimas e particulares dos(as) entrevistados(as).

ao grupo em períodos diferentes, alguns desde a sua formação, outros que frequentam a não mais que dois anos, o item “b” foi aplicado criteriosamente, sendo o crivo aqueles que porventura servissem como “fontes orais” capazes de prover informações dessa ordem. Ainda sobre o item “b”, é importante frisar que a memória, assim como qualquer documentação, é socialmente construída, sendo a fonte oral tão válida quanto a fonte escrita, não cabendo colocá-la em suspeição, mais do que as outras espécies de fonte (POLLACK, 1992). Trata-se de um instrumento de coleta de dados interessante e válido, no sentido de que aquilo que aprece como individual e único é, de fato, desenvolvido em um meio, que é exterior aos sujeitos, decorrendo que o “subjetivismo” responde à coletividade, ao grupo em que se encontra inserido. Ou seja, a partir de um indivíduo, busca-se a coletividade (QUEIROZ, 1988).

Algumas entrevistas foram concedidas nas residências dos entrevistados, me permitindo observar características familiares e domiciliares, que se configuraram, igualmente, como material de observação. Entretanto, a maioria delas foi realizada na Casa dos Conselhos (rua Halfeld, 450, sétimo andar), *locus* de trabalho da Zélia, que, gentilmente, ofereceu uma sala (com prévio agendamento), para que pudesse ser realizada a entrevista com aqueles que teriam dificuldades em me receber em casa – a família muito grande convivendo sob o mesmo teto, que dificultaria o processo, é um exemplo dessas dificuldades encontradas –, ou que preferissem um ponto de encontro mais neutro e mais central, por possuírem afazeres frequentes nas proximidades do centro da cidade. Conquanto tenha havido a perda de observar aspectos mais íntimos e pessoais, a disponibilidade (e a boa vontade) de Zélia foi de extrema valia e auxílio para a confecção deste estudo.

Resumindo, o *corpus* de análise, ou seja, o material de análise, a ser utilizado, serão tanto os de arquivo (material já existente e produzido) quanto os empíricos (construídos para a pesquisa). No eixo dos primeiros, encontram-se: algumas letras de música do Batuque⁸, escolhidas dentre aquelas que tomei contato durante o trabalho de campo; e os materiais impressos recebidos durante as apresentações, no que tange a referência ao tema da raça. Dentre os últimos, contam-se a etnografia e as entrevistas. Parte-se do princípio de que uma imagem, um som, uma letra, uma etnografia, um folder, uma entrevista, são “textos”, que devem ser remetidos às suas condições de produção, ou seja, seus contextos.

⁸ As letras de música transcrita provieram de três fontes: o livro de Osvaldo Antônia de Oliveira (2003); o acervo pessoal de Dona Hilda Amaro da Silva (integrante do grupo), que, muito gentilmente, me cedeu para xerocar, e a quem, por tanto, sou imensamente grata; além da minha própria memória. Traçarei comentários sobre autoria, data e ritmo sempre que tais informações estiverem ao meu dispor. Elas serão dispostas tanto no corpo do trabalho (quando forem ilustrativas), quanto nos anexos.

Como ferramenta auxiliar de investigação, utilizarei a Análise do Discurso (AD). Tal dispositivo de análise tem por base a ideia central de que a linguagem (ou o discurso) é um meio não transparente e não neutro para analisar o mundo social. De acordo com Orlandi (2012), a linguagem é uma mediação necessária entre o homem e a realidade social. Esta mediação é feita pelo discurso, ou seja, pelas práticas discursivas nas quais os sujeitos se inserem, sendo capaz de significar e significar-se por intermédio delas. A representação da realidade das pessoas encontra-se permeada por símbolos, e, perante os mesmos, o processo de interpretação se desdobra. Há uma ilusão de que as palavras são originais, mas são, de fato, inacabadas e atravessadas pela história e pela ideologia, ou seja, os sentidos são sempre determinados ideologicamente. A linguagem só faz sentido porque se inscreve na história, devendo-se levar em conta as condições históricas de produção dos discursos. Os sentidos não jazem somente nas palavras, mas na relação com a exterioridade, nas condições em que eles são produzidos, não dependendo, somente, das intenções dos sujeitos. Discurso não é somente transmissão de informação, e a AD procura ir para além da superfície das evidências. Para a AD, a linguagem está materializada na ideologia, que, por sua vez, se manifesta na língua. Logo, não há discurso sem sujeito, nem sujeito sem ideologia. Para utilizar este dispositivo, é necessário seguir as pistas provenientes dos materiais de análise para se compreender os sentidos que foram produzidos, remetendo-os às suas condições de produção. Sendo o discurso um objeto sócio-histórico, é necessário levar em conta o que é dito, de que forma é dito, o que não é dito, o que poderia ser dito, o que já foi dito, entre outros elementos.

Cabe enfatizar que a Análise do Discurso será utilizada dentro da perspectiva etnográfica, como ferramenta para auxiliar a etnografia e não como metodologia principal, o que demandaria o acionamento de outros conhecimentos de linguística, não sendo este o meu intuito nesse momento.

O conceito de ideologia, operado neste trabalho, não se vincula à noção de ocultação de realidade, mas como efeito da relação necessária do sujeito com a língua e com a história, para que haja sentido (ORLANDI, 2012). Nesse sentido, toma-se a ideologia a partir de um caráter “positivo”, ao invés de enfatizar o lado “negativo”, que a define como falsa consciência, “mascaradora” da realidade social. A ideologia, para Gramsci⁹, está intimamente ligada à sua época e aos movimentos das forças sociais, não sendo um mero conjunto de

⁹ O presente estudo não trabalhará com o referencial teórico completo da obra de Antonio Gramsci, que possui uma perspectiva marxista, inaplicável nesta pesquisa devido à sua natureza. Opera-se somente, aqui, portanto, com seus conceitos de ideologia e hegemonia e não com a totalidade de seu pensamento.

ideias abstratas. Trata-se de “uma concepção de mundo que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas” (GRAMSCI apud MONASTA, 2010, p. 75). A ideologia trabalha na construção perspectiva da subjetividade, sendo o elemento fundamental na construção do consenso, vinculando-se, assim, à hegemonia¹⁰ (EAGLETON, 1997).

Por fim, destaca-se que o presente trabalho dividir-se-á em quatro partes, além desta introdução e da conclusão. O primeiro capítulo apresentará o Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva, no que concerne à sua trajetória e aos principais atores envolvidos em seu surgimento. Para tanto, torna-se necessário colocar o grupo dentro do contexto histórico, auxiliando, dessa maneira, na sua compreensão. Adensarei, no segundo capítulo, a exposição da trajetória do grupo, trazendo à tona o tema da questão cultural negra no Brasil, procurando, inclusive, compreender o termo “batuque”, que designa o meu “objeto” de pesquisa. Tendo, nesse momento, apresentado o grupo, passarei para as minhas observações de campo, dotando uma visão mais atual e próxima do mesmo, pincelando relações e paralelismos que esse recorte possa demonstrar em relação ao marcador social de raça. Nesta parte, trarei elementos visuais, como fotos e reproduções de impressos recebidos, que possam elucidar a temática racial, buscando refletir em como o Batuque ilustra tal escopo. No último capítulo, prossigo abordando de forma mais detida a questão da raça negra na vida dos integrantes, bem como em momentos da minha convivência com os mesmos. Para tanto, é nesta seção que irei desenvolver uma discussão teórica e conceitual acerca de raça, racismo e relações raciais. Arremato o trabalho, lançando as reflexões e os paralelos propostos pela minha questão inicial, a saber: como o grupo Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva (*in totum*) e seus membros (em suas particularidades) apresentam e colocam-se perante a problemática racial brasileira, a partir da observação de suas apresentações, histórias, vivências, agenda.

¹⁰ De acordo com Gramsci (1982), a hegemonia é o processo pelo qual o grupo dominante exerce, em toda a sociedade, a sua dominação, provendo uma direção moral e intelectual. Ou seja, trata-se do consenso “espontâneo” da população em relação ao que é cultural e politicamente hegemônico, disseminando e “retroalimentando” o pensamento dominante. A hegemonia é capaz de se manter no domínio por meio de concessões que, em certa medida, engloba determinados interesses corporativos. A hegemonia nunca é absoluta, sempre havendo possibilidade de mudança e de resistência. Segundo Williams (1979), a hegemonia sofre uma resistência continuada, desafiada por outras pressões que não as suas, tornando a contra hegemonia, ou a hegemonia alternativa, elementos reais e persistentes na prática.

CAPÍTULO 1

A TRAJETÓRIA E O CONTEXTO HISTÓRICO DO BATUQUE AFRO-BRASILEIRO DE NELSON SILVA

Neste primeiro capítulo, pretendo apresentar o Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva, no que tange a sua trajetória e os principais atores envolvidos em seu surgimento. Para que seja efetivado um conhecimento do grupo mais aprofundado, o mesmo será contextualizado em fragmentos da história brasileira que auxiliem na sua compreensão. Tais esforços são justificáveis e necessários pela busca da reflexão acerca do desenvolvimento do Batuque Afro-Brasileiro e seus processos de mudanças, sendo, sempre que possível, remetido aos contextos mais amplos, articulando, assim, a discussão com o marcador social de raça.

1.1 A “Aquarela do Brasil”

Aquarela do Brasil foi o título de um espetáculo teatral, ocorrido no ano de 1964, na cidade, Juiz de Fora¹¹, estado de Minas Gerais. Esta peça foi idealizada por José Carlos de Lery Guimarães, com a finalidade de fazer parte da abertura (em 10 de julho de 1964) e do encerramento (em 20 de julho do mesmo ano) do Campeonato Brasileiro Juvenil de Voleibol. O espetáculo desenrolou-se no campo do estádio do Sport Club, de Juiz de Fora (OLIVEIRA, 2003). Estava contido, na obra, um “quadro do negro”, que foi executado por um grupo denominado Batuque Afro-Brasileiro. Este grupo foi criado e reunido especialmente para a apresentação do quadro, por Nelson Silva, músico e regente juizforano, a pedido de José Carlos de Lery Guimarães. A *performance* artística contou com a apresentação de uma música chamada *Escravidão e Liberdade*, que começava em ritmo musical de lamento e terminava, apoteoticamente, em uma cadência de samba-enredo. O Batuque, naquela ocasião, computava mais de 60 figurantes, todos negros e negras, que formaram um grupo de canto coral, além de contar com músicos percussionistas, para narrar, cantando, a trajetória do

¹¹Juiz de Fora pertenceu ao termo da Borda do Campo (atual cidade de Barbacena) até 1850, momento em que se constituiu como município. O nome foi dado em homenagem ao Dr. Luís Fortes Bustamante Sá, juiz de fora da cidade do Rio de Janeiro, que possuía uma sesmaria na região (CARDOSO, 2011). O município, desde seus primórdios, foi um dos maiores e mais importantes do país. Atualmente, Juiz de Fora é a cidade polo da Zona da Mata mineira.

negro no Brasil, desde a travessia no Atlântico até a fuga para o Quilombo dos Palmares. Dentre os instrumentos musicais e a quantidade de vozes utilizados para representação, somaram-se: “trinta atabaques, um afoxê, dois surdos, quatro pandeiros, um agogô, dois pares de maracas, reco-recos e dezoito vozes femininas” (MOSTARO et al, 1977, p. 123-124). Eles apresentaram-se em cena vestidos de branco, com roupas que aludiam às vestimentas de algodão cru, dos escravizados, carregando lampiões acesos. Entraram em cena, sob a penumbra do Sport, com suas luzes, propositadamente, apagadas. De acordo com Nivalda¹², que presenciou o espetáculo, depoimento verbal, os homens usavam tênis, camisa e calça brancos e as mulheres, vestido branco, tênis, um chalezinho e uma flor vermelha no peito. Regina¹³ ainda acrescentou que usavam uma “corda de bacalhau” (espécie de corda grossa), amarrada na cintura. Dois relatos sobre a apresentação podem ser apreciados, abaixo:

Foi uma apresentação com mais de 1400 figurantes, os corais todos cantando, as orquestras, as bandas também fazendo as orquestras de Juiz de Fora. E o Néelson, às tantas do espetáculo, ele aparece e escureceram todo o estádio, e o Néelson veio com sua turma toda em branco, carregando lampiões, achei assim uma coisa lindíssima. Só na entrada eu já achei que aquele grupo não devia acabar e depois eles cantaram e foi uma beleza, foram muito aplaudidos. E a gente insistiu com o Néelson que mantivesse aquele grupo, porque os corais iam cada um tomar seu rumo, mas o Batuque não, o Batuque precisava ficar (D’AGOSTO apud OLIVEIRA, 2003, p. 100).

A música que hoje é nosso carro chefe que é “Escravidão e Liberdade”, cujo a música conta a trajetória do negro, até o grito dos Palmares. E aí, a apresentação foi um sucesso arretumbante, porque o Néelson pediu que apagasse a luz do estádio Sport Clube de Juiz de Fora, lotado. E nós com 74 componentes, as moças todas de branco, tênis branco, com lampião aceso, era 30 senhoras e entramos em cena no palco e começamos a apresentação, cantando “Escravidão e Liberdade”. E tem uma parte que ficamos de joelho, as moças ficam de joelho e cantam “Ai, meu Senhor, tem dó de mim no seu peito quanta dor, meu sofrer não tem mais fim” (ASSIS apud OLIVEIRA, 2003, p. 94).

Conforme pode depreender-se dessas citações, o Batuque foi um grupo arregimentado, primariamente, para a apresentação e representação do “quadro do negro”, contido no espetáculo de teatro *Aquarela do Brasil*. No entanto, tendo sido intensamente ovacionado – “Aplausos de tal maneira que parecia que o campo do Sport vinha abaixo”, conforme afirmou João Batista Assis, presente na apresentação como membro do Batuque, em entrevista a Oliveira (2003, p. 94) –, angariando elogios por parte do público e da mídia locais, deu-se prosseguimento aos ensaios e às apresentações, dando continuidade ao Batuque

¹² Entrevista concedida por BARBOSA, Nivalda Maria. [11 nov. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (42 minutos e 46 segundos).

¹³ Entrevista concedida por SANTOS, Regina Barbosa dos. [11 nov. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (1 hora 19 minutos e 55 segundos).

Afro-Brasileiro. Salienta-se, ainda, que o Sport Club, que era um espaço elitizado da sociedade juizforana, encontrava-se lotado à ocasião.

1.1.1 Nelson Silva “no vidrinho”¹⁴

Primeiramente, Nelson Silva era negro.

Nelson nasceu no dia 22 de janeiro de 1928, na antiga avenida Raul Soares, atual avenida Sete de Setembro, em Juiz de Fora. Era filho do casal Carlos e Clarice Luz Silva. Casou-se com Maria Imaculada Mendes Silva, trazendo ao mundo apenas uma filha (OLIVEIRA, 2003). Quando criança, ele gostava de jogar *pelada*, na Avenida Sete. Foi aluno da Academia de Acordeom Xavier, realizou cursos de solfejo e de teoria musical, tendo se tornado muito famoso no meio musical da cidade. Ele era um compositor eclético e multifacetado, que deixou uma obra musical, praticamente inédita, de mais de uma centena de composições. Nelson compunha canções românticas, valsas, boleros, sambas, hinos religiosos, sendo que, a partir da criação do Batuque, passou a escrever sobre a temática do negro brasileiro. Além disso, ele tocava vários instrumentos de percussão. Era um entusiasta da escola de samba Feliz Lembrança, tendo sido um hábil passista, regente de bateria, e de ter musicado sambas-enredo para a escola, dentre os quais, o vencedor do primeiro carnaval oficial de Juiz de Fora, *Mascarada Veneziana*¹⁵, em 1966. Outra obra musical sua foi *Zungá Rei*¹⁶, feita para o carnaval de 1968, na qual contava a história de um rei africano que fora

¹⁴ Nelson usava a expressão “Tá no vidrinho”, querendo significar que tudo estava bom, pronto, legal (OLIVEIRA, 2003).

¹⁵ Letra: “Ardem cirios nos palácios de Veneza, / Vive amores a nobreza / Entre as luzes do festim... / E na grande praça, à luz da lua. / Por Colombina, alma da rua, / Chora Pierrot, dança Arlequim!... / Tarantela, tarantela, / Tarantela napolitana... / Tarantela, tarantela, / Na mascarada veneziana... / Tarantela veio de Nápoles / Pra brincar o Carnaval / Na Veneza de São Marcos, / Do Rialto e do Grande Canal!... / Distante da louca mascarada / Surge a gôndola dourada / De Rolando e Leonor!... / Fantasmas do Grande Canal, / Os Amantes da Lenda Imortal, / Eternos, na eternidade do amor! / Rolando e Leonor, / Arlequim, Pierrot, / Carnaval... multidão... / ...E o meu destino rola / Na barcarola / Da solidão!... / Meu destino é gondoleiro, / Lançando o remo ligeiro / Sob as pontes, nos canais... / Meu amor, à flor das águas, / É uma gôndola de mágoas: / Não tem âncora nem cais!...”. Retirada do livro de Mostaro, Medeiros Filho e Medeiros (1977, p. 86-87).

¹⁶ Letra: “Com sabedoria, justiça, paz e amor, / No coração da África, Rei Zungá-senhor / Era de um povo nobre e altivo o soberano. / Mas o traficante branco esmagou sua grande nação / E o reduziu à humilhante condição / De ser escravo do outro lado do oceano! / Zungá não vai mais reinar! / Adeus, coroa e manto reais! / Zungá não pode nem voltar / Nunca mais, nunca mais, nunca mais! / De quem é o canavial? / E a lavoura de algodão / A boiada e o cafezal? / De quem é todo esse chão? / De Zungá não é, / Não é de Zungá! / Já foi rei, não é, / Não é rei Zungá! / Depois do tronco, da chibata e dos grilhões, / Hoje é liberto... pra sofrer humilhações... / Onde está sua Rainha, vendida em leilão? / Adeus, verdadeira liberdade! / Exilado, escravo eterno da saudade, / Cativo da

escravizado em terras brasileiras. Nelson possuía uma predileção pelo canto coral, sendo um regente rígido, disciplinado e disciplinador. À época em que José Carlos de Lery Guimarães foi procurá-lo para montar um quadro que contasse a história do negro, desde a saída da África, Nelson – o Nelsinho, conforme os mais próximos, carinhosamente, o chamavam –, regia um pequenino coral, de apenas quatro pessoas, no programa *Serpentinas Coloridas*, que era um programa carnavalesco, executado por Nelson, na extinta rádio juizforana PRB-3 (MOSTARO et al, 1977). Tendo Nelson aceitado o convite de Lery, apressou-se em reunir as vozes negras, necessárias ao projeto. Segundo depoimento de Nivalda¹⁷ (informação verbal), Nelson ensaiou com seu Batuque por três meses uma única música, *Escravidão e Liberdade*.

Nelson morava no bairro Tiguera, em Juiz de Fora. Era casado, e, tanto ele quanto sua esposa, trabalhavam fora de casa, ganhando o “salário mínimo”, sendo que Lery Guimarães afirmava que Nelsinho era uma pessoa pobre (MOSTARO et al, 1977). Entretanto, Nelson formou-se em Contabilidade no Colégio Granbery¹⁸, em 1950. Profissionalmente, Nelson trabalhou na Companhia Dias Cardoso (mais tarde passou a ser chamada de “Gráfica Juiz de Fora”), como tipógrafo.

No âmbito religioso, Nelson era adepto de religião de matriz africana. Lery Guimarães, em uma entrevista concedida a Mostaro, Medeiros Filho e Medeiros (1977), narrou o episódio em que Nelson foi consultar-se com as “entidades” a respeito da apresentação da *Mascarada Veneziana* e de como ele poderia sair vestido na avenida, tendo as mesmas somente permitido o uso de roupas brancas (calça e camisa), sapato preto e um chapuzinho vermelho, o que foi prontamente atendido, demonstrando o respeito e a

mágoa, da dor e da solidão! / Zungá não vai mais reinar!... Etc. / Liberdade tem hora marcada na História! / 13 de maio dá a Isabel a grande glória / De decretar a abolição com grande Lei! / Mas o gesto generoso da Princesa / Não devolve a majestade, a realeza, / Ao pobre negro, que em sua terra era Rei! / Kum ba ya, / Rei Zungá / Kum ba ya, / Rei Zungá!”. Retirada do livro de Mostaro, Medeiros Filho e Medeiros (1977, p. 95-96).

¹⁷ Entrevista concedida por BARBOSA, Nivalda Maria. [11 nov. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (42 minutos e 46 segundos).

¹⁸ A menos que Nelson ganhasse algum tipo de bolsa de estudos, sua família teria que ter uma condição financeira razoável para que ele estudasse em tal instituição. Regina, em entrevista, quando questionada se sabia se a família dele podia pagar as mensalidades do Colégio Granbery, afirmou: “Não, conseguiram pra ele. O... Como é que fala? O chefe de lá, né?!, conhecia a família, conseguiu pra ele, pra ele estudar lá. Ele era criança. Portanto, ele formou lá no Granbery. Portanto, ele tinha o diploma dele lá. Tanto que ele era o único negro que tinha. Portanto, ele fazia a parte dele, né?! Era o melhor da classe, sabe?! Mas, aí, o professor dele dava muita atenção pra ele. Não desfazia dele, sabe?! Aí, depois, ele formou. Aí, entrou pra trabalhar nessa gráfica, que era na Marechal. Eu me lembro como fosse hoje. Ele trabalhou lá muitos anos, sabe?!”. Entrevista concedida por SANTOS, Regina Barbosa dos. [11 nov. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (1 hora 19 minutos e 55 segundos). Um informante me forneceu uma informação muito elucidativa, conquanto tenha preferido se manter no anonimato. De acordo com tal pessoa, Nelson tinha começado a trabalhar muito cedo, criança ainda (o que é um fato corriqueiro entre os negros brasileiros, principalmente à época de Nelson). Ele realizava serviços em casas de famílias abastadas, como cortar grama, cuidar de jardins, dentre outros. Dessa maneira, ele conheceu um padre, com quem estabeleceu um vínculo de amizade. Este padre, percebendo o talento que Nelson possuía, ajudou-o em sua trajetória educacional. Ou seja, Nelson frequentou o Colégio Granbery por intermédio do auxílio financeiro deste padre.

consideração que tinha para com sua religião. Analisando a forma como se escreve e fala sobre Nelson Silva, parece ter sido criado uma aura mística (ou mesmo mítica) em torno de sua figura. Regina¹⁹ (informação verbal) informou que ele compunha após ouvir um intenso “zumbido”. *Escravidão e Liberdade* foi dessas músicas geradas a partir do alegado zumbido: “Ele dava aquele zumbido, ele... Vinha aquele zumbido, ele anotava depressa. Tinha vez que nem comia. E outra coisa: tinha vez que nem dormia” (SANTOS, 2015). Por seu turno, Chiquinho²⁰ (informação verbal) afirmou que Nelson passava noites em claro, compondo.

Lery Guimarães (apud MOSTARO et al, 1977) e os membros do Batuque que puderam ter contato com Nelson, afirmam que ele era dono de uma aguçada inteligência e generosidade; que ele era rígido, perfeccionista, disciplinador, bondoso, generoso e sensível, sempre se preocupando se alguém do seu Batuque estava precisando de alguma coisa, ou passando por alguma necessidade material. Nelson era, também, um filantropo: “Participava de várias campanhas filantrópicas, tais como: livro usado, roupas e utensílios, campanha do agasalho, entre outras. Tudo em prol das comunidades negras, uma vez que não queria ver os negros desempregados e sem estudo” (OLIVEIRA, 2003, p. 36).

Nelson faleceu, de forma prematura, em 10 de outubro de 1969 (OLIVEIRA, 2003). Ele deixou inúmeras composições inéditas sem registro. O amigo e parceiro artístico, Lery Guimarães, aponta que o motivo de óbito se deu devido a ingestão diária de excesso de medicamentos, pois, aparentemente, possuía um problema pulmonar, água na pleura²¹ (MOSTARO et al, 1977). Duas entrevistadas, em depoimento, informaram que Nelson, quando mais moço, fazia uso abusivo de bebidas alcoólicas e de cigarros, tendo ficado internado em um hospital da cidade, o atual Hospital João Penido. Segundo Regina²² (informação verbal), desde a internação, que foi anterior à fundação do Batuque, Nelson abandonou o consumo dessas substâncias, pretendendo prover um “exemplo positivo” para os negros e as negras que ele liderava. De acordo com Imaculada²³ (informação verbal), a morte de Nelson foi bastante turbulenta para o mesmo:

¹⁹ Entrevista concedida por SANTOS, Regina Barbosa dos. [11 nov. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (1 hora 19 minutos e 55 segundos).

²⁰ Entrevista concedida por PINTO, Francisco Mendes. [09 out. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (26 minutos e 43 segundos).

²¹ “Problema na pleura” é um sintoma de uma enfermidade, não uma doença em si.

²² Entrevista concedida por SANTOS, Regina Barbosa dos. [11 nov. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (1 hora 19 minutos e 55 segundos).

²³ Entrevista concedida por CASTRO, Conceição Imaculada Barbosa. [10 out. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (37 minutos e 4 segundos).

Quando ele morreu, dizem que ele só faltou escalar a parede do Centrocor. Lembra que o Centrocor era perto ali do Excelsior, vocês lembram? Era do hospital que tinha ali. Só sei que ele ficou com tanta falta de ar... Os médico ficou bobo de ver, ele, nas parede, assim, querendo subir. Nossa, foi muito triste (CASTRO, 2015²⁴).

As poucas e breves notas biográficas escritas sobre Nelson indicam que se tratava de uma figura carismática, simpatizada por muitos, e que a sua morte configurou-se como uma grande perda, que abalou profundamente o meio musical de Juiz de Fora, prostrando, principalmente, o Batuque, que, inclusive, aventou sua dissolução, em um primeiro momento, devido ao impacto emocional decorrente do óbito.

A morte de Nelson consternou todo o meio musical de JF. Quase um luto oficial. E por mais que ele houvesse semeado em vida a vida eterna, transcendental, uma histeria coletiva tomou conta de todos aqueles que com ele conviveram. Uma multidão incalculável acompanhou o féretro, estupefata e silenciosa, tensa e em transe. E após as elegias fúnebres, proferidas por dois padres (“...houve o início e não houve o término...”) quando à terra descia Nelson, o seu Batuque, contrito e grave, sob a regência de Ruy Parrot, sussurrou uma de suas composições, quase um epitáfio: “*Vou andando/ Vou seguindo/ Sem ter onde parar/ Vou olhando/ Procurando/ O amor a me guiar/ Não há luzes/ Não há flores/ Nem luar...*” (MOSTARO et al, 1977, p. 254).

De acordo com Imaculada (informação verbal²⁵), o enterro foi “igual enterro dum presidente”. O prefeito, à época, Itamar Franco, foi quem deu o caixão, pois ele ia “enterrar no chão”, por falta de recursos para a aquisição do mesmo.

O enterro dele saiu lá do Bairro de Lourdes. Juiz de Fora e outras cidade aí fora tudo veio pro enterro do Nelson Silva. O cemitério quase num tava cabendo ninguém. Foi igual enterro dum presidente, ué. Veio nas ruas, Itamar Franco era prefeito, mandou passar nas ruas tudo. Nossa mãe, foi um espetáculo. Foi triste, mas foi um espetáculo. E nós cantamos as músicas do Batuque. Na hora de enterrar, nós cantou sete músicas dele (CASTRO, 2015²⁶).

Ao serem questionadas sobre o motivo de haver tantas pessoas no enterro de Nelson Silva, representando classes sociais e econômicas diversificadas²⁷, elas apontaram para a generosidade de Nelson no trato com as pessoas e sua simpatia (CASTRO, 2015²⁸).

²⁴ Entrevista concedida por CASTRO, Conceição Imaculada Barbosa. [10 out. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (37 minutos e 4 segundos).

²⁵ Idem.

²⁶ Idem.

²⁷ Tudo parece indicar que Nelson “transitava”, de alguma forma, entre segmentos socioeconômicos diversificados. Talvez seu prestígio deva-se ao fato de ter sido um músico talentoso, que fomentou a vida cultural da cidade. Também, havia o fato de ele haver frequentado uma escola de classes médias, criando um *background* social sortido. De qualquer maneira, o fato de que seus familiares estarem com dificuldades com as despesas do óbito, atestava uma real limitação de ordem financeira.

Ah, o Nelson era um crioulo simples, muito simples, sabe?! Era um crioulo simples, muito sábio, inteligente demais, sabe?! Tinha muita amizade com todo mundo. Aqui em Juiz de Fora, todo mundo gostava dele, sabe?! Ele era tão considerado que, às vezes, ele precisava ir na prefeitura, falar com o prefeito, se o prefeito tivesse em reunião, o prefeito parava com a reunião, e ia atender ele. Ele tinha muita consideração com ele. Ele era um nego muito querido aqui em Juiz de Fora, viu?! (BARBOSA, 2015²⁹).

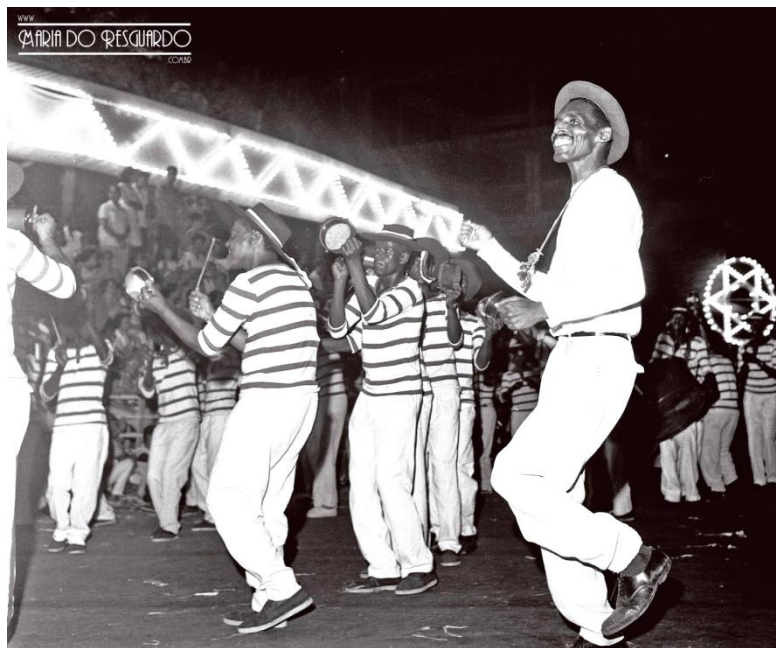


Figura 1: Nelson Silva no carnaval de 1966

Fonte: Maria do Resgado. 2013. Disponível em: www.mariadoresguardo.com.br. Acesso em: 27 ago. 2015.

1.1.2 Lery Guimarães

José Carlos de Lery Guimarães era branco.

Nasceu em Juiz de Fora, em 21 de janeiro de 1933. Era filho de Phintias Caiaffa Guimarães e Maria da Conceição Guimarães³⁰. Foi autor, produtor artístico, jornalista, professor, advogado, poeta e radialista. Suas incursões no teatro foram três: idealizou as

²⁸ Entrevista concedida por CASTRO, Conceição Imaculada Barbosa. [10 out. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (37 minutos e 4 segundos).

²⁹ Entrevista concedida por BARBOSA, Nivalda Maria. [11 nov. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (42 minutos e 46 segundos).

³⁰ Informação disponível em: <<http://falandodetrova.com.br/lerly>>. Acesso em 15 dez. 2015.

peças *Cristo Total* (1963), *Aquarela do Brasil* (1964) e *Aquarela Nêga Fulô* (1964). A primeira obra teve grande repercussão, tendo sido, inclusive, citado no *Times* (MOSTARO et al, 1977).

A aproximação de Lery com Nelson deu-se por intermédio de *Aquarela do Brasil*. Depois da peça, outras parcerias entre ambos prosseguiram. Em 1965, ano seguinte ao espetáculo, Nelsinho e camaradas da Feliz Lembrança compareceram à casa de Lery, com o intuito de convidá-lo para escrever um enredo para a escola de samba. Como retribuição pela cooperação de Nelson, no ano anterior, Lery criou a letra de *Mascarada Veneziana*. Lery descreve a sua original composição da seguinte maneira:

Então eu inventei a “Mascarada Veneziana”, misturando aquela porção de coisas. Eu quis mostrar o seguinte: a origem popular do carnaval. Pra dar o tom romântico, a fantasia, eu me lembrei do Michel Zevaco – “A Ponte dos Suspiros”, “Os Amantes de Veneza”, os doges, etc. Então botei os personagens de Rolando e Leonor. De Menotti Del Pichia eu peguei Pierrot, Arlequim e Colombina e os coloquei na praça em Veneza. Você vê que a própria poesia descreve isso: “... E na grande praça, à luz da Lua/ Por Colombina, alma da rua/ Chora Pierrot, dança Arlequim.” É a própria origem popular do carnaval. A intenção foi realmente essa: mostrar o carnaval, com romantismo, e sem se prender, necessariamente, ao Brasil. Porque antigamente a coisa era aquela – Caxias, Princesa Isabel – não sou contra não, mas era tudo um patriotismo de DIP... (LERY GUIMARÃES apud MOSTARO et al, 1977, p. 114).

Neste ano de 1966, a Feliz Lembrança veio para a avenida Rio Branco, antigo local reservado aos desfiles do carnaval de Juiz de Fora, com um arranjo musical de Nelson Silva, e com o enredo e a coreografia idealizados por Lery Guimarães, transbordando originalidade. De acordo com Mostaro, Medeiros Filho e Medeiros (1977), tratou-se da primeira vez que uma escola de samba da cidade introduzia, em seu enredo, não só um guarda-roupa consoante com o tema, mas, também, com uma nova coreografia. O ritmo ousava com a mistura inusitada entre o autêntico samba-batucada, a tarantela e a barcarola, dois ritmos originários da Itália. Além do mais, o fechamento apoteótico contava com uma enorme piscina móvel, onde flutuava uma gôndola veneziana, construída em idêntica proporção às reais. Desta forma, a Feliz Lembrança pôde ganhar da até então invencível escola de samba Turunas do Riachuelo³¹. Pelos relatos, Juiz de Fora ficou estupefata, em sentido positivo, com a apresentação da “Mascarada Veneziana”.

No ano seguinte, em 1967, não houve carnaval oficial em Juiz de Fora. Mesmo assim, a Feliz Lembrança apresentou, em maio, nas comemorações do aniversário da cidade, um enredo chamado *Noite Mineira*, também uma parceria de Nelson (música) e Lery (letra). Para

³¹ A Turunas do Riachuelo foi a primeira escola de samba de Minas Gerais, fundada em 1934. A quarta, de todo o país (MOSTARO et al, 1977).

o carnaval de 1968, a parceria entre ambos rendeu o samba-enredo intitulado *Zungá-Rei*, narrando a história de um rei africano, tornado escravizado no Brasil. Posteriormente, novas parcerias musicais entre os dois talentosos artistas juizforanos persistiram. Entretanto, após a morte de Nelson Silva, Lery afastou-se completamente da Feliz Lembrança e do Batuque, deixando de escrever sambas-enredo e abandonando sua incursão no meio musical da cidade.

Lery de Guimarães faleceu em maio de 1999.



Figura 2: José Carlos de Lery Guimarães

Fonte: Maria do Resgado. 2014. Disponível em: www.mariadoresguardo.com.br. Acesso em: 27 ago. 2015.

No intuito de abarcar uma melhor apresentação e contextualização do Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva e daqueles envolvidos com o mesmo, passo a um breve percurso do negro no Brasil e em de Juiz de Fora.

1.2 O percurso do negro no Brasil

O Brasil, entre os séculos XVI e XIX, foi colonizado por potências europeias. De acordo com Carvalho (2008, p. 18), o efeito imediato da conquista da Europa sobre o Brasil foi a “dominação e o extermínio, pela guerra, pela escravidão e pela doença, de milhões de indígenas”. Tal empreendimento teve uma conotação comercial aliado a particulares, sendo a produção de açúcar a atividade que mais se prestou à finalidade lucrativa, uma vez que a

mercadoria possuía um mercado crescente na Europa. Por essa maneira, consolidou-se o latifúndio monocultor e exportador de base escravista como um traço que marcou a sociedade e a economia brasileiras. De acordo com Albuquerque e Fraga Filho (2006), no início do projeto colonizador, os portugueses recorreram à exploração do trabalho forçado das populações nativas que habitavam a costa brasileira. Posteriormente, a escravização de indígenas coexistiu com a de africanos, tendo perdurado por muito tempo em várias regiões da colônia. O índio escravizado³² era chamado de “negro da terra”, como forma de distingui-lo do “negro da Guiné”, como era identificado o escravizado africano nos séculos XVI e XVII. Contudo, houve um investimento maciço no tráfico africano, uma vez que, por volta da metade do século XVI, a oferta de escravizados indígenas começou a declinar. Entre os diversos motivos da substituição da mão de obra escravizada indígena para a africana, podem ser citadas as epidemias que dizimaram grande número de indígenas que trabalhavam no engenho, ou que viviam em aldeamentos organizados por jesuítas, além da fuga dos índios para o interior do território, aumentando os custos de captura e transporte de cativos até o litoral. Carvalho (2008) aponta que houve proibição legal da escravização de indígenas e oposição decidida por parte dos jesuítas. Telles (2012) pontua que o Brasil recebeu um enorme contingente de africanos, sendo que, quando em 1850 foi proibida legalmente a comercialização de escravizados, 3,6 milhões de africanos já tinham sido trazidos para cá, sendo os povos aqui escravizados vieram da África ocidental e meridional (GUIMARÃES, 2008a).

Milhões de homens, mulheres e crianças africanos foram transportados para as Américas, entre o século XVI e o século XIX, contabilizando em muitos os que morreram durante o violento processo de captura, na África, e os rigores da travessia, no Atlântico. Os africanos eram retirados de forma brutal de suas comunidades e famílias, conduzidos para trabalhar, como escravizados, em terras distantes. O cativo do interior do continente africano era obrigado a percorrer longas distâncias até alcançar os portos de desembarque, no litoral da África. Muitos já aí morriam, não sendo capazes de resistir à caminhada, aos maus-tratos, às doenças. Quando chegavam aos portos, eram alojados em barracões ou em cercados, e ali permanecendo por muitos dias, esperando que as cargas humanas fossem completadas nos navios. Muitos não resistiam e morriam; os que continuavam vivos eram assombrados pela

³² Evito utilizar o termo escravo/escrava, uma vez que compreendo que não existem indivíduos ontologicamente escravos(as), mas, sim, *indivíduos que foram escravizados(as)*. Portanto, dou preferência ao termo escravizado ou escravizada, mantendo, somente, os primeiros termos quando das citações diretas.

angústia de não saber qual seria seu destino, temendo até ser canibalizados pelos brancos. Desta maneira, Albuquerque e Fraga Filho (2006, p. 48) descrevem os navios negreiros:

Completando o número de escravos a serem transportados, os africanos eram conduzidos aos navios negreiros, também chamados *tumbeiros*. Antes de entrar nas embarcações, eles eram marcados a ferro quente no peito ou nas costas com os sinais que identificavam a que traficante pertenciam, uma vez que em cada barco viajavam escravizados pertencentes a diferentes donos. No interior das embarcações, por segurança, os cativos eram postos a ferro até que não se avistasse mais a costa africana. As condições das embarcações eram precárias porque, para garantir alta rentabilidade, os capitães só zarpavam da África com número máximo de passageiros. O número de cativos embarcados em cada navio dependia da capacidade de suas instalações. Nos séculos XVI e XVII, uma caravela portuguesa era capaz de transportar cerca de 500 cativos e um pequeno bergantim podia transportar até 200. No século XIX, os traficantes utilizavam os navios a vapor, o que reduziu o tempo das viagens. Nos últimos anos de tráfico, a média de escravos transportados por navio era de 350.

Após uma travessia muito longa e penosa (com escassez de alimentos ou água, proliferação de moléstias, superlotação, maus-tratos, suicídio), aqueles que conseguiram chegar às terras brasileiras³³, quando aportavam, eram organizados e cuidados para serem expostos a compradores, como verdadeiras mercadorias humanas. Uma vez submetidos aos seus “senhores”, passavam a viver arduamente, sendo explorados de sol a sol, em condições penosas. A relação entre senhor e escravizado era fundamentada de dominação pessoal, garantida, principalmente, pela coação, pelas punições e pelos castigos físicos. A população escravizada foi submetida a péssimas condições de vida e maus-tratos, contando com um alto índice de mortalidade infantil e baixíssima expectativa de vida (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006). Havia uma necessidade individual e política de miscigenação, por parte dos colonizadores, que foi efetivada à base do estupro: no caso das índias, algumas relações foram consentidas, contudo, no caso das mulheres africanas, a violação sexual era a regra (CARVALHO, 2008). Havia escravizados em latifúndios monocultores e em centros urbanos, estes exercendo diversas profissões, como: pedreiro, alfaiate, ferreiro, costureira, parteira, doméstica, ama de leite, dentre outras. Essas atividades, nas grandes cidades, eram exercidas majoritariamente por negros, escravizados e libertos, pois, frequentemente, eram rejeitadas pela população branca, que considerava o trabalho, que exigisse algum grau de esforço físico, aviltante (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

De acordo com Carvalho (2008), o fator mais negativo para a cidadania, no Brasil, foi o escravismo. Esse sistema entranhou-se tanto no país que toda pessoa com algum recurso

³³ As estimativas mais recentes calculam que entre quinze a 20 por cento dos nativos morriam durante a viagem (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

possuía um ou mais escravizados, incluindo como proprietários o Estado, os funcionários públicos, as ordens religiosas e os padres. Igualmente, os próprios libertos, uma vez livres, adquiriam pessoas para serem escravizadas. As ideias da escravização eram aceitas por quase toda a sociedade, o que significa que valores de liberdade individual não tinham qualquer peso. Escravizados não tinham direitos civis básicos à integridade física, à liberdade, à própria vida; não eram cidadãos e, do ponto de vista legal, eram considerados propriedades do senhor. Albuquerque e Fraga Filho (2006) argumentam que, desde o início do século XIX, o tráfico africano de escravizados vinha sofrendo pressão para ser abolido, principalmente por parte da Inglaterra³⁴, país que se beneficiou enormemente do escravismo, enquanto pôde. Igualmente, diversos setores da sociedade brasileira manifestaram-se contrários à continuação do comércio de gente, inclusive um movimento abolicionista, que conglomerou pessoas de várias camadas sociais, desde membros da elite, até os próprios escravizados (CARVALHO, 2008).

Embora parte da historiografia se enfoque sobremaneira nas mazelas impostas aos escravizados, e em seu papel de escravizado na sociedade brasileira, estes, por sua vez, não se constituíam meramente como sujeitos passivos, e se rebelaram em todo o período escravista. Segundo Domingues e Gomes (2013), dentre as possibilidades de enfrentamento dos escravizados, encontravam-se a contestação e a acomodação, os conflitos e os agenciamentos. Para alguns, resistir podia significar desacelerar o tempo e o ritmo de suas tarefas diárias, viver próximo aos familiares, visitar familiares e amigos em outras fazendas, cultivar sua roça, ter autonomia para vender seus produtos nas feiras locais, dentre outros. Entretanto, para outros, a resistência seria feita por meio de insurreições e revoltas, combatendo os exércitos coloniais, assassinando senhores e feitores, ou se embrenhando pelas matas, para nunca mais voltarem. Reis (1995-1996) aponta que a revolta e a formação de quilombos foram das mais importantes formas de resistência coletiva sob a escravatura. Os quilombos eram heterogêneos e existiram em várias localidades, de porte grande ou pequeno, isolados ou próximos a núcleos populacionais. O famoso Quilombo dos Palmares, localizado na Serra da Barriga, em Alagoas, foi um exemplo de quilombo extenso, se constituindo, na verdade, em uma federação de vários agrupamentos, chegando a ter uma população de milhares de quilombolas.

³⁴ A Primeira lei de proibição do tráfico Atlântico de escravizados para o Brasil, promulgada em 7 de novembro de 1831, é a origem de uma das expressões mais populares do país, “para inglês ver”, uma vez que essa lei ficou conhecida como uma “lei para inglês ver”, ou seja, uma coisa apenas de fachada, já que o comércio de gente continuou abertamente. De fato, o tráfico aumentou entre 1830 e 1840, estimulado pela expansão da cultura cafeeira no sudeste (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

As rebeliões dos escravizados constituíam a mais direta e inequívoca forma de resistência coletiva. As revoltas objetivavam, muitas vezes, corrigir os excessos de tirania e a diminuição da opressão, reivindicando benefícios específicos ou a punição de feitores perversos. Durante a primeira metade do século XIX, escravizados baianos ficaram conhecidos em todo o país por causa das revoltas que promoviam. Nesse mesmo período, a vitória negra em São Domingos, atual Haiti, provocou medo e ansiedade nas elites brasileiras, uma vez que o Brasil, agora, possuía chances reais de ser um novo Haiti das Américas.

O haitianismo animou negros e mulatos nos quatro cantos do continente americano, inclusive no Brasil. Luiz Mott elencou várias revoltas escravas e conspirações de negros livres aqui que se inspiraram no que ocorrera no Haiti. Em 1805, apenas um ano após a proclamação da independência haitiana por Jean-Jacques Dessalines, seu retrato decorava medalhões pendurados dos pescoços de milicianos negros do Rio de Janeiro, episódio que ganha maior significado se lembrarmos que Dessalines era também militar, o general comandante-em-chefe das forças haitianas que derrotaram os exércitos de Napoleão enviados para recuperar a ilha e reintroduzir a escravidão. Em 1814, na Bahia, os escravos falavam abertamente nas ruas sobre os sucessos no Caribe. Na conjuntura revolucionária nordestina de 1824, o Haiti esteve muito presente. Em Laranjeiras, Sergipe, num jantar de “mata-caiados” — como se denominavam movimentos antilusos — deram-se vivas ao “Rei do Haiti” e a “São Domingos o Grande São Domingos” (REIS, 1995-1996, p. 27-28).

Desde a segunda metade do século XIX, associações antiescravistas surgiram. Mudanças estruturais compeliram ao abandono do escravismo, favorecendo o trabalho livre, compatível com as formas capitalistas de produção que se disseminavam e com a expansão de mercados consumidores (ALONSO, 2014). A filosofia liberal estava em voga, e nada mais contrário a ela que o sistema escravista. Contudo, por fim, quando veio a tão sonhada abolição, ela, bem como a proclamação da República, não representou uma mudança social da população negra, extinguindo-se o cativo, conquanto mantendo as hierarquias sócio-raciais.

A abolição não veio acompanhada de ações para permitir o acesso dos negros à educação, ao trabalho e à terra, ou o direito de cultivar livremente as suas crenças. Quando a República foi proclamada, menos de um ano depois da abolição, a cidadania dos negros não foi considerada nos projetos sociais da nova ordem política. Pelo contrário, o governo republicano teve como meta cercear a autonomia dos negros, garantir que o poder de mando dos antigos senhores fosse preservado. Com o argumento de que os negros eram capazes de viver sem rei, mas não sem feitor e senhor, a polícia passou a vigiá-los e controlá-los cada vez mais. Por isso, muitos negros ficaram com saudades da monarquia³⁵, que pelo menos tinha abolido a escravidão (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 312).

³⁵ A transição da ordem monárquica para a Independência, em 1822, deixou intacto o regime escravista, apesar da pressão da Inglaterra para aboli-lo ou, ao menos, interromper o tráfico. Com sua orientação liberal, a nova Constituição ignorou a escravatura, como se ela não existisse (CARVALHO, 2008).

No Brasil, aos libertos não foram dadas nem escolas, nem terras, nem empregos. Passada a euforia da libertação, muitos ex-escravos regressaram a suas fazendas, ou a fazendas vizinhas, para retomar o trabalho por baixo salário. Dezenas de anos após a abolição, os descendentes de escravos ainda viviam nas fazendas, uma vida pouco melhor do que a de seus antepassados escravos. Outros dirigiram-se às cidades, como o Rio de Janeiro, onde foram engrossar a grande parcela da população sem emprego fixo (CARVALHO, 2008, p. 52).

Alguns, ainda, defendiam o fim da escravatura por outro motivo: o medo de que a crescente importação de africanos levasse a uma africanização do país. Esses brasileiros, temerosos, defendiam a necessidade de se injetar sangue europeu na população brasileira. Cabe ressaltar que o Brasil colonial era uma sociedade racista, uma vez que negros e mestiços eram tratados como “inferiores” aos brancos europeus ou brasileiros. A escravatura, sendo ela organizada em torno da exploração econômica, também criou a opressão racial, sendo a relação de senhores e escravizados, brancos e negros, fundamentada na dominação pessoal e na coação (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006). Conforme será exposto adiante, o período do pós-abolição e do início da República, em fins do século XIX, foi marcado pelo “racismo científico”. Com a eugenia em voga, e a elite insegura e assustada com o futuro da sociedade brasileira, a possibilidade de melhoramento racial por meio da miscigenação de pretos e pardos com os brancos foi proposta, e vista como possibilidade de aperfeiçoamento pelos eugenistas. Por meio da crença de que os genes brancos eram dominantes, os eugenistas brasileiros concluíram que a mistura traria como consequência o completo embranquecimento da população, diluindo e, por fim, eliminando, vitoriosamente, a população negra. Para acelerar tal meta, os olhos do Brasil voltaram-se para a Europa, como outrora para a África, que, por motivos de uma transição demográfica, uma mão de obra excedente estava sendo produzida, no continente (TELLES, 2012). Trata-se de uma estratégia de “eugenia positiva”, para a qual o racista Gobineau propunha como a única salvação para a civilização brasileira. Ou seja, o processo de branqueamento gradual da população, alcançável por meio de cruzamentos raciais e pela interdição da imigração africana, seria a tábua de salvação da “degeneração” do país (MASIERO, 2014). Assim, a política de imigração, desenvolvida nesse final de século, veio a reforçar a importância do assunto raça e desenvolvimento da nação (ORTIZ, 2012). A estratégia configurava-se como uma aposta promissora. Segundo Telles (2012), o eugenista João Batista Lacerda, diretor do Museu Nacional, em 1912, previu que, em 2012, a população brasileira seria composta por 80% de

brancos, 3% de mestiços, 17% de índios e *nenhum negro*³⁶. Grandes massas de europeus estavam imigrando para o país perante o esforço de branquear e civilizar a população brasileira. Ainda de acordo com Telles (2012), os empregadores, juntamente com os governos federal e estaduais, buscaram imigrantes europeus para substituir os escravizados, barrando, inclusive, a imigração de africanos, afro-norte-americanos e asiáticos. Diferentemente da forma que foram sequestrados os africanos anteriormente, a maioria dos 1,5 milhão de imigrantes europeus vieram para o Brasil de navio, espontaneamente, com passagens e alojamentos subsidiados. Quando aportaram, tais imigrantes obtiveram privilégio na contratação, recebendo melhores empregos e, por vezes, ganhando terras ou negociando por um preço menor que os nativos. De uma forma ainda mais relevante, as políticas de imigração continuaram a acirrar desigualdades raciais, pois, concomitantemente, negros brasileiros, muitos dos quais recém-libertos, foram deixados à própria sorte, quase que excluídos da economia formal.

Daí os investimentos na imigração de trabalhadores europeus e as barreiras para a vinda de negros e asiáticos. Aos imigrantes brancos caberia o papel de civilizar os costumes e embranquecer as peles, remediando, na lógica da época, os danos de séculos de escravidão de africanos. Em 1890, para estimular a imigração européia, o recém-instaurado governo republicano mandou divulgar no exterior que os estrangeiros dispostos a trabalhar no Brasil eram bem-vindos, exceto os asiáticos e africanos. Para fazer cumprir essa determinação, a polícia estava autorizada a impedir o desembarque de negros e asiáticos nos portos do país (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 206).

É interessante remeter a outro aspecto de exclusão imposta aos negros, neste momento. Conforme explicado, os negros ficaram alijados dos postos de trabalho, tendo sua mão de obra preterida à dos europeus. No que tange à questão da moradia, tem-se outros fatores elucidativos. Os escravizados urbanos, conhecidos como “escravos de ganho e aluguel” exerciam seus serviços na rua, muitas vezes morando fora da casa do senhor, habitando os sótãos ou os subsolos dos sobrados, chamados lojas, constituindo-se uma espécie de “senzalas urbanas”. Muitos deles residiam em grandes sobrados localizados nos centros das cidades, em espaços abandonados pelas elites, sublocando pequenos cubículos, dividindo-os com parceiros de trabalho, com libertos, ou com suas mulheres. Essas

³⁶ Para a frustração da previsão dos eugenistas, o Censo de 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, demonstrou que a hipótese dos mesmos era equivocada. Os resultados para a distribuição da população brasileira por cor ou raça foram: 47,7% branca; 7,6% preta; 43,1% parda; 0,4% indígena; 0% sem declaração, havendo, inclusive, aumento de autodeclarados pretos e pardos, e diminuição de autodeclarados brancos. Se se considerar como parâmetro o sistema classificatório proposto pelo movimento negro, que ajunta as categorias de “preto” e “pardo” sob a categoria “negro”, ter-se-á um Brasil majoritariamente negro (50,7%), nos dias atuais (BRASIL, 2010).

habitações eram conhecidas como cortiços, e reuniam pessoas de diversas condições: escravizados, libertos e livres. Esses locais eram, permanentemente, vigiados pelas autoridades policiais. Tempos depois, após a abolição e com a adoção de políticas de Estado higienistas, os cortiços não eram somente alvos do escrutínio policial: a medicina de época encontrava-se convencida de que as epidemias surgiam e se disseminavam dentro dessas habitações de gente pobre e negra, devido a supostas propensões dos moradores a uma vida viciosa e anti-higiênica. Eram as teorias racistas que conquistavam os administradores, moldando, dessa forma, as políticas públicas. Em geral localizados nos centros das grandes cidades, os cortiços, quase sempre habitados por negros egressos do escravismo e descendentes de escravizados, foram demolidos e/ou as pessoas foram expulsas, passando a habitar zonas periféricas. Isso foi particularmente efetivado no Rio de Janeiro, onde esses negros e pobres passaram a habitar os morros, criando, assim, as favelas (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

Ressalta-se que, no Brasil, não houve a criação de um sistema que tinha como objetivo a segregação racial. As ideologias raciais eram distintas daquelas dos Estados Unidos e da África do Sul. O Brasil não segregou legalmente, uma vez que sua elite encontrou a solução do problema racial impondo uma política de branqueamento, na qual as tensões seriam resolvidas, em cada situação, sobre o julgamento acerca de quem era mais ou menos branco que outros. Ou seja, assumindo que a dominância genética era dos traços brancos, por meio da imigração europeia e da mistura racial, a previsão era de que o futuro nacional seria embranquecido (TELLES, 2012). A imigração europeia teve vigência entre 1850 e 1932, abastecendo, sobretudo, São Paulo, Rio de Janeiro, e o Sul do país, dominando a oferta de mão de obra industrial e artesanal³⁷ (GUIMARÃES, 2001), sendo que o ideal de branqueamento continuou a fazer parte explícita dos projetos do governo brasileiro até a década de 1930 (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

A partir das primeiras décadas do século XX, o Brasil passou por profundas mudanças, com o processo de urbanização e de industrialização se acelerando, a eclosão de uma classe média e a formação de um operariado urbano (ORTIZ, 2012). Guimarães (2001) entende a “democracia racial” brasileira como um compromisso político e social do moderno estado republicano brasileiro, que teve vigência, alternando força e forma de convencimento, desde o Estado Novo de Vargas, até o final da ditadura militar. Sobre a “democracia racial”,

³⁷ Nas demais regiões do Brasil, a imigração nunca chegou a ser significativa (COSTA, 1999).

Ortiz (2012) pontua que a ideologia de um “Brasil cadinho”³⁸ começava a se forjar no final do século XIX. Entretanto, retomando Guimarães (2001), foi a partir de 1930, depois da revolução responsável pelo fim da Primeira República, que o Brasil inventou para si uma tradição e uma origem, ganhando, definitivamente, um “povo”. Nesse momento, o Brasil passava a pensar em si mesmo como uma nação híbrida, miscigenada, produto de um cruzamento entre brancos, negros e índios. De maneira análoga ao projeto de branqueamento populacional, a democracia racial foi uma “solução” para a questão negra, sem que isso significasse um esforço em combater as desigualdades econômicas e de oportunidades sociais entre brancos e negros. Entretanto, em termos ideológicos, as crenças na democracia racial, de maneira similar às crenças na origem mestiça do povo brasileiro, proveram munição para a solidificação da posição presumida de igualdade formal de negros na sociedade brasileira, sendo propagadas por Getúlio Vargas e o Estado Novo, amparadas pela socioantropologia de Gilberto Freyre³⁹. Contudo, mais que uma ideologia, Guimarães (2008a) argumenta que ela foi um modo tacitamente pactuado de integração dos negros à sociedade de classes, no Brasil do pós-guerra. Cabe ressaltar que o Estado Novo foi um período revolucionário no que diz respeito ao encaminhamento da questão do trabalho no país, por meio de conquistas em termos de previdência, legislação trabalhista, educação, saúde pública, entre outros aspectos, servindo de modelo para todas as mobilizações e reivindicações populares, a partir de então. Getúlio Vargas assumiu a presidência do Brasil em 1930, recebendo apoio de parcela significativa da população, de todas as cores, contemplando uma agenda de compromissos de classes que serviu de modelo para o atendimento de demandas vindas dos setores populares, organizados na forma de movimentos sociais. Em 1937, porém, outorgou uma constituição que lhe proveu poderes ditatoriais (TELLES, 2012). Guimarães (2008a) aponta que foi justamente a democracia racial que condensou o compromisso com os grupos sociais, no caso da população negra, absorvendo grandes contingentes de trabalhadores pretos e pardos, via ampliação de mercado de trabalho urbano, incorporando-os, definitivamente, às classes operárias.

Vargas desenvolveu uma estratégia político-ideológica na qual o ideal de justiça social ia sendo explicitado como um ideal de ascensão pelo trabalho. O Estado Novo criou uma política de valorização do trabalho orientada à nacionalização. Com a política nacionalizada

³⁸ Referência ao recipiente utilizado em laboratório para fundir substâncias diversas.

³⁹ Existe um fato muito curioso nesse percurso, que é a Constituição de 1934, o que aponta para uma ambiguidade do período. Neste documento, foi assumido como incumbência da União, dos estados e municípios estimular uma “educação eugênica”. Os aspectos educacionais e sanitários apresentados no artigo 138 desta Constituição Federal relacionavam-se com princípios propostos por um grupo eugenista, que manifestava preocupações com as “boas linhagens” das classes trabalhadoras (SILVA; FONSECA, 2013).

de proteção ao trabalho, a primeira grande área a ser atingida foi a imigratória. Implantaram-se restrições à vinda de mais estrangeiros, bem como se estabeleceram os casos em que estes pudessem ser expulsos. A lei dos dois terços, de 1931, foi uma ação afirmativa, que obrigava o emprego, por parte das empresas, de trabalhadores brasileiros natos, nessa proporção de dois terços. Para Telles (2012), esta lei permitiu que os negros, enfim, adentrassem o mercado de trabalho industrializado, previamente dominado por trabalhadores imigrantes. É importante sublinhar que essa foi a primeira preocupação do Estado brasileiro com o descaso perante o legado escravista que pesava sobre descendentes de escravizados. Outra lei que permitiu a incorporação, do ponto de vista legal, do negro foi a lei Afonso Arinos⁴⁰, de 1951, que transformava o preconceito racial em contravenção penal⁴¹ (GUIMARÃES, 2008a). O período em que Vargas permaneceu no poder foi de 1937 a 1945 (Estado Novo), quando de sua renúncia, voltando o Brasil a passar por um período democrático. Mais tarde, elegeu-se presidente, permanecendo no cargo até seu suicídio em 1954 (TELLES, 2012).

Foi somente em 1962 que Gilberto Freyre usou, pela primeira vez, o termo “democracia racial”, proclamando-se defensor do patriotismo brasileiro e da presença, cada vez mais crescente, de militares no governo (TELLES, 2012). O conceito de democracia racial, já utilizado na ditadura *estadonovista*, chegou ao seu ápice, como dogma, no governo militar, que se instalou no país, de 1964 a 1985. A doutrina de Freyre foi transformada em um princípio incontestável da nação brasileira, apesar de as pesquisas acadêmicas – principiadas pelo projeto Unesco, na década de 1950, conforme será escrutinado adiante – já terem desmistificado a ideia de harmonia racial brasileira, por meio de dados sistematizados que apontavam para o fosso entre brancos e negros no país. A democracia racial, além de ser propalada pelo senso comum, sempre foi exibida com orgulho pelos brasileiros, que se julgavam moralmente superiores por sua cultura de mistura racial (TELLES, 2012). O mito freyreano foi levado tão a sério pelos militares que, em 1970, o quesito *cor* não foi investigado no censo, por conta do contexto político vigente na época, já que a democracia racial era uma ideologia de Estado⁴² (PAIXÃO; CARVANO, 2008).

⁴⁰ A lei que ficou conhecida como Lei Afonso Arinos foi escrita como resposta a influências estrangeiras, devido a dois incidentes de discriminação racial. Um deles envolvendo uma bailarina negra estadunidense, chamada Katherine Dunham. Dunham teve sua hospedagem negada por um hotel de prestígio de São Paulo. Tal caso teve repercussão no exterior. O autor da lei, Afonso Arinos, incluiu seu protesto contra a discriminação de seu motorista, por imigrantes espanhóis (TELLES, 2012).

⁴¹ Conforme argumenta Telles (2012), as decisões em favor dos que se queixam contra a discriminação racial são raras até hoje, tendo pouco efeito na reparação do racismo brasileiro. Segundo o autor, apenas três condenações foram registradas entre 1988 e 1998.

⁴² A primeira vez que variável “raça” foi listada nos levantamentos realizados em todo o Brasil foi no primeiro recenseamento geral, de 1872. As categorias utilizadas para classificar a população foram: brancos, pretos,

Apesar da propaganda da harmonia racial propalada pela ditadura militar, em 1968, a partir de estudos e denúncias sobre a mão de obra negra, os técnicos do Ministério do Trabalho propuseram um projeto de lei que reservava dois terços das vagas, nas empresas privadas, exclusivamente para negros, reconhecendo, dessa maneira, a necessidade de uma política de inclusão dos negros. No entanto, alguns setores da sociedade reagiram contra essa política de reserva de vagas. A imprensa logo se arvorou em afirmar que o Brasil era um país mestiço de índios, brancos e negros, e que a reserva de vagas trataria de um privilégio desnecessário⁴³. Em seguida, houve um endurecimento do regime militar, com o general Médici. Nessa ocasião, falar de racismo, no Brasil, tornou-se um ato de subversão da ordem pública (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006). De acordo com Telles (2012), na época de Médici, enquanto o Brasil glorificava Pelé e os heróis multirraciais do futebol, que tinham conquistado a Copa de 1970, sobrepujando seus oponentes e gerando forte onda de nacionalismo na orgulhosa população brasileira, o cenário nos Estados Unidos era outro: ao final dos anos 1960, o país vivia um período marcado por rebeliões urbanas e protestos por direitos civis, testemunhando o assassinato de seus principais líderes antirracistas, Malcolm X e Martin Luther King.

No entanto, o montante de provas acadêmicas do racismo não escapou da atenção dos militares, ao exercer controle sobre os acadêmicos brasileiros, mesmo no auge da repressão. Os governantes autoritários do Brasil estavam bem cientes do racismo e da desigualdade racial no Brasil, mas estavam preocupados com um possível conflito racial, similar ao que ocorria nos Estados Unidos. Pelo menos para a liderança militar mais astuta, suas ações a favor da democracia racial provavelmente não foram tão cínicas, se não apenas uma estratégia muito bem planejada para prevenir a polarização racial (TELLES, 2012, p. 33).

pardos e caboclos. Em 1890, houve o recenseamento seguinte, já sob a égide da República. A variável raça teve a sua classificação alterada. A categoria pardo foi substituída por mestiço. Nos censos de 1900 e 1920, a variável raça não foi coletada. Após o ano de 1890, o quesito racial somente voltaria a aparecer nos sistemas censitários no ano de 1940, ou seja, havendo um lapso de 50 anos. O recenseamento de 1940 é marcado pelo surgimento do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), fundado em 1938. Nesse levantamento, passou-se a averiguar a cor das pessoas, e não mais a raça (embora as categorias tenham continuado a ser branco, preto, pardo, e, agora, devido ao aumento imigratório, amarela). O censo de 1950 manteve a classificação do censo anterior, sendo que a categoria parda designava todos aqueles que se classificavam como mestiços. No ano de 1960, o recenseamento brasileiro passou a ser processado eletronicamente, pela primeira vez (PAIXÃO; CARVANO 2008). Somente em 1991, a categoria “indígenas” foi incluída (TELLES, 2012).

⁴³ Tal discurso é recorrente em relação às políticas voltadas à justiça social, como aconteceu com a reserva de vagas nas universidades públicas brasileiras. É curioso notar que esse tipo de postura das elites brasileiras em relação a qualquer legislação que favoreça a população mais injustiçada historicamente, em um inelutável afã de manutenção de *status quo*, possui um longo histórico. Joaquim Nabuco, em seu clássico texto *O Abolicionismo*, escrito em 1883, assim escreveu sobre as reações da elite em relação a uma lei favorável aos escravizados: “É curioso que os senhores, que exercem esse poder ilimitado sobre os seus escravos, considerem uma opressão intolerável contra si a mínima intervenção da lei a favor destes. A resistência, entretanto, que a lavoura opôs à parte da lei de 28 de setembro que criou o direito do escravo de ter pecúlio próprio e o de resgatar-se por meio deste, prova que nem essa migalha de liberdade ela queria deixar cair da sua mesa.” (NABUCO, 2000, p. 93).

O Brasil somente retomou a democracia em 1985, tendo passado por um processo de redemocratização desde os anos 1978, no qual foram restabelecidas algumas garantias constitucionais. A redemocratização brasileira ocorreu de forma vagarosa e desigual, permitindo o surgimento de movimentos sociais. Entrevadas em dogmas condizentes ao sentimento de nacionalismo brasileiro, as demandas do movimento negro, em particular, foram as que mais sofreram resistência. Havia um legado ideológico, e, até a década de 1980, a democracia racial brasileira foi defendida por vários segmentos da sociedade brasileira, o que limitava a ressonância do movimento negro entre setores junto às elites. Havia, também, uma questão de ordem econômica: embora o regime militar tenha promovido o “milagre econômico”, ao fim do período, o país estava imerso em uma profunda crise, o que limitava, na década de 1980, que o governo brasileiro garantisse ganhos para os movimentos sociais, procurando focar mais na economia e na garantia de direitos políticos e civis básicos e universais (TELLES, 2012).

De acordo com Guimarães (2008a), restabelecida a democratização, o Estado brasileiro buscou relacionar-se com a população negra por intermédio da criminalização (inafiável e imprescritível) do racismo, garantido pela Constituição de 1988, regulamentado pela Lei n. 7.716, de 1989. Os marcos simbólicos principais foram a criação da Fundação Cultural Palmares, em 1988, durante o governo Sarney, e a instituição de Zumbi, como herói nacional, em 1995, na presidência de Fernando Henrique Cardoso (FHC). A partir de 1995, o governo brasileiro começou a identificar comunidades remanescentes de quilombos, e iniciar a legalização da posse das terras ocupadas pelos descendentes dos quilombolas (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006). Muitas das novas ONGs negras se afastaram do antigo trabalhismo, buscando maior integração e participação na vida nacional, e a construção de um sentimento étnico, baseado na consciência racial. Um marco importante, na década de 1990, foi a realização da Marcha à Brasília, por ocasião dos trezentos anos da morte de Zumbi dos Palmares, momento em que se introduziu, na esfera pública, o tema das ações afirmativas para a população negra (SOARES, 2012). Em contrapartida, também a partir de 1990, com o governo Collor, a época tornou-se marcada por um discurso mais liberal (ou neoliberal), que reestruturou os seus aparelhos de Estado, procurando desfazer-se de muitas das funções do antigo Estado nacional-desenvolvimentista, transformando-se em um tipo de Estado-mínimo. Foram implantadas uma série de reformas: dos sistemas previdenciários, trabalhista, educacional e de saúde, de modo a clivar a gestão da economia da gestão da política social. Houve um enxugamento do Estado, com a finalidade de este não mais se ocupar com a redistribuição de riqueza, passando muitas de

suas funções, no que tange a assistência e ao atendimento social, para as mãos de ONGs e empresas privadas, principalmente na forma de parcerias (GUIMARÃES, 2008a).

Telles (2012) pontua que, na altura do ano de 1995, uma pesquisa nacional do maior jornal do Brasil mostrou que a maioria dos brasileiros acreditava que o país era racista, o que fazia com que a ideia de democracia racial, cada vez mais, caísse em desuso, não contando mais com o apoio popular. O presidente Fernando Henrique Cardoso (PSDB) foi o primeiro líder do governo brasileiro a reconhecer a existência do racismo no país⁴⁴, anunciando a possibilidade de adoção de medidas de promoção de justiça racial, rompendo com décadas de negativa formal de racismo. Nesse mesmo ano, houve a Marcha Zumbi dos Palmares, na qual trinta mil militantes da causa antirracista marcharam em Brasília, local onde se encontraram com o presidente e entregaram um documento que exigia políticas públicas para a população negra (PAULA, 2011). O movimento negro nutriu esperanças de mudanças de atitude histórica do governo em relação à raça, devido ao histórico acadêmico de FHC⁴⁵ (TELLES, 2012). Contudo, o governo não criou mecanismos profícuos para a implementação de medidas inclusivas da população negra na sociedade brasileira, que se encontrava em uma situação muito desigual, conforme se pode depreender destes dados de fins da década de 1990:

O analfabetismo em 1997 era de 9,0% entre os brancos e de 22% entre negros e pardos; os brancos tinham 6,3 anos de escolaridade; os negros e pardos, 4,3; entre os brancos, 33,6% ganhavam até um salário mínimo; entre os negros, 58% estavam nessa situação, e 61,5% entre os pardos; a renda média dos brancos era de 4,9 salários mínimos; a dos negros, 2,4, e a dos pardos, 2,2. Esses exemplos poderiam ser multiplicados sem dificuldade (CARVALHO, 2008, p. 208).

Embora tenha se mostrado capaz de ouvir as demandas do movimento negro, FHC circunscreveu os debates, concedendo fórum privilegiado à academia, deixando boa parte dos ativistas negros do país como espectadores. Em 22 de abril do ano 2000, nas celebrações dos quinhentos anos de chegada dos navegadores portugueses às costas brasileiras, realizada em Porto Seguro/BA (local onde o evento histórico ocorreu), trabalhadores rurais sem-terra, índios e negros foram brutalmente espancados pela polícia, sendo amplamente transmitido pela imprensa internacional. Por vários dias, esses segmentos protestaram pacificamente contra o que consideravam como quinhentos anos de exploração europeia, sendo impedidos

⁴⁴ FHC admitiu a realidade do racismo e da discriminação racial, no Brasil, no dia vinte de novembro de 1995, por ocasião dos trezentos anos da morte de Zumbi dos Palmares.

⁴⁵ FHC, em sua campanha presidencial, em meados da década de 1990, utilizou a infeliz expressão “pé na cozinha”, para se referir à sua ascendência negra. Conforme Santos e Maio (2008), ele foi aluno de Florestan Fernandes e efetivou pesquisas sobre as relações raciais no sul do país, sobre as quais escreveu dois livros.

de chegar ao local da cerimônia oficial, mesmo tendo permissão garantida por decisão judicial⁴⁶. O presidente FHC e outros dignitários estavam presentes (TELLES, 2012). Entretanto, em 2001, com o advento da Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, ocorrida em Durban, África do Sul, na qual o Brasil garantiu a participação, por intermédio do movimento negro, de movimentos sociais, de ONGs e de uma delegação do governo federal brasileiro, o compromisso com as questões raciais ganhou novo alento. Segundo Soares (2012), houve uma intensificação das demandas do movimento por políticas de ações afirmativas⁴⁷. Ainda no ano de 2001, o então governador do Rio de Janeiro, Anthony Garotinho, sancionou a Lei n. 3.708, que estabelecia cota, para estudantes pretos e pardos, nos cursos de graduação. No mesmo ano, o governo brasileiro anunciou um programa de ação afirmativa em larga escala, com base no fator racial; um mês depois, sancionou outra lei, de n. 3.524, que reservava 50% das vagas das universidades estaduais para alunos oriundos das escolas públicas. Seguiu o exemplo, em 2002, a Bahia, que estabeleceu cota mínima de 40% para negros oriundos de escolas públicas, para ingresso em suas universidades estaduais. O Ministério da Justiça e o Supremo Tribunal Federal instituíram dois importantes processos:

O primeiro determinou que pelo menos 20% dos diretores, consultores sênior e funcionários de empresas terceirizadas deveriam ser negros; e o STF que também 20% dos seus funcionários e dos sub-contratados fossem negros. O Presidente também anunciou um programa de ação afirmativa no Instituto Rio Branco, oferecendo 20 bolsas por ano para alunos negros. Como anunciado por Benedita da Silva em Durban, em 24 de março de 2002, o Ministro do Trabalho determinou que 20% do Fundo de Assistência ao Trabalhador (FAT) para o treinamento e capacitação profissional deveriam ser destinados a trabalhadores negros, principalmente mulheres negras. As ações federais inspirariam uma série de ações semelhantes no início de 2002 por parte de governos locais inclusive do estado do Mato Grosso do Sul e Santa Catarina, além dos municípios de Jundiá (SP) e Uberlândia (MG) e universidades em vários estados brasileiros. Outras localidades instituíram ações específicas para os povos indígenas. Mais notória foi a aprovação pelo Senado Federal do projeto de lei do senador Sebastião Rocha que substituiu a Lei Sarney e determina uma cota de 20% para negros em todos os empregos públicos, todas as universidades e prestadores de serviços contratados pelo governo federal por um período de 50 anos (TELLES, 2012, p. 58).

⁴⁶ Esse acontecimento parece ser ilustrativo, em relação às desigualdades e opressões históricas que alguns segmentos da sociedade brasileira passam e passaram desde a chegada dos colonizadores, marcando o “descobrimento” de um Brasil hipocritamente celebrado como país da harmonia racial.

⁴⁷ A intensificação das demandas não foi por acaso, uma vez que a Conferência de Durban trouxe uma significativa pressão internacional sobre o Brasil.

2002, ano de eleições presidenciais, o candidato do partido de FHC (PSDB), José Serra, perdeu as eleições para Luiz Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores⁴⁸ (TELLES, 2012). A eleição de Lula foi carregada de significado simbólico, uma vez que rompeu com uma tradição eleitoral sempre favorável às elites tradicionais; o mais alto representante do país era, agora, uma pessoa sem curso superior, de origem pobre, de família nordestina retirante, tendo sido um operário metalúrgico (BARTELT, 2011). Não há dúvidas de que os 13 anos de governo do PT tenha fixado avanços em políticas públicas⁴⁹ e em redução de desigualdades econômicas e sociais. Para Guimarães (2008a), foi o governo que mais avançou no atendimento à agenda das organizações negras. Telles (2012) enumera alguns progressos, no que tange à população negra: a nomeação de três ministros negros (um homem, Gilberto Gil, e duas mulheres, Benedita da Silva⁵⁰ e Marina Silva), ato sem precedentes na história do país; Paulo Paim (PT) foi o primeiro negro eleito vice-presidente do Senado; indicação de Lula de Joaquim Benedito Barbosa Gomes para o Supremo Tribunal Federal, primeiro negro a ocupar a função em mais de 174 anos de existência do Tribunal. Ainda, Lula criou a Secretaria de Política de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), com status de ministério. A SEPPIR investiu na criação de espaços de interlocução com órgãos do governo e com a sociedade civil, como o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPPIR). Houve ações direcionadas aos quilombolas, modificando o posicionamento em relação às demandas desse segmento (anteriormente, a questão quilombola era vista como atendimento de demanda cultural). As ações afirmativas ganharam espaço nas políticas brasileiras, apoiando, dentre outras formas de ações afirmativas, o sistema de cotas raciais, embora os principais jornais do país (*Folha de São Paulo*, *O Globo* e *O Estado de São Paulo*), bem como alguns intelectuais e artistas, tenham se posicionado ferozmente contra as cotas. Até 2009, 79 universidades públicas já haviam instituído um sistema de cotas para negros e/ou indígenas (PAULA, 2011). Conforme aponta Albuquerque e Fraga Filho (2006),

⁴⁸ O Partido dos Trabalhadores (PT) foi criado em 1980, por militantes advindos de três grupos principais: a ala progressista da Igreja Católica, os sindicalistas renovadores (sobretudo os metalúrgicos paulistas), e intelectuais (CARVALHO, 2008). Havia uma militância propriamente negra dentro do PT, embora as articulações entre raça e classe social não eram consensuais, havendo divergência, não somente nos núcleos negros do PT, como em toda a esquerda brasileira (SOARES, 2012). O PT surgiu com a finalidade de ser um partido que representasse e se comprometesse com as classes populares e de trabalhadores, ou seja, um partido à esquerda.

⁴⁹ Embora nem tudo tenha significado avanços, tendo deixado a desejar na questão da reforma agrária e dos direitos humanos, além de ter pautado a cidadania no consumo, e de fazer com que o desenvolvimentismo passasse por cima de uma política sustentável, pouco se preocupando com o meio ambiente e com as mudanças climáticas. Sobre o balanço do governo Lula, ver o livro *“Nunca antes na história desse país”...? Um balanço das políticas do governo Lula*, organizado por Marilene de Paula (PAULA, 2011).

⁵⁰ Benedita da Silva saiu como vice de Lula, quando este concorreu para as eleições presidenciais de 1989. A militância petista entendia que uma candidatura que tivesse Lula e Benedita da Silva concretizava uma política pautada na raça e na classe. Benedita da Silva, além de representar a raça negra, é mulher e de origem pobre, moradora de “morro” (SOARES, 2012).

a lei n.10.639 foi, igualmente, sancionada em 2003, alterando a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, incluindo a obrigatoriedade do ensino da História e da Cultura Afro-Brasileira em todos os currículos escolares⁵¹.

1.2.1 O movimento negro brasileiro

As associações negras sempre foram de fundamental importância para a luta contra as desigualdades raciais no país, denunciando ubiquamente a discriminação que imperava na sociedade brasileira. Existem associações negras desde o século XIX, nas lutas de emancipação da escravatura (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006). De acordo com Domingues (2007), as irmandades negras, os terreiros de candomblé, a capoeira e as escolas de samba são movimentos que se organizaram em torno da temática da afro descendência. Entretanto, como movimento político e de mobilização racial, o movimento negro tem suas origens no período do pós-abolição e de proclamação da República, por meio da congregação de ex-escravizados libertos e seus descendentes, que criaram grupos (grupos, clubes ou associações) em alguns estados brasileiros.

Em São Paulo, apareceram o Club 13 de Maio dos Homens Pretos (1902), o Centro Literário dos Homens de Cor (1903), a Sociedade Propugnadora 13 de Maio (1906), o Centro Cultural Henrique Dias (1908), a Sociedade União Cívica dos Homens de Cor (1915), a Associação Protetora dos Brasileiros Pretos (1917); no Rio de Janeiro, o Centro da Federação dos Homens de Cor; em Pelotas/RG, a Sociedade Progresso da Raça Africana (1891); em Lages/SC, o Centro Cívico Cruz e Souza (1918). Em São Paulo, a agremiação negra mais antiga desse período foi o Clube 28 de Setembro, constituído em 1897. As maiores delas foram o Grupo Dramático e Recreativo Kosmos e o Centro Cívico Palmares, fundados em 1908 e 1926, respectivamente (DOMINGUES, 2007, p. 103).

As associações negras desse período possuíam um cunho assistencialista, recreativo e/ou cultural. Eram muitas: já foram computadas mais de cem, em São Paulo, no período de 1907 a 1937. Nesse período, igualmente, surgiu a imprensa negra, que enfocava as diversas mazelas que afetavam a população negra em âmbitos como o trabalho, a educação e a saúde,

⁵¹ Apesar desses avanços, o ano de 2015 marcou um retrocesso para as políticas voltadas à população negra. No governo da presidenta Dilma Rousseff, também do PT, a SEPIR, juntamente com a SPM (Secretaria de Políticas para Mulheres) e a Secretaria de Direitos Humanos, foram fundidas em uma única pasta, formando, assim, o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos. Tal reforma ministerial fez parte de uma série de ajustes governamentais, visando combater uma crise econômica. Vários setores do movimento negro não endossaram o rebaixamento da SEPIR e sua unificação (JOHNSON, 2015).

buscando pensar e enfrentar os problemas do racismo na sociedade brasileira. As associações e imprensa negras criaram um ambiente favorável à criação de uma entidade negra nos moldes dos partidos políticos e com pretensões eleitorais (DOMINGUES, 2007). A Frente Negra Brasileira (FNB) foi fundada com esse objetivo, em São Paulo capital, na rua Liberdade, em 1931, espalhando-se por todo o país (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006). Em 1936, a FNB transformou-se em partido político, possuindo a pretensão de participar das próximas eleições. Sua ideologia partidária defendia um programa autoritário e ultranacionalista⁵². A FNB orientava-se pelo integralismo, sendo que seu jornal, *A Voz da Raça*, possuía o sugestivo subtítulo de “Deus, Pátria, Raça e Família”, que só se diferenciava do principal lema integralista por conter a palavra “raça” (OLIVEIRA, 2002).

A Frente Negra Brasileira – FNB foi a organização negra mais importante da primeira metade do século XX. Com tendências nacionalistas e anti-imigrantes, a FNB tornou-se um partido político em 1930 e buscou integrar os negros à sociedade brasileira através da mobilidade social. O partido havia apoiado a ascensão de Vargas ao poder, pois achava que ele havia destruído o partido da oligarquia rural, considerado pela FNB como “o baluarte da classe aristocrática dos antigos donos de escravos”. Embora Vargas houvesse dado fim à FNB em 1937, conforme fizera com todos os partidos políticos, ele reconheceu o apoio que lhe fora dado pela Frente ao iniciar uma série de reformas para proteger os trabalhadores locais da competição com os imigrantes, assegurando assim que um grande número de negros e mulatos ingressasse na crescente força de trabalho pela primeira vez e dando-lhes preferência para empregos governamentais (TELLES, 2012, p. 29).

De acordo com Domingues (2007), a FNB era vista como a sucessora do Centro Cívico Palmares, sendo ambas consideradas as primeiras organizações negras com reivindicações políticas mais deliberadas. Era uma organização extensa, que conseguiu arregimentar mais de vinte mil associados, espalhados pelo Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Pernambuco, Rio Grande do Sul e Bahia. A entidade mantinha escola, grupo musical e teatral, time de futebol e departamento jurídico. Igualmente, ela oferecia serviço médico e odontológico, cursos de formação política, de artes e ofícios. Segundo Oliveira (2002), a FNB estava ciente da tentativa de se negar o racismo no Brasil, pois, naquele período, a ideologia da democracia racial, defendida por Freyre, estava na ordem do dia. No entanto, a estratégia da entidade era a de integração social dos negros. Embora houvesse efetivamente denúncias sobre a postura racista da sociedade brasileira, a instituição empregava, às vezes, um discurso culpabilizador em direção aos negros por serem vítimas de preconceito e discriminação. Logo, a Frente propunha uma espécie de “branqueamento”,

⁵² É importante ressaltar que, à época, o nazi fascismo estava em ascensão no mundo global. A principal liderança da Frente, Arlindo Veiga dos Santos, fazia elogios públicos ao governo de Mussolini e de Hitler (DOMINGUES, 2007).

solicitando aos negros que abandonassem os “vícios da raça”⁵³, como vadiagem, futebol, samba, alcoolismo, entre outros, e fazendo apologia à apropriação de códigos ideológicos dominantes.

Sublinha-se aqui que, embora a FNB não visasse a derrubada do sistema social, ela possuiu o mérito, de acordo com Hanchard (2001), de colocar em xeque a democracia racial e promover a autoajuda entre os negros. Ressalta-se que os negros padeciam de dificuldades de acesso de toda ordem, desde a abolição: saúde, educação, assistência social, emprego formal, saneamento, etc. Situação esta que foi agravada com a crise de 1929, e que gerou, principalmente para a população negra, efeitos nefastos, como a fome, o desemprego e a miséria. Além do mais, havia adesão de militantes negros ao governo Vargas, uma vez que este promoveu medidas que repercutiram positivamente na população negra (a lei dos dois terços, por exemplo); embora o Estado Novo não tenha sido, por diversas vezes, apoiador e simpático perante a população negra⁵⁴. Em 1937, a FNB, tal como todas as demais organizações políticas, foi extinta pela ditadura varguista, que se caracterizou por sua política violentamente repressiva, inviabilizando qualquer movimento contestatório (OLIVEIRA, 2002). Houve uma tentativa de mudança de nome da FNB para União Negra Brasileira, com a finalidade de manter a associação, mas, em 1938, a UNB foi extinta. Com a imprensa igualmente sob censura, o jornal *A Voz da Raça* deixou de circular (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

Foi somente com o fim da ditadura varguista que o movimento negro pôde ressurgir no cenário brasileiro. Contudo, já não possuía o mesmo poder de aglutinação. Ainda nessa época, um dos principais agrupamentos foi a União dos Homens de Cor (UHC), fundada em Porto Alegre, em 1943. A UHC tinha sucursais ou representantes em Minas Gerais, Santa Catarina, Bahia, Maranhão, Ceará, Rio Grande do Sul, São Paulo, Espírito Santo, Piauí e Paraná. A União atuava promovendo debates na imprensa local, publicação de jornais próprios, serviços de assistência jurídica e médica, aulas de alfabetização, ações de voluntariado e participação em campanhas eleitorais. Contudo, com a implantação da

⁵³ O que fica muito bem ilustrado neste trecho do jornal *A voz da raça* (ano III, nº 62, fevereiro de 1937): “E havemos de vencer. Vencer antes a nós mesmos; vencer as paixões ruins que nos dominam; as qualidades más, o álcool, o samba desenfreado, o descrédito imerecido; vencer a incompreensão, a cobiça, o orgulho, o despeito que vem confirmar a lúgubre frase de Patrocínio - inimigo do negro é o próprio negro (...)” (MAUÉS apud OLIVEIRA, 2002, p. 65).

⁵⁴ As ações de repressão e prevenção ao crime estavam fundamentadas na ideologia racial da medicina legal. Os negros eram considerados como criminosos em potencial, fazendo com que os mesmos fossem, constantemente, vigiados e reprimidos (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006). Durante o Estado Novo, foi implementada a chamada “Lei da Vadiagem”, que criminalizava a desocupação ou o perambular, penalizando e punindo, principalmente, homens negros desempregados (TELLES, 2012).

Ditadura Militar, em 1964, ocorreu um arrefecimento de muitos grupos dos movimentos sociais, dentre os quais a UHC não passou incólume (DOMINGUES, 2007).

Outro agrupamento importante foi o Teatro Experimental do Negro (TEN). O TEN foi fundado em 1944 por um pequeno grupo de profissionais liberais, artistas e ativistas negros, tendo a finalidade primária de ser uma organização dedicada à estética e ao progresso cultural dos negros brasileiros. Foi liderado pelo escritor e artista plástico de talentos múltiplos, Abdias Nascimento, que também foi uma das figuras mais dinâmicas e controvertidas do movimento negro brasileiro. Aos poucos, o TEN foi assumindo outras funções culturais e políticas, sendo a força propulsora do jornal *O Quilombo*⁵⁵, e de campanhas de alfabetização em pequena escala e cursos de “iniciação cultural”. Nascimento pretendia, com seu TEN, fomentar uma organização social para negros, visando a elevação do nível cultural e dos valores individuais. Nascimento assim justificava a existência do TEN, afirmando que a população negra possuía uma mentalidade pré-lógica e pré-letrada. A este respeito, Hanchard (2001, p. 130) comenta:

Aqui testemunhamos, de maneira muito nítida, as contradições intrínsecas da postura posterior de Nascimento, que internalizou dois traços reacionários do processo ideológico dominante. Primeiro, num nível ético-estratégico, seria difícil atrair para essa postura as massas, negras, para não falar dos intelectuais negros críticos, letrados e “lógicos” que não faziam parte desse grupo. Segundo, a se estender a lógica essencialista desse grupo aos elementos primordiais da cultura africana, a “tradição oral africana” eliminaria a necessidade de qualquer alfabetização, caso ser letrado fosse definido pela capacidade de ler e interpretar textos escritos.

Nota-se que o TEN não conseguiu romper definitivamente com os parâmetros do pensamento dominante, apresentando contradições. Os ativistas negros da década de 1940 acreditavam que a saída para o negro seria a ascensão social individualizada, combinando uma defesa de aprimoramento das massas. Contudo, foi justamente o TEN que marcou uma transição entre as ideologias de branqueamento e a negritude, constituindo a base para grupos contestatórios posteriores (HANCHARD, 2001). Domingues (2007) aponta, dentre os feitos do TEN, os cursos de alfabetização, de corte e costura, a fundação do Instituto Nacional do Negro, a organização do I Congresso Nacional do Negro, a promoção de eleições de beleza negra (Rainha Mulata e Boneca de Piche), a realização de um concurso de artes plásticas com o tema “Cristo Negro”, que teve repercussão midiática. Com a instauração da Ditadura

⁵⁵ Jornal fundado por Abdias Nascimento, em 1948, que apostava numa ideia de democracia racial que contemplava o engajamento de brancos na luta contra o racismo, investindo em uma perspectiva de integração positiva do negro na sociedade brasileira. *O Quilombo* deixou de circular em 1950 (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

Militar, em 1964, o TEN ficou moribundo, sendo praticamente extinto em 1968, ano em que Abdias Nascimento partiu para o exílio nos Estados Unidos.

De acordo com Domingues (2007), nesse período, não somente o UHC e o TEN se fizeram presentes na luta antirracista. Em 1950, articulou-se o Conselho Nacional das Mulheres Negras. Em Minas Gerais, em 1943, foi criado o Grêmio Literário Cruz e Souza. Em 1951, a Associação José do Patrocínio. Em 1945, em São Paulo, surgiu a Associação do Negro Brasileiro, e, em 1954, a Associação Cultural do Negro. Já no Rio de Janeiro, em 1944, criou-se o Comitê Democrático Afro-Brasileiro. A imprensa negra, igualmente, floresceu no período. Segundo Hanchard (2001), em São Paulo, na década de 1950, surgiram pequenos clubes e associações brasileiros voltados para negros, como o Elite e o Aristocrata. Tais clubes patrocinavam bailes de debutantes, forneciam bolsas de estudos, e ajudavam financeira e administrativamente candidatos políticos negros. Em 1961, foi criado o Clube Renascença, no Rio de Janeiro. Esses clubes voltavam-se para os negros emergentes que, de forma sutil ou escancarada, haviam sofrido discriminação em outros espaços.

Com o advento da Ditadura Militar, o movimento negro, assim como outras organizações políticas, foi silenciado, fato que representou uma derrota, ainda que temporária, para o mesmo. Assim, Albuquerque e Fraga Filho (2006, p. 281) descrevem o conturbado período:

As décadas de 1960 e 1970 foram momentos de grandes transformações culturais, políticas e comportamentais em várias partes do mundo. Foram os anos dos movimentos estudantis e feministas na Europa, da luta dos negros norte-americanos pelos direitos civis, das guerras de independência de países africanos, da guerra do Vietnã, dos movimentos guerrilheiros na América Latina. No Brasil viviam-se os dias tensos e repressivos da ditadura militar, que fechou o Congresso Nacional, cassou os direitos políticos de parlamentares, banuiu partidos políticos, proibiu organizações operárias, camponesas e estudantis, prendeu, torturou e eliminou militantes de esquerda. A repressão chegaria aos negros e seus aliados. A existência de racismo foi duramente rechaçada pela propaganda do governo, numa tentativa de mostrar que no Brasil reinava a perfeita harmonia racial.

De acordo com Albuquerque e Fraga Filho (2006), neste período, algumas organizações negras tiveram que se transformar em entidades culturais e de lazer. Conforme afirma Domingues (2007), a reorganização política da luta antirracista aconteceu no final da década de 1970, no bojo da ascensão dos movimentos populares, sindical e estudantil. Os acontecimentos externos (principalmente o movimento pelos direitos civis dos negros estadunidenses e os movimentos de libertação nacional em países africanos) influenciaram o

protesto negro brasileiro. Dentre os acontecimentos do momento, no Brasil, podem ser citados:

Em São Paulo, por exemplo, em 1972, um grupo de estudantes e artistas formou o Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN); a *imprensa negra*, por sua vez, timidamente deu sinais de vida, com os jornais *Árvore das Palavras* (1974), *O Quadro* (1974), em São Paulo; *Biluga* (1974), em São Caetano/SP, e *Nagô* (1975), em São Carlos/SP. Em Porto Alegre, nasceu o Grupo Palmares (1971), o primeiro no país a defender a substituição das comemorações do 13 de Maio para o 20 de Novembro. No Rio de Janeiro, explodiu, no interior da juventude negra, o movimento *Soul*, depois batizado de *Black Rio*. Nesse mesmo estado, foi fundado o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN), em 1976. Entretanto, tais iniciativas, além de fragmentadas, não tinham um sentido político de enfrentamento com o regime. Só em 1978, com a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), tem-se a volta à cena política do país do movimento negro organizado (DOMINGUES, 2007, p. 112).

O movimento do *Black Rio*, nascido nos bailes do subúrbio carioca, em fins da década de 1970, influenciou a juventude negra a afirmar a negritude, por meio, principalmente, do visual: calça “boca-de-sino”, sapatos de plataforma e a valorização do estilo *black power*. Não tardou para que a esquerda brasileira⁵⁶ acusasse o movimento de modismo e de imitação subserviente ao imperialismo dos Estados Unidos⁵⁷, não assumindo como um projeto de reinvenção de identidade por parte dos negros brasileiros. No final da década, grupos ligados ao *Black soul* ampliaram seus horizontes de atuação. Em 1976, por exemplo, o grupo carioca de dança *soul*, o Grupo Abolição, passou a incluir entre suas atividades cursos de teatro, dança, história e cultura afro-brasileira (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006). Segundo Telles (2012), antes do fim dessa década, as associações negras do país possuíam uma tendência culturalista. Em 1974, como uma resposta a exclusão racial sofrida em carnavais anteriores, um grupo de negros de Salvador fundou um bloco exclusivamente para negros, o Ilê Aiyê. As ações do bloco em favor da negritude demonstravam uma mudança de horizontes, das mobilizações culturais do passado para um protesto negro moderno. A

⁵⁶ Abre-se, nesse instante, um parêntese para enfatizar que o movimento negro brasileiro foi, durante boa parte da história brasileira, rechaçado tanto pela direita quanto pela esquerda, que só mais recentemente tem se mostrado solidária às ditas “causas minoritárias”. De acordo com Soares (2012), o referencial da luta de classes da esquerda deslegitimou a opressão racial enquanto tema político. Ou seja, a única preocupação da esquerda deveria ser com a questão economicista, sendo que outros temas não deveriam ser considerados (ou deveriam ser vistos como meros “epifenômenos”), uma vez que ameaçavam fragmentar a luta de classes. Um exemplo ilustrador dessa posição foi a recusa do Partido Comunista Brasileiro, o PCB, de uma lei antidiscriminatória, proposta pelo udenista Hamilton Nogueira, em 1946 (DOMINGUES, 2007).

⁵⁷ A mesma denúncia de movimento não-brasileiro, de produto do imperialismo estadunidense, foi feita pelo próprio Gilberto Freyre (TELLES, 2012).

transição se completaria em 1978, com a formação do Movimento Negro Unificado, o MNU⁵⁸.

O MNU foi gestado em uma organização marxista chamada Convergência Socialista, que foi a escola de formação política e ideológica de várias lideranças importantes dessa nova fase do movimento negro (DOMINGUES, 2007). Para Telles (2012), os novos líderes negros dos anos 1970 e 1980 eram, geralmente, mais jovens e mais escolarizados. Eles perseguiram a confluência de políticas raciais e de classe, enfatizando a identidade negra e denunciando, sem cessar, a democracia racial como um mito. Em uma reunião em 18 de junho de 1978, em São Paulo, na qual se reuniram diversos grupos e entidades negras, decidiu-se criar o Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR). Sua primeira atividade foi um ato público em repúdio à discriminação racial sofrida por quatro jovens no Clube de Regatas Tietê e em protesto à morte de um trabalhador e pai de família negro, Robson Silveira da Luz, que foi torturado até a morte no 44º Distrito de Guainases. Este ato reuniu duas mil pessoas nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo. O MNU passou a execrar o culto da Mãe Preta, visto como um símbolo da passividade do negro. Também, o treze de maio transformou-se em Dia Nacional da Denúncia Contra o Racismo, e a data da celebração passou a ser o 20 de novembro (presumível dia da morte de Zumbi dos Palmares), eleito como o Dia da Consciência Negra. Ainda, o MNU, para incentivar o negro a assumir sua condição racial, resolveu não só despojar o termo “negro”⁵⁹ de sua condição pejorativa, como, também, o adotou oficialmente para designar os descendentes de africanos escravizados. “Negro” virou um símbolo de orgulho, descartando o termo “homem de cor”, até então utilizado pelo movimento negro (DOMINGUES, 2007). Igualmente, libertaram-se dos ideais nacionalistas, assumindo posições identitárias diaspóricas (ALBERTI; PEREIRA, 2007).

Alberti e Pereira (2007) argumentam que, a partir dos anos 1970, seria mais apropriado chamar as iniciativas e instituições com preocupações raciais negras de “movimentos negros”, devido a multiplicidade e a diversidade apresentadas por estas. De qualquer maneira, os autores pontuam que todas tinham o objetivo de combater o racismo e

⁵⁸ A princípio, o MNU reunia militantes de diferentes instituições e estados. Todavia, com o tempo, transformou-se, ele mesmo, em uma entidade, perdendo sua característica aglutinadora inicial (ALBERTI; PEREIRA, 2007).

⁵⁹ Houve uma coincidência estatística, fazendo com que os pesquisadores Hasenbalg e Valle e Silva reforçassem ainda mais o discurso do movimento negro, no que tange a divisão bipolar entre brancos e negros: na necessidade de agregar dados, tais estudiosos juntaram os pretos aos pardos, ou seja, fizeram, analiticamente, o mesmo que o movimento negro estava fazendo na política, chamando este agregado de “negros” (GUIMARÃES, 2008b).

de lutar por melhores condições de vida para a população negra. Por esse período, o MNU, e os “movimentos negros”, africanizaram-se, passando a ter uma premissa de promoção de uma identidade étnica do negro. Dois discursos nortearam o comportamento da militância: o da negritude e do resgate das raízes ancestrais. Houve uma incorporação do padrão de beleza, da indumentária e da culinária africanos. As religiões de matrizes africanas, principalmente o candomblé, foram resgatadas como fé ancestral⁶⁰. Igualmente, foi desenvolvida uma campanha contra a mestiçagem, sendo apresentada como uma armadilha ideológica alienadora, uma vez que a identidade de mestiço seria um entrave para a mobilização do segmento negro da população brasileira (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006). O(s) movimento(s) negro(s) brasileiro(s) perdura(m) lutando até os dias atuais, em prol da justiça social, militando por avanços nos campos social e civil, e buscando impedir retrocessos em direitos conquistados.

O conhecimento do passado africano e dos acontecimentos recentes envolvendo populações negras espalhadas pelo mundo teve uma função importante no processo de construção e consolidação da identidade negra do militante. De um lado, importava buscar uma África livre de estereótipos, um passado que fosse motivo de orgulho para militantes, crianças e jovens negros. Por exemplo, os antigos impérios e as modernas cidades, como o avesso da pobreza e do atraso. Para o militante importava também fortalecer sua luta com referências do que acontecia no resto mundo, tornando possíveis articulações internacionais. O debate e a socialização dos novos conhecimentos, tanto no interior das entidades como entre elas, foram fundamentais para a formação de uma massa crítica capaz de expandir a causa do movimento para diferentes setores da sociedade, o que culminou com a Lei nº 10.639, que tornou obrigatório o ensino desse conteúdo nas escolas do país. Mas esse movimento, como se viu, não foi linear e unívoco. Como disse Nilma Bentes, existem muitas Áfricas. A “descoberta da África” a que fizemos referência neste texto abarca tanto a busca da “África mítica”, na expressão de Lúcia Xavier, da qual fazem parte, por exemplo, a oralidade e a religiosidades africanas, muitas vezes identificadas como características positivas, quanto o reconhecimento de que, em determinados momentos e lugares, os pensamentos e as perspectivas podem ser bastante diversos das necessidades do movimento (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 47-48).

1.2.2 Os negros e a cidade de Juiz de Fora

O município de Juiz de Fora foi um grande produtor de café, sendo, também, um exportador do produto no mercado mundial. Juiz de Fora foi uma cidade escravista de grande importância na província mineira. A chegada dos primeiros escravizados, no município, se

⁶⁰ Até o momento, o movimento negro era notadamente cristão.

deu por volta da década de 1830, coincidindo com o processo de implantação da economia cafeeira na região. Em 1831, o total de habitantes do município, que na época chamava-se de Vila de Santo Antonio do Parahybuna⁶¹, era de 1.336 pessoas, sendo que 59,14% compunham-se da população escravizada, indicando que havia mais escravizados do que homens livres, quadro típico dos demais municípios cafeeiros da região sudeste. No entanto, quase a metade dos domicílios não empregava a mão de obra escravizada. Entre aqueles que possuíam escravizados, prevaleciam as pequenas posses. Ademais, havia uma alta concentração de força de trabalho cativa na mão de poucos proprietários. Na região, estabeleceram-se grandes fazendas cafeeiras, algumas com posses de mais de cem escravizados (OLIVEIRA; SOUZA, 2010). Em 1870, a região de Juiz de Fora contava com a maior população escravizada de toda a província (CARDOSO, 2011). Juiz de Fora foi o único município de toda a região a ter, em uma mesma ocasião, cerca de vinte mil escravizados em suas lavouras de café (BATISTA, 2006).

Havia um dinamismo na atividade cafeeira, que atingiu seu auge no início do século XX. Juntamente com a produção do café no Vale do Paraíba Fluminense e São Paulo, a Zona da Mata constituía a base da economia brasileira, durante o século XIX e o início do século XX. O fim do tráfico atlântico não inviabilizou o estabelecimento de uma economia agroexportadora em Juiz de Fora, uma vez que foi utilizado o tráfico interno para garantir a reposição de mão de obra escravizada. De uma forma geral, os negros transferidos para o Sudeste, em consequência da proibição do tráfico externo, eram jovens nascidos no Brasil. Para muitos, tratava-se da primeira experiência traumática dentro da escravatura, sendo arrancado de seu seio familiar e do lugar no qual criaram suas identidades. Diferentemente de São Paulo, o município não rompeu com as bases escravistas, no período do pré-abolição, sendo que a mão de obra escravizada foi utilizada até as vésperas da abolição (CARDOSO, 2011). Inclusive, Batista (2006) aponta que há a possibilidade de que os ex-escravizados e seus descendentes tenham permanecido no interior das fazendas, sem que se possa precisar, na prática, o tempo em que esse regime tenha sido, de fato, extinto nos planteis de Minas Gerais.

A grande maioria de escravizados, em Juiz de Fora, concentrava-se em locais em que predominava a atividade agrícola, principalmente onde havia atividade cafeeira, ou seja, em sítios ou fazendas. O cotidiano desses trabalhadores era árduo, como era de costume no restante do país. As jornadas de trabalho eram longas e extenuantes, e nem mesmo as crianças

⁶¹ O município passou a ser chamado de Juiz de Fora somente em 1865.

eram poupadas. Alguns escravizados possuíam um pedaço de terra, onde podiam cultivar alimentos, que eram consumidos e/ou comercializados em feiras. Dessa maneira, os lucros gerados pelos produtos de suas roças poderiam fazer com que o escravizado acumulasse o pecúlio necessário para resgatar a si ou aos seus familiares e aos amigos de cativo. A “brecha camponesa”, embora benéfica aos escravizados – poderia representar um ganho cultural, onde os mesmos teriam chance de cultivar os produtos que contribuíssem para a preservação dos valores e identidade africanos –, era, em contrapartida, um mecanismo de controle e manutenção da ordem escravista, uma vez que prender o escravizado à terra, evitava as fugas dos que possuíam pequenas propriedades dentro da fazenda (OLIVEIRA; SOUZA, 2010).

Concernente à forma como as elites e autoridades lidavam com os escravizados, Batista (2012) aponta que, de acordo com o código de posturas da então vila de Santo Antônio do Paraíbuna, datado de 1853, os escravizados eram alvos de uma série de proibições, tais como: comprar bebidas alcoólicas, se estivessem em estado de embriaguez; reunir em locais públicos para fazer batuques e danças; andar armados, fabricar ou comercializar qualquer armamento; correr a cavalo pelas vias da cidade, sem necessidade; entre outras práticas. Aos escravizados das áreas rurais, era proibido andar à noite, em dias santos ou domingos, fora das propriedades de seus senhores, sem uma autorização por escrito de seu senhor, ou de algum funcionário da fazenda, ou de alguém de “bem”. Já no código de posturas de 1857, as leis restringiam os escravizados de promoverem atos de adivinhações e feitiçarias, danças de batuque e algazaras que perturbassem a vizinhança. Igualmente, proibiam a posse de casas de comércio, sem prévia autorização do senhor. O cativo, também, não podia entrar na casa de ninguém que não a de seu senhor. Contudo, em 1857, permitiram-se as reuniões e festas em locais públicos, desde que autorizadas. As medidas eram tomadas por receio de rebeliões, como no restante do país.

Havia escravizados em concentrações urbanas e em áreas rurais, embora a maioria se agrupasse na zona rural do município. Os escravizados de ganho ou de aluguel da cidade possuíam, em sua maioria, algum ofício especializado, como: carpinteiro, pedreiro, carroceiro, vendedor(a), copeiro(a), cozinheiro(a), engomadeira, lavadeira, dentre outras ocupações que a economia urbana exigia. O convívio social desses com os demais membros da sociedade, inevitável por habitarem os mesmos espaços urbanos, por vezes, causava temor entre a população livre local. O sentimento provinha, especialmente, dos locais em que os escravizados podiam socializar com os demais moradores, gerando ajuntamentos que horrorizavam a sociedade e as autoridades, temerosas da junção de forros, cativos e livres,

que poderiam cometer crimes e desencadear desordens. Mesmo assim, os escravizados urbanos participavam ativamente da vida social da localidade, promovendo batuques, festas e reuniões em vários pontos da cidade (BATISTA, 2012).

A proximidade geográfica com o núcleo agroexportador sediado no Rio de Janeiro e sua ligação com o porto, ponto de escoamento da produção cafeeira, possibilitou certa identificação da Zona da Mata mineira com tal região, não somente de um ponto de vista econômico, como, também, permitiu uma aproximação política, cultural e social. Contudo, apesar das semelhanças, também havia discrepâncias entre a Zona da Mata e os polos do Rio de Janeiro e São Paulo, como, por exemplo, na questão dos recursos investidos nas fazendas da região, que eram originários da própria província mineira, resultando na fixação de produtores de alimentos e agentes comerciais que migraram para a Zona da Mata, provenientes, por sua vez, principalmente, das áreas mineradoras. A decadência da economia aurífera fomentou os recursos para a incipiente economia do café (CARDOSO, 2011).

Em 1861, ocorreu a construção da Rodovia União Indústria, que ligava Juiz de Fora ao Rio de Janeiro, com a finalidade de facilitar o escoamento do produto até o porto. Para construir a estrada, foram trazidos imigrantes alemães, como mão de obra especializada. Em 1875, inaugurou-se uma estrada de ferro, nomeada D. Pedro II, consolidando, de vez, a posição do município dentro da província mineira. A partir da segunda metade do século XIX, Juiz de Fora passou por um processo de urbanização, que desembocou em um importante e dinâmico setor mercantil. Em relação ao comércio, Juiz de Fora, unificada pela rodovia e pela linha férrea, tornou-se um importante entreposto comercial (CARDOSO, 2011).

Com a crescente urbanização, as atividades de prestação de serviços proliferaram-se, como: carpinteiros, ferreiros, sapateiros, pequenas lojas, entre outras. No final do século XIX, criaram-se dois estabelecimentos bancários no município: o Banco Territorial e Mercantil de Minas Gerais, em 1887, e o Banco de Crédito Real de Minas Gerais, em 1889. A acumulação prévia, gerada pela economia cafeeira, lançou as bases para a transferência de capitais para o setor industrial. Houve, então, investimentos urbanos em transportes, nos setores de comunicação, de saneamento e de eletricidade. A primeira Usina Hidrelétrica da América Latina foi construída em Juiz de Fora, no Rio Paraibuna, com o objetivo de atender, principalmente, o consumo industrial, com destaque para a Companhia Têxtil Bernardo Mascarenhas (CARDOSO, 2011). De acordo com Barroso (2008), Juiz de Fora foi palco de uma dinamização no seu setor industrial no período de 1889 a 1930.

Entre 1892 e 1910, instalaram-se na cidade mais de cem estabelecimentos industriais de grande porte. Entre 1911 e 1922, foram implantadas mais 25 indústrias, levando a Cia. Mineira de Eletricidade a construir a 3ª usina hidrelétrica da região. Juiz de Fora despontava como a grande metrópole da Zona da Mata. Era o centro das decisões políticas de Minas Gerais, pois, devido à proximidade com a capital do país, Rio de Janeiro, recebia e conservava influências desta capital desde os tempos do Império, tornando-se uma referência para o encontro de políticos em suas decisões mais relevantes (BATISTA, 2006, p. 44-45).

Conforme já analisado, o período do desenvolvimento da industrialização no Brasil veio acompanhado da política de incentivos aos imigrantes, para trabalhar na lavoura e na indústria. Segundo Andrade (1987), em 1887, os cafeicultores e os empresários industriais organizaram a Sociedade Promotora da Imigração em Minas Gerais; a Hospedaria Horta Barbosa, que acolhia imigrantes, foi inaugurada em 1889, em Juiz de Fora. Entretanto, as primeiras fábricas da cidade empregaram imigrantes e nacionais. Inclusive, era comum, no século XIX, recrutar menores em asilos e instituições de caridade e mulheres para as fábricas de tecidos (ANDRADE, 1987). Dessa maneira, acerca da composição do proletariado urbano de Juiz de Fora, parece não ficar bem delimitado se a relação entre alijamento de oportunidades de postos de trabalho por parte dos imigrantes estrangeiros, em detrimento de negros juizforanos, tomou lugar como em outras regiões do sul e do sudeste. Contudo, os registros oficiais são unânimes em enfatizar que a cidade foi construída, industrializada e desenvolvida pelos alemães, italianos, portugueses, turcos, sírios, libaneses, ingleses e a população branca em geral (BATISTA, 2006).

Parece-nos que faltam estudos e fundamentos empíricos que comprovem esta composição étnica e social do proletariado urbano de Juiz de Fora. Entre os estrangeiros, eram mais numerosos nos primeiros tempos, os italianos, os alemães e os portugueses que possuíam, inclusive, associações beneficentes próprias. E os nacionais? Qual a sua origem? (ANDRADE, 1987, p. 36).

Conquanto a imprecisão sobre o perfil dos operários juizforanos⁶², Batista (2006, p. 39-40) demonstra que a imigração foi fomentada e subvencionada em Minas Gerais e em Juiz de Fora, conforme abaixo:

[...] a Assembléia Provincial do Estado aprovou projeto nº 65, transformando na lei nº 3.417, de 26/08/1887, dispoendo sobre a imigração da “Europa, Ilha dos Açores, Canárias e Teneriffe”. Em seu artigo 1, oferecia aos imigrantes os seguintes auxílios: 90\$000 para os maiores de 12 anos de idade. 40\$000 para os que tivessem

⁶² Os depoimentos coletados por Rita de Cássia Souza Félix Batista (2006), em sua pesquisa sobre o negro em Juiz de Fora, apontam que a maioria dos que trabalhavam em fábricas era branca, e que os poucos negros que adentram no serviço fabril eram muito mais explorados que os brancos, tendo uma carga de trabalho mais árdua, recebendo punições e castigos físicos.

entre 07 e 12 anos de idade. 20\$000 para os imigrantes entre 03 e 07 anos de idade. A lei supra citada, no fim de 1887, regulamentava favores concedidos, favores estes assim definidos: a) hospedagem gratuita durante dez dias para o colono e toda a sua família; b) passagem e frete para a bagagem gratuita também para o colono e toda a sua família; c) 90\$000 para cada um acima de 12 anos de idade; d) ao fazendeiro, um auxílio de 100 mil réis por casa construída destinada ao aluguel para os colonos. Até 1907, cerca de 47.200 italianos fixaram residência na Zona da Mata mineira. Deste, 20.000 estavam estabelecidos em Juiz de Fora.

Além do mais, a autora pontua que a mão de obra egressa da escravatura não foi aproveitada nos setores público, produtivo e de infraestrutura, indicando uma preferência pelo trabalhador imigrante.

É detectado o preconceito racial no momento que se observa a rejeição do trabalhador negro em posições mais privilegiadas, em cargos importantes nas indústrias, na composição dos segmentos de *status* social mais elevado (onde não se percebe a presença do negro), nas filosofias e ações efetivas de instituições públicas ou privadas. [...] O preconceito racial é observado através, também, da significativa diferença entre o número de trabalhadores imigrantes sem instrução, sem especialização e, mesmo assim, empregados na zona rural e inseridos nas atividades produtivas na vida urbana do município (BATISTA, 2006, p. 63).

Quando a economia do café começou a decair, na década de 1920, os negros direcionaram-se para a cidade, em busca de emprego e moradia. De acordo com Oliveira (2000, p. 65-66):

Diferentemente da capital carioca, o centro urbano não oferecia mais espaço para sua intrusão. A saída encontrada foi em direção à periferia, levando à formação de bairros inteiramente negros como verdadeiras ilhas em torno da área central. Surgem bairros como o São Benedito (antigo Arado) e Dom Bosco (Serrinha) dentre outros; sem, contudo, possuírem a mínima infra-estrutura urbana, a exemplo do acesso à rede de água, esgoto, iluminação pública, etc. A marginalização do negro nas áreas de periferia urbana e em zonas de interstícios no centro da cidade viabiliza a prática social e concreta da segmentação racial, baseada na evitação de sua explicitação pública e formal.

Nesse processo de migração para o centro urbano, o negro ex-escravizado e seus descendentes descobriram que a parte da área central da cidade de Juiz de Fora já se encontrava tomada pelos trabalhadores livres e imigrantes. Batista (2006) aponta que, conquanto os imigrantes tenham sido convocados para o trabalho nas lavouras, estes não ficaram satisfeitos, frequentemente, com a exploração e a violência de fazendeiros, baixa remuneração, sonegação de salários, etc., acabando por fixarem-se nas cidades, como operários, comerciantes, pequenos industriais, prestadores de serviços, empregados ou empregadores. Na zona urbana mineira, o trabalho assalariado praticamente inexistiu para os negros, em fins do século XIX e início do século XX. A legislação juizforana, igualmente,

limitou, dificultou ou reduziu as possibilidades de o trabalhador negro, majoritariamente ambulante, se impor no mercado, fixar sua clientela e/ou expandir seus negócios, criando impostos às atividades profissionais de baixíssima lucratividade.

O povo negro tornou-se diarista, bóia-fria, compondo o mercado informal de trabalho. Os vendedores ambulantes multiplicaram-se. Os negros vendiam na cidade tudo o que pudessem produzir, confeccionar, tecer, fabricar em suas residências, como verduras, legumes, pão, doces, salgados, quitutes, plantas medicinais, cestaria (balaios, banquinhos, cadeiras, cestos em geral), porcos e galinhas que eram criados em seus quintais e levados, vivos ou abatidos, para a venda no centro e bairros da cidade, numa tentativa de se imporem como autônomos. Tais atividades diversificaram as iniciativas e aumentaram suas chances de sobrevivência em meio a um ambiente hostil e imprevisível (BATISTA, 2006, p. 46).

Aos negros libertos advindos da zona rural, cabia ocupar locais sem urbanização e infraestrutura, lugares ilhados em torno da área central, sendo destinados à pobreza. Foi o caso de bairros como o Dom Bosco⁶³, Santa Rita e São Benedito, que são atuais áreas de risco mapeados pela Defesa Civil de Juiz de Fora (BARRETO, 2010). Segundo Batista (2006), o trabalho, para os negros juizforanos, só se tornou, de fato, livre, a partir de 1930, tendo o intervalo entre a abolição e o fim da primeira república sido caracterizado por um período impreciso e indefinido, em que muitos continuaram trabalhando nos planteis de café, nos antigos moldes de relação de submissão e dependência de seus antigos senhores ou outros fazendeiros, por lhes faltar oportunidades.

Para D^a. Sebastiana e outros depoentes, a liberdade só aconteceu de fato e de direito com a era Vargas, pois, por volta de 1910, o trabalho nas fazendas no interior de Minas Gerais permaneceu à mercê dos desmandos dos coronéis e latifundiários da Zona da Mata. Havia castigos físicos para os “escravos” rebeldes e a desobediência gerava punições mais severas. Isso aconteceu em pleno século XX (BATISTA, 2006, p. 36-37).

A medicina sanitarista, em Juiz de Fora, funcionou como um vetor de estigmatização para esses negros que foram marginalizados no processo de urbanização e modernização. Em Juiz de Fora, há indícios de que a atuação das instituições médico-sanitárias e políticas tenham partilhado das práticas da medicina científica do final do século XIX e início do XX,

⁶³ A formação do bairro Dom Bosco iniciou-se em 1927, quando Vicente Beghelli parcelou suas terras e começou a vender os lotes, por preço baixo, aos operários. Até o período, o lugar era chamado de Boa Vista, pois boa parte de sua área fazia parte do antigo sítio homônimo, de Beghelli. O bairro teve sua formação com grande presença de ex-escravizados, oriundos das fazendas de café São Mateus e Salvaterra. Trata-se de um bairro que apresenta vulnerabilidade socioeconômica e civil dos moradores até os dias atuais (BARRETO, 2010).

em relação às questões de saúde e doença, configurando um projeto modernizante das elites locais, que era o higienismo. A Sociedade de Medicina e Cirurgia de Juiz de Fora foi criada apenas três anos após a criação da mesma, no Rio de Janeiro. As condições sanitárias e higiênicas de Juiz de Fora eram muito precárias e várias epidemias assolaram o município, desde a segunda metade do século XIX. Esta Sociedade estava alinhada às diretrizes expedidas por Oswaldo Cruz, ou seja, era orientada por uma moral burguesa. Em 1892, foi criada a Inspetoria de Higiene na cidade (BARROSO, 2008). Processos de expulsão para a periferia e “favelização” das cidades, conforme já avaliados, foram consequência das práticas administrativas embasadas no higienismo da medicina sanitaria, entre os séculos XIX e XX. Em adição, os negros compunham um segmento analfabeto e sem meios de preparação profissional qualificada, sendo inferiorizados e discriminados na competição pelos postos de trabalho. A inserção do negro no trabalho assalariado somente se deu próximo à segunda década do século XX, momento em que alguns poucos conseguiram adentrar em serviços públicos, indústria e comércio, conquanto em posição subalterna, sem uma perspectiva de melhoria social (BATISTA, 2006).

Importante mencionar que houve um segregacionismo racial geográfico no município. A central rua Halfeld, um dos cartões postais da cidade, possuía divisórias das quais os negros não eram permitidos ultrapassar. Os negros só podiam transitar no seu cruzamento com a rua Batista de Oliveira para baixo. No Clube Juiz de Fora, os negros não entravam; na Igreja Matriz, somente podiam assistir missa encolhidos nos cantos do prédio. Na rua Batista de Oliveira, havia o clube de Rancho, denominado “Quem Pode, Pode”, que era para negros e para pobres. Também havia o Clube Elite, só para o público negro, na parte baixa da rua Halfeld. Até meados da década de 1930, manteve-se a segregação no logradouro (BATISTA, 2006).

Moças e rapazes brancos ocupavam a Halfeld, da Rua Batista de Oliveira até a Avenida Rio Branco; da Batista de Oliveira à Avenida Getúlio Vargas, não havia movimento, salvo a entrada e saída de negros no salão de dança “Não venhas assim” só de negros, situado na Rua Halfeld com a Batista. Da Avenida Getúlio Vargas até a Praça da Estação, trecho onde ficava o Clube de Dança de Negros, o “Footing” era só de negros e mulatas, com os rapazes, também negros postados no meio da Rua, até que namoros aconteciam (D’AGOSTO apud OLIVEIRA, 2003, p. 24).

Dessa maneira, nota-se que o processo de marginalização das pessoas negras fez-se presente, em Juiz de Fora, bem como no restante do Brasil. Os processos e políticas perniciosas para a população negra, como o escravismo e a política de branqueamento,

serviram de pilares e de fomento à extrema desigualdade racial corrente no país, destinando os piores indicadores socioeconômicos para esse segmento populacional. No quesito das moradias, por exemplo, Juiz de Fora encontra-se dividida em dois lados, como todo o restante do país: o formal, constituído pelas moradias e construções valorizadas pelo mercado imobiliário, em locais com boa infraestrutura, saneamento e serviços; e o informal, caracterizado por moradias precárias, situadas em locais desvalorizados pelo capital imobiliário, sem investimento público, não satisfazendo o necessário para a qualidade de vida dos moradores, como saneamento, água e luz, constituindo-se em áreas de risco, vulneráveis a desastres ambientais (MARICATO, 2002). De acordo com Barreto (2010), em Juiz de Fora, 35.986 pessoas vivem em áreas de risco. 70,5% dessas pessoas são negras.

Como pode ser depreendido, Juiz de Fora possui um legado de discriminação e racismo. No que tange à qualidade de vida da população negra juizforana, não há motivos para crer que os indicadores atuais destoem do restante do Brasil. No campo simbólico, dois fenômenos bem atuais podem ser ilustrativos, no que tange a questão racial na cidade. A edição da Festa das Nações de 2015, realizada pela prefeitura da cidade, não contou com a representação africana. O objetivo da festividade é o de homenagear os países que contribuíram para a construção de Juiz de Fora, ressaltando seus aspectos culturais. A omissão irritou coletivos e personalidades negras do município. Igualmente, em 2015, a Câmara Municipal só conseguiu aprovar o feriado do dia 20 de novembro, depois de intensa pressão dos movimentos sociais, e depois de vários pedidos de vistas e protelações da votação. Na ocasião, a casa legislativa da cidade comportou dois grupos com posições discordantes: de um lado o movimento negro e alguns simpatizantes da causa; do outro, a classe empresarial da cidade. Esta, representante das elites juizforanas, enfatizaram o grande prejuízo financeiro que mais um dia de feriado traria para suas vidas econômicas. Se se levasse em consideração que a luta pelo feriado era do campo do reconhecimento simbólico de um herói representativo da resistência à opressão negra, remetendo ao escravismo, beira o surreal a comparação da perda de 15% dos lucros (presentes nas faixas levantadas pela classe empresarial, nas sessões de votação) *versus* a mão de obra da população negra, espoliada durante quase quatro séculos no Brasil – durante mais de meio século, em Juiz de Fora – presente no argumento do movimento negro juizforano.

Seguindo essa apresentação da primeira aparição do Batuque Afro-Brasileiro e de uma breve exposição de Nelson Silva e José Carlos de Lery Guimarães, principais atores envolvidos com a materialização do grupo, passo a adentrar a questão cultural negra brasileira e dou prosseguimento à exposição da trajetória do Batuque.

CAPÍTULO 2

A QUESTÃO CULTURAL E O BATUQUE DE NELSON

Nesta parte, intenciono desenvolver a questão cultural negra, no Brasil. Buscarei compreender o termo “batuque”, que designa o meu próprio “objeto” de estudo. Prosseguirei narrando a trajetória do Batuque Afro-Brasileiro de Nelson, completando, dessa maneira, a apresentação do grupo, já iniciada no capítulo anterior.

2.1 Batuques e outras manifestações culturais negras

Durante a diáspora, os africanos que foram escravizados em território brasileiro tiveram suas organizações desestruturadas. No Brasil, os mesmos não viam sentido em aumentar a produção de seus senhores. Assim sendo, em vez de se dirigirem com música aos fenômenos da natureza, buscando a boa colheita, como faziam em suas comunidades, eles conversavam enquanto trabalhavam. Para tanto, incorporavam palavras africanas, fazendo uso de um jogo de palavras metafórico, com um discurso fortemente ritmado, que transformava em canto a narrativa de vários episódios vividos ou imaginados (BARATA, 2012). De acordo com Albuquerque e Fraga Filho (2006), nos cafezais do sudeste, os escravizados tinham o costume de entoar cânticos improvisados, chamados de jongsos, que serviam para ritmar o trabalho e para alertar os companheiros de labuta quando da aproximação de senhores e feitores. Para Barata (2012), os escravizados se reconstruíram e se reterritorializaram como sujeitos e comunidades por meio da música, da dança e das festas. Uma das práticas simbólicas dos africanos foi a dos batuques.

De acordo com Sandroni (2001), “batuque”, até o século XIX, era uma designação genérica para as danças de negros, no Brasil. Reis (2002) pontua que se trata de uma expressão corriqueira, à época, para identificar os encontros festivos de africanos escravizados, nos quais se cantava, tocava tambores e dançava. No período, ainda era a forma com que eram designadas as cerimônias religiosas, embora nem todo batuque tivesse religião no meio.

A respeito da origem etimológica do vocábulo, Mendonça (2012, p. 130) informa que: é um termo africano do landim *batchuque*, derivado do batuque, que é a dança com sapateado

e palmas; “[...] é a dança do candomblé acompanhada de vozerio infernal”. De acordo com Cacciatore (1977), a etimologia da palavra, embora este seja um dado que careça de confirmação, provém da formação do português Batuque, que significa ato de bater (em tambores africanos), ou do landim *batchuk*, que denota “tambor”. Ainda acrescenta, por extensão etimológica, o termo *Batucajé* – uma provável formação de batuque e *ajé*, que significa “feiticeiro”, em iorubá – usado para se referir aos sons dos tambores e às danças rituais. Arthur Ramos também utiliza o termo de “batucajés fetichistas” (RAMOS, 2007, p. 105), relacionado às cerimônias religiosas africanas. Luís da Câmara Cascudo (1969, p. 229) pontua sua dupla característica de dança religiosa e, também, de bailado profano. Muniz Jr. (1976), citando Acquarone (19??), aponta que são muitas as opiniões acerca da origem da palavra *Batuque*, parecendo ser mais correto atribuir-lhe um sentido onomatopaico, ou seja, que imita o som produzido. Para Ramos (2007, p. 108), “[...] foi o batuque angola-conguês que maior influência desempenhou na *folk-dance* afro-brasileira”, sendo que o termo seria provavelmente de origem portuguesa, significando uma dança de caráter genérico, onde se dança ao som de palmas das mãos e instrumentos de percussão ou atabaques.

Trata-se de uma palavra de origem misteriosa. Macedo Soares a considerava produto do verbo bater e se perguntava se “não teria sido importada [da África] pelos portugueses, e naturalizada”, para concluir que, apesar de africana de nascimento, a sua etimologia “parece portuguesa”. Os dicionários de Cannecatim dão *cuquina* e *quinina* como as palavras angolense e conguesa correspondente à dança. Procederá o batuque de alguma forma verbal angolense, - por exemplo, do perfeito *ghi-a-cuque*, *dancei* - mal percebida e, em consequência, adulterada pelos colonizadores? (MANZATTI, 2005, p. 5).

Cascudo assim define o verbete, no seu *Dicionário de Folclore Brasileiro*:

BATUQUE – Dança com sapateado e palmas, ao som de cantigas acompanhadas só de tambor, quando é de negros, ou também de viola e pandeiro, quando entra gente mais asseada, dizia Macedo Soares numa definição que se vulgarizou. Os instrumentos de percussão, de bater, membranofones, deram batismo à dança que se originou no continente africano, especialmente pela umbigada, batida de pé ou vênia para convidar o substituto do dançador solista. Batuque é denominação genérica para toda dança de negros na África. Nome dado pelo português. Com o nome específico de batuque não há coreografia típica. Será propriamente a dança em geral, o ajustamento para o baile (CASCUDO, 1969, p. 229).

Depreende-se dessa citação feita por Cascudo (1969), além da carga discriminatória presente nos termos “gente mais asseada” *versus* “negros”, que a origem do batuque

brasileiro está na África⁶⁴. Sandroni (2001) sublinha que o batuque do Brasil pode ter sua gênese no samba caracterizado pelo choque de ventres (ou a *umbigada*) entre os dançadores, registrado tanto aqui quanto no continente africano, em certas danças:

Em traços gerais, elas consistiam no seguinte: todos os participantes formavam uma roda. Um deles se destaca e vai para o centro, onde dança individualmente até escolher um participante do sexo oposto para substituí-lo (os dois podem executar uma coreografia – de par separado – antes que o primeiro se reintegre ao círculo). Todos os participantes batem palmas e repetem um curto refrão, em resposta ao canto improvisado de um solista. O acompanhamento instrumental é assegurado por membranofones como o pandeiro, idiofones como o prato-e-faca e mais raramente por cordofones, em especial a viola. A *umbigada* é o gesto pelo qual um dançarino designa aquele que irá substituí-lo (SANDRONI, 2001, p. 85).

Os viajantes portugueses do século XIX registraram essas e outras danças africanas pelo termo “batuque”. As manifestações de dança e música dos negros africanos, perscrutadas pelo olhar do europeu, foram descritas em termos pejorativos e racistas, tendo sido rotuladas como de natureza lasciva, indecorosa e associadas à vadiagem, ou seja, uma afronta à moral e aos bons costumes “civilizados”. O naturalista alemão Georg Wilhelm Freireyss afirmou que “Não se pode imaginar uma dança mais lasciva do que esta, razão também por que tem muitos inimigos, especialmente os padres” (FREIREYSS apud CASCUDO, 1969, p. 230). Muniz Jr. (1976) informa, acerca de um registro feito por jornalista português às “noites de batuque” africanas, conforme denominadas em livro desse jornalista, e a forma pejorativa e caricatural com que os negros participantes e suas manifestações são relatados.

Na qualidade de enviado especial do *Diário de Lisboa*, com a missão de percorrer o território africano, inclusive pelo interior de Angola, o jornalista Maurício de Oliveira, nos dá, no seu *África de Sonho*, a descrição de uma das chamadas *Noites de Batuque*, mencionando num trecho da obra: “É um bailado demoníaco, uma dança frenética, uma bacanal cabriolada que uma capitosa cachaça anima em meio da poeirada amarela que tudo envolve, ocultando pormenores que poderiam ser interessantemente picarescos, dando-nos apenas a visão movimentada de esculturais silhuetas escorrendo suor a superfície do relevo vigoroso dos troncos musculados dos negros, ou sobre os bustos delicadamente torneados daquelas jovens negras de seios hirtos, equilibrados e gelatinosos, tremendo a cada salto coreográfico das bacantes sertanejas, presas de ardente excitação...” (MUNIZ JR., 1976, p. 40).

⁶⁴ Para Sandroni, o problema das origens de uma dada manifestação cultural é de difícil solução (ou mesmo irrelevante), pois as fusões acabam resultando em algo novo, da mesma maneira como novas eram as condições sociais nas quais emergiram. Segundo o autor, as novidades musicais são irredutíveis aos elementos que a formaram. Haver elementos de uma determinada cultura (por exemplo, a africana) não quer dizer que se trata de uma origem precisa. Sandroni afirma que: “Parece pois legítimo supor que elas fazem parte de uma herança musical trazida do Continente Negro, mesmo se o contexto e o sentido de tal herança se transfiguraram enormemente” (SANDRONI, 2001, p. 26).

Segundo Sandroni (2001), há registros impressos, no Brasil, da palavra “batuque”, desde o século XVIII. No entanto, a palavra migrada para o país ganhou a conotação de festejos de negros, de uma maneira geral, não mais se referindo a uma dança particular. Batuque, por aqui, ganhou um sentido genérico que perdurou até o século XX, momento em que o termo “samba”⁶⁵ principiou a ser mais utilizado. É a partir de 1870 que esta palavra passa a ser registrada, na cidade do Rio de Janeiro, sendo que “samba”, por fim, substituiu completamente a designação “batuque”.

Cabe ressaltar que a generalização dos termos “batuque” e “samba”, engendrada pelos discursos dos meios impressos da época – jornais, livros, registros, relatos – e do senso comum, encobria as idiossincrasias regionais que foram tema de vários estudiosos da música brasileira.

[...] não existe no Brasil uma terminologia uniforme; conforme as regiões, nós nos encontramos diante de léxicos folclóricos diferentes, quer uma mesma dança, por exemplo, tome nomes diversos, como batuque, jongo, samba rural, côco, chegada de marujos, Nau Catarineta, quer o mesmo nome designe realidades muito diversas, o que quase sempre acontece com um desses termos vagos que acabamos de citar, o que ainda é mais grave. O batuque, por exemplo, designa, em várias regiões, danças que só têm em comum a mesma origem africana sendo quanto ao mais totalmente estranhas umas às outras (BASTIDE, 1961, p. 9).

Dessa forma, a raça africana deixava a sua marca em solo brasileiro, ao som dos tambores, cacimbas, marimbas e, também pela mareação com a própria batida dos pés e das mãos. O batuque africano surgia pelas inúmeras regiões brasileiras, recebendo denominações como “tambor de Crioulo”, no Maranhão; “Coco”, do Ceará à Paraíba; “Maracatu”, em Pernambuco e Alagoas; “Batuque Angolense”, na Bahia; *Lundu*, no Rio de Janeiro, e *Semba* em muitos lugares (MUNIZ JR., 1976, p. 51).

Os batuques e suas variações regionais, assim como os cultos africanos e a capoeira, eram alvos constantes de repressão do poder público. Vez por outra, os vereadores aprovavam leis proibindo batuques e outros “ajuntamentos” de negros (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006). O direito à festa fora conquistado por meio da pressão dos escravizados, exercida por engano ou por negociação. Concomitantemente, havia senhor e autoridade que acreditava que permitir os folguedos dos escravizados seria uma forma de evitar rebeliões, consentindo o entretenimento aos domingos e dias santos, em um movimento cíclico constante de tolerância, mesclado à repressão (REIS, 2002). Tratava-se de uma permissividade estratégica, visando o controle dos escravizados, que não diluía o preconceito

⁶⁵ Da mesma forma que existe toda uma discussão envolvendo o termo “batuque”, a origem do termo “samba” é igualmente alvo de apreciações, discordâncias e debates por parte de estudiosos desse estilo musical. Contudo, devido aos seus limites e ao seu recorte, o termo não será esmiuçado neste trabalho.

que as elites mantinham em relação às manifestações culturais africanas, criando parâmetros de distinção social entre elas e os negros, o que pode ser ilustrado com este exemplo provido por Sandroni (2001, p. 89): “O padre Lopes Gama mencionara Rossini em 1838, Ruy Barbosa em 1914 prefere Wagner: o drama lírico europeu parecia ocupar uma posição inabalável entre as elites brasileiras como modelo privilegiado de elevação artística...”. Reis (2002, p. 143) fornece a transcrição da fala de um deputado da Assembleia Provincial da Bahia, datada de 1855, em reunião que versava sobre a proibição do batuque, apontando para como as elites “civilizadas” julgavam este folguedo tido por “bárbaro”:

Deputado Antonio Luiz Affonso de Carvalho – Um batuque! Não é só vozeria, é fonte de muitos escândalos, de immoralidades e de crimes. O nobre deputado talvez não esteja bem informado do que é um adjunto d’esses; são quarenta ou cinquenta indivíduos, e mais talvez, que reunidos de instrumentos, cuja música é assaz incommoda, reúnem-se e em danças as mais bárbaras e immoraes, com vezes descompassadas e atroadoras se entregão a mais completa bachanal. É digno que se consintão esses escandalos? Não repugnão inteiramente a nossa civilização? Alem disso elles têm logar ou à noite ou de dia: à noite quem é que pode supportar a vizinhança de um batuque, e de dia – que espectáculo para as famílias! Oh! já é tempo de se acabarem estes innocentes brinquedos, que só trazem vergonha e desgostos. Quantos crimes se têm commetido n’essas reuniões! Não é um nem dous que se possam contar. No entusiasmo de seu prazer, electrizados com espíritos fortes, que tem bebido, já sem aquella força sufficiente para se conterem, são arrancados muitos dalli para a cadeia ou para o hospital, porque a mais pequena cousa é motivo para uma grande questão, e por fim o resultado é sangue – uma victima e um criminoso (REIS, 2012, p. 143).

No próprio município de Juiz de Fora, esses mesmos elementos eram encontrados, como pode ser apreendido a partir do seguinte trecho de um periódico juizforano que circulou nos séculos XIX e XX:

Si o Sr delegado de polícia se dignasse dar um passeio até a chácara que foi do Sr. Manoel Abranches, para os lados do Lamaçal⁶⁶ [região, que na atualidade, se

⁶⁶ Curiosamente, uma das músicas cantadas pelo Batuque, intitula-se “Lamaçal” (ver a letra nos anexos), em homenagem ao antigo bairro. O interessante é que a música é composta por cânticos típicos dos pontos de jongo dos escravizados do sudeste. Os jongos eram cânticos improvisados que serviam para ritmar o trabalho e, quando necessário, alertar, por meio de metáforas, os colegas da aproximação dos senhores e feitores, sendo uma prática comum nos cafezais do sudeste do Brasil (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006). Se digitar-se verso por verso dessa música em sites de busca da internet, ver-se-á que elas estão nas músicas de pontos de umbanda. O jongo mantém uma íntima relação com outras manifestações de matriz africana, como a umbanda e candomblé. Uma de minhas entrevistadas integrantes do Batuque disse-me que se lembrava de sua avó cantando versos iguais a alguns que eles cantam no Batuque, como “Branco não entra / Se entrar pau vai comer”. Tratando-se do depoimento de uma senhora já idosa, sua avó manteve uma relação estreita com a escravização (seu avô foi escravizado “de dentro de casa”, segundo suas próprias palavras). Dona Francisca, integrante do grupo, em depoimento verbal, do alto dos seus quase cem anos de idade, contou-me que as músicas a faziam recordar-se dos tempos em que morava na roça. Portanto, essas elucubrações me levam a crer que “Lamaçal”, que é uma clara “costura” de vários versos de cânticos legados de negros escravizados, leva esse criativo título para referir-se ao local, o Lamaçal, onde ocorriam festejos, conforme exposto na citação acima, em que se cantavam esses versos, que estão contidos na música.

localizam os bairros Alto dos Passos e Bom Pastor], faria um beneficio ao publico e ao socego da vizinhança, principalmente aos sábados ou véspera de dias santos. Agrupã-se naquella casa, com umas crioulas forras que lá morão, escravos, tocadores de gaita e dizem que até os próprios soldados da polícia, o que custa a crer. Reinão alli as palavras obcenas, caxaçarias, dançarolas, barulhos, algazarras, etc, etc. É bom ver-se para crer e evitar assim algum crime de roubo ou assassinato (*O Pharol*, 29/05/1883 apud BATISTA, 2012, p. 123).

Ainda de acordo com Reis (2002), como as rebeliões negras eram muito comuns ao longo da primeira metade do século XIX, na Bahia, os brancos temiam as festas dos negros, receando, principalmente, o toque de tambores, instrumentos maiores da celebração africana. Havia o medo de que os tambores fossem prenúncios de revolta, sentimento esse motivado pelo clima de tensão engatilhado pelo episódio recente do levante dos malês⁶⁷, que foram às ruas batendo tambores. As festas públicas, que facilitavam a reunião de negros, tornaram-se fontes de preocupação. Além do mais, no Brasil, por essa época, africanos e afro-brasileiros não tinham liberdade para cultuar suas divindades, uma vez que o catolicismo era a religião oficial do Império, possuindo, na melhor das hipóteses, permissão para fazer o culto. As religiões afro-brasileiras eram consideradas como superstição, feitiçaria, curandeirismo, ou seja, eram práticas ilegais e, muitas vezes, criminosas. Isso fazia com que os negros procurassem lugares ermos de culto, afastados de olhares acusadores. Entretanto, Fry (1982) destaca que não existiu somente repressão e oposição perante os terreiros de candomblé, uma vez que brancos advindos da elite outorgavam proteção aos terreiros, recebendo, em troca, votos e serviços. Esse fator, portanto, era vital para a sobrevivência de terreiros de culto de candomblé.

Segundo Sandroni (2001), o samba veio da “roça” para a cidade, em Salvador, no início do século XIX. As pessoas reclamavam da presença ostensiva dos negros nos festejos de carnaval, causados por preconceitos contra a população negra e a consequente desvalorização de sua música. Em Salvador, no mês de fevereiro, havia a brincadeira do Entrudo, pela ocasião do carnaval. Tratava-se de uma brincadeira com água, farinha e máscara, que ocorria desde o período colonial. A imprensa, os políticos e os intelectuais adjetivavam o folguedo como primitivo, inconveniente, pernicioso, selvagem, dentre outros;

⁶⁷ Uma séria revolta ocorrida no ano de 1835. Em janeiro, a capital brasileira foi surpreendida pela denúncia de que os malês planejavam um grande levante. O plano era fazer a revolta em um domingo de festa religiosa, pois este era o dia em que havia muitos escravizados transitando pelas ruas, sem o controle de seus senhores. Havia muitos muçulmanos na Bahia; eles sabiam ler e escrever, e sonhavam com uma cidade governada por africanos. Entretanto, novamente, o plano chegou aos ouvidos dos brancos, por intermédio de delatores. Pouco tempo depois, a polícia prendeu sessenta malês, em flagrante de conspiração. No final, os malês foram derrotados, e setenta deles foram mortos. Havia uma rede sofisticada desses nagôs muçulmanos na Bahia. Quando o esquema foi desmontado pela polícia, mais de quinhentas pessoas foram indiciadas e punidas com açoites, prisões, deportações, e quatro foram fuziladas em praça pública (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

seus participantes eram moleques, ralé, zé-povinho, termos, também, utilizados para designar pobres e negros. No Rio de Janeiro, nos dias de Entrudo, ocorriam as batalhas de confete. Apesar de sua estigmatização, o samba nunca foi considerado como crime, o mesmo não procedendo com a capoeira, incluída no código penal de 1890 (REIS, 1993). No que tange a forma como o samba era visto por alguns segmentos e indivíduos, este trecho trazido por Muniz Jr. (1976) é emblemático:

Numa crônica publicada na *Revista da Semana* (03-02-1940), denominada “Doutores e Sambistas”, Berilo Neves tece severos comentários a respeito do samba e de suas escolas, onde se exprime deste modo, numa das partes: “O Samba é uma reminiscência afro-melódica dos tempos coloniais, o último capítulo de uma idade morta: a idade das senzalas no Brasil. Restaurá-lo é como querer impor as liteiras em cujo bojo nossos avós aprendiam a desamar o turismo empedrado dos caminhos agrestes do século XVII e XVIII. Não é expressão musical de um povo: é o prurido eczematoso de um morro. É o irmão gêmeo destas entidades abstrusas que se chamam Suor, Jogo de Bicho e Malandragem...” (MUNIZ JR., 1976, p. 27).

No início do século XX, um novo posicionamento perante a cultura negra iria ocorrer. Cabe recordar que as ideias racialistas ainda estavam em vigor. Contudo, ocorreu um movimento em direção às manifestações culturais negras, em que acenavam para a compreensão de que estas se tratavam das heranças culturais nacionais. Os intelectuais, imbuídos da responsabilidade da construção de uma identidade brasileira, dotando-a de símbolo que a destacasse das demais nações, apropriaram-se desses elementos negros, e branquearam os mesmos, por meio de um processo de depuração simbólico. Nesse sentido, o elemento simbólico não negro, mas mestiço, foi tido como um “mal necessário”, revelando-se como agente transformador. Por esse princípio de século, as manifestações culturais negras africanas e afro-brasileiras sofreram um duplo processo de enaltecimento e de repressão, ganhando legitimidade no governo de Getúlio Vargas. A capoeira tornou-se uma modalidade esportiva em 1937, perdendo, dessa forma, seu estatuto de ilegalidade. Ainda, as escolas de samba cariocas passaram a receber subvenções oficiais para seus desfiles, a partir de 1935 (REIS, 1993).

Contudo, Paranhos (2015), ressalta que o discurso propagado pela engenharia do Estado Novo, não era o único disponível e/ou acionado no período⁶⁸. Ele aponta que os compositores populares não poderiam ser rebaixados à condição de meras câmaras de eco do

⁶⁸ Paranhos (2015) enfatiza que a ditadura varguista não foi fascista nem totalitária. Para ele, há um abuso do termo “totalitarismo”, a que muitos autores recorrem. Vargas não gozava de plenos poderes nem possuía pleno controle sobre as “massas”. Há um limite de manipulação imposto pela necessidade de atendimento de demandas da população, o que não significa que seja possível subestimar a importância do papel do Estado no processo político no pós-1930.

discurso oficial. Discursos divergentes pululavam, para além daqueles emitidos pelo Estado e/ou pelas classes dominantes: havia outros atores sociais engajados nesse movimento. Para o autor, existe uma redefinição ativa e criativa pelos dominados, sendo que a ideologia dominante nunca será inteiramente assimilada pelos mesmos. O que não quer dizer, entretanto, que a ditadura estadonovista não tenha empreendido esforços de depurar os símbolos negros, obtendo sucesso com essa operação. Mas não foi qualquer tipo de samba que ecoou a ideologia do Estado Novo, já que o samba não é um estilo musical monolítico. O estilo de samba que foi selecionado para construir a memória nacional, obtendo a primazia no registro em áudio, este samba símbolo da nacionalidade, era diferente do samba cantado nas casas e nos quintais do Rio de Janeiro (BARATA, 2012).

A ditadura estadonovista tencionou criar uma espécie de sociedade disciplinar, ao mesmo tempo em que fabricava certo perfil identitário brasileiro, via ideologia do trabalhismo, embora não tenha havido um consenso – entre elites, intelectuais e administradores – de como seria exatamente traçado este perfil. O DIP⁶⁹ procurou “domar”, “civilizar”, “higienizar” o samba, por intermédio tanto da censura, quanto das “trocas de favores” entre artistas e Estado (PARANHOS, 2015). O fato é que Vargas e seus propagandistas obtiveram sucesso em fazer da imagem do Brasil o país do samba, do futebol, da “mulata” e da capoeira, sendo essa, inclusive, a representação voltada para o exterior. Ou seja, foram hábeis em inventar uma tradição no quesito da “brasilidade”. De acordo com Hobsbawm (2014), tradições inventadas são indicadores de problemas, indícios que devem ser esmiuçados por historiadores ou cientistas sociais.

Naturalmente, muitas instituições políticas, movimentos ideológicos e grupos – inclusive o nacionalismo – sem antecessores tornaram necessária a invenção de uma continuidade histórica real seja pela lenda (Boadiceia, Vercingetórix, Armínio, o Querusco) ou pela invenção (Ossian, manuscritos medievais tchecos). Também é óbvio que símbolos e acessórios inteiramente novos foram criados como parte de movimentos e Estados nacionais, tais como o hino nacional (dos quais o britânico, feito em 1740, parece ser o mais antigo), a bandeira nacional (ainda bastante influenciada pela bandeira tricolor da Revolução Francesa, criada no período de 1790 a 1794), ou a personificação da “Nação” por meio de símbolos ou imagens oficiais, como Marianne ou Germânia, ou não oficiais, como os estereótipos de cartum John Bull, o magro Tio Sam ianque, ou o “Michel” alemão (HOBSBAWM, 2014, p. 14).

Esse processo de invenção identitária foi facilitado por intermédio do desenvolvimento da indústria cultural, na segunda década do século XX. A primeira

⁶⁹ Departamento de Imprensa e Propaganda, criado em 27 de dezembro de 1939, lugar onde se exercia a censura às vezes destoantes da ideologia do Estado Novo (PARANHOS, 2015).

transmissão radiofônica foi realizada em 1922. No final da década de 1920, houve a primeira gravação elétrica do país. Nesse período, foram instaladas várias gravadoras, dando impulso à divulgação da “música popular brasileira” (BARATA, 2012). A radiodifusão foi de suma importância para a consolidação e a manutenção da boa imagem do Estado Novo. Por outro lado, conforme visto em Paranhos (2015), a assimilação das classes populares, em suas manifestações culturais, nem sempre se coroou de sucesso.

Na década de 1960, o samba continuou a ser música “símbolo” do Brasil, embora a bossa nova, a partir da década anterior, já houvesse se tornando o estilo musical mais valorizado, tendo sido, inclusive, exportado com sucesso. Nesse período, a classe média brasileira começou a frequentar as escolas de samba, não mais como meras “visitas”, mas como produtoras de bens simbólicos. Isso fez com que, ao final da década de 1970, surgissem, no Rio de Janeiro, espaços alternativos às escolas de samba, criados para serem pontos de encontro de preservação da memória dos bens da comunidade sambista (BARATA, 2012). É mister lembrar que, no período da ditadura militar, vigente de 1964 a 1985, a democracia racial foi alçada a dogma pelo regime. Telles (2012) relembra que, na Copa do Mundo de 1970, no auge da repressão, a seleção brasileira de futebol levou o campeonato, liderado pelo jogador negro Pelé, deixando a população orgulhosa. O Brasil era o país tropical do samba e do futebol. O candomblé foi duramente reprimido até 1976, na Bahia, contudo, a umbanda angariou reconhecimento oficial e legitimação, tendo sido relacionada ao projeto nacionalista, igualmente em vigor na ditadura militar.

As influências estadunidenses na chamada música popular brasileira se fizeram presentes na bossa nova, na jovem guarda e no tropicalismo. No final da década de 1970, a *soul music*, principalmente na voz de James Brown, conquistou parcela da juventude negra brasileira, nos bailes de discoteca do subúrbio carioca. Uma nova forma de se vestir e de se comportar floresceu na juventude negra, dando origem ao movimento *Black Rio*. Desde meados da década de 1970, o som do reggae de Bob Marley, Jimmy Cliff e Peter Tosh contagiou parte do segmento jovem e negro, que passou, inclusive, a adotar o estilo “rasta” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006). Igualmente, nos anos 1980, surgiu o movimento dos pagodes nos subúrbios cariocas. Contudo, a partir da difusão via gravação em CD, os indivíduos de fora da comunidade passaram de frequentadores dos pagodes a compositores e músicos de samba e de pagode (BARATA, 2012). Uma novidade surgiu em Salvador, em 1974, o atual famoso bloco afro-brasileiro Ilê Aiyê. Ilê Aiyê significa “a terra é nossa”, no idioma iorubá, e, pela primeira vez, uma agremiação carnavalesca expressava claramente, em suas letras, o protesto contra a discriminação racial, além de valorizar a estética, a cultura e a

história africana. Posteriormente, outros blocos, com as mesmas características do Ilê Ayê, foram se formando, como o Olodum (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006). Dessa maneira, fica patente a permuta de paradigma dos movimentos negros, que, nesse momento, passavam a adotar uma identidade pan-africanista em contraponto ao nacionalismo assimilacionista de até então, gerando novos padrões identitários para os negros e negras brasileiros(as).

2.2 A trajetória do Batuque Afro-Brasileiro

Em abril de 1964, os militares haviam tomado o poder; o golpe partiu de Juiz de Fora, por ordem do general Mourão Filho. Diante dos fatos políticos, os amigos de José Carlos de Lery Guimarães lançaram-lhe a seguinte pergunta: “Pôxa, Zé Carlos, mas nessa época, vocês estão fazendo festa?” (LERY GUIMARÃES apud MOSTARO et al, 1977, p. 114), surpresos com o projeto do espetáculo *Aquarela do Brasil*, afinal de contas, o cenário era: “[...] o pessoal em cana, eu debaixo de inquérito no Instituto e tal...” (LERY GUIMARÃES apud MOSTARO et al, 1977, p. 114). De qualquer forma, a *Aquarela* de Lery ocorreu, no campo do Sport Club, conforme já narrado, nos dias dez e vinte de julho deste ano. Dois dias após a apresentação de encerramento do Campeonato, em 22 de julho de 1964, o grupo Batuque Afro-Brasileiro foi formalizado. De acordo com Oliveira (2003), a partir da leitura do Livro 1 de Atas do Batuque, o grupo tinha a finalidade de ser um “grupo amador de estudo e difusão da música popular brasileira”. Pouco tempo depois, em quatro de outubro de 1964, eles realizaram a apresentação de outro espetáculo, *Aquarela Nêga Fulô* (a letra da música “Nêga Fulô” consta nos anexos), no Cine-Theatro Central, repetindo o mesmo sucesso anterior. A peça foi, igualmente, idealizada, promovida e organizada por Lery Guimarães. A música foi composta por Nelson Silva, bem como ele foi o responsável por reger, ensaiar e organizar artisticamente o grupo (OLIVEIRA, 2003). Vale ressaltar que tanto o Sport quanto o Cine-Theatro Central eram espaços frequentados pela elite branca local.

No dia 22 de julho de 1964, o grupo Batuque Afro-Brasileiro foi oficialmente formado, depois do espetáculo de Lery. Nelson Silva foi eleito e nomeado o primeiro presidente do grupo, tendo um período de vigência de 1964 a 1968. Esta diretoria também contava com José Carlos de Lery Guimarães, Marisa Rodrigues Tavares D’Agosto – branca –

e João Magalhães – provavelmente, branco⁷⁰ –, que, segundo Oliveira (2003), eram seus idealizadores e intelectuais. De acordo com Oliveira (2003), a atuação de Nelson dava-se mais na regência, na composição e na organização artística. A composição dos membros do grupo era de trabalhadores (pedreiros, vigilantes, domésticas, etc.), com pouca ou nenhuma educação formal e baixo nível aquisitivo. Este perfil de “batuqueiro” não mudou muito na atualidade. Neste período, o grupo foi registrado em cartório e passou a ser conhecido na cidade e região, realizando diversas apresentações. No dia quatro de outubro do mesmo ano, apresentaram-se no Cine-Theatro Central, com o espetáculo *Aquarela Nêga Fulô*, angariando sucesso equivalente à *Aquarela*, anterior. No dia 23 de novembro de 1967, o Batuque foi registrado em cartório.

A segunda diretoria teve um período de mandato muito curto. A presidência foi de José Carlos de Lery Guimarães, contando com a participação de Marisa Rodrigues Tavares D’Agosto e Clóvis Roberto Silva, sendo que este eu não possuo informações sobre a cor. Nelson não quis continuar na presidência, alegando se sentir sobrecarregado de funções. Em 1969, após a sua morte, Lery Guimarães pediu demissão, juntamente com o tesoureiro Clóvis, sendo convocadas novas eleições. Foi depois do falecimento de Nelson, que o Batuque ganhou mais um adjetivo em seu título: agora era o Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva. A terceira diretoria foi composta pela presidência de Marisa D’Agosto, tendo em seu quadro Therezinha de Jesus Martins (branca), Nelson Campos (branco) e João Mendes Barbosa (negro). Marisa fez algumas modificações no grupo, entre as quais, ela levou para o Batuque “músicas de raiz” coletadas na Bahia, como os cantos dos Orixás, o maculelê, e os sambas de roda. Em 1992, Marisa D’Agosto solicitou seu afastamento da presidência (OLIVEIRA, 2003). Sobre o longo envolvimento de Marisa com o Batuque, e o fato de ela ser uma folclorista, destacam-se duas questões. Primeiro: o Batuque foi e é, às vezes, até mesmo atualmente, designado como um “grupo folclórico”. Segundo Barata (2012, p. 148), folclore define-se por “[...] um conjunto de saberes e costumes populares composto de manifestações anônimas e simples do povo, que são consideradas inferiores em relação aos produtos de cultura erudita.”. E, sendo assim, há de se problematizar o posicionamento “folclorista” frente ao Batuque, uma vez que:

A invenção do folclore na Europa se faz em um momento de fragmentação do conhecimento, em que a cultura erudita é criadora, e a cultura popular se torna objeto de ciências como a antropologia. O outro se reduz a um objeto mudo e é apresentado como ser incapaz de se representar a si próprio, desenvolvendo um

⁷⁰ Foi um cenógrafo, professor de artes plásticas, pintor: profissões “de branco”, à época.

amplo terreno de ignorância sobre si. Esse conhecimento sobre culturas que não se enquadram em paradigmas racionalistas fala sobre o outro com imensa autoridade e constrói um saber muito mais profundo sobre esse outro estudado do que aquele que ele mesmo pode ter. Os folcloristas acreditam que tudo isso é feito por necessidade de ajudar o outro, que contribui para sua própria dominação e só pode se libertar com a ajuda dos paradigmas europeus. Reconhece-se o outro como diferente do paradigma hegemônico, que é considerado o único padrão de desenvolvimento – e, portanto, inferior. Todas as formas devem ser excluídas ou transformadas para melhor, negando uma territorialidade (BARATA, 2012, p. 148-149).

Seria um efeito de uma diretoria branca, de seus “intelectuais” serem brancos (conforme apontou Oliveira, 2003), o fato de o Batuque ser assinalado, inicialmente, como “grupo folclórico”? Teriam os espaços elitizados de Juiz de Fora, cidade de histórico racista, de barões do café e de brasões bem polidos, aplaudido tanto o Batuque por essas mesmas lentes altivas que admiram o “exótico”? Cabe ressaltar que o Batuque sempre encontrou dificuldades de toda ordem: falta de sede própria, falta de recursos, dificuldades na guarda de instrumentos musicais e vestuário, falta de apoio financeiro ou material da prefeitura ou da Universidade (ou de qualquer órgão público ou entidade privada), pouca (ou mesmo nenhuma) visibilidade na mídia, dificuldade de deslocamento; mesmo tendo sido oficialmente reconhecidos como bem imaterial do município, pelas mesmas classes médias brancas e letradas que são omissos no que tangem ao apoio.

Para a quarta diretoria do Batuque, ficou estabelecido o mandato de três membros do grupo, portanto, de negros: Nelson Araújo de Campos, Sebastião da Mota (que está até os dias atuais no Batuque) e José de Paula. Os três ficaram pouco mais de um ano na presidência, de junho de 1992 a outubro de 1993. Alega-se que a pouca experiência burocrática desses senhores lhes tenham dificultado o prosseguimento dos trabalhos. Seguiu-se, então, a presidência de Zain Bittar, branca, na qual se formou o grupo mirim, o Batuquinho, criado para dar um horizonte futuro ao Batuque (OLIVEIRA, 2003).

A partir de 1996, houve uma mudança nos comprometimentos do grupo. Em outubro desse ano, assume a presidência um negro, empenhando, também, no movimento negro da cidade, Paulo César Mariano; o quadro geral desta diretoria compunha-se, também, majoritariamente, por negros engajados. Talvez seja lícito pensar que há uma quebra de um paradigma “folclorista” do Batuque, “grupo amador de difusão de música popular brasileira”, indo em direção a uma preocupação com as questões raciais, e assumindo-se, portanto, como grupo de resistência cultural negra, passando, assim, a acompanhar o calendário negro da cidade. Então na vigência dessa diretoria, a secretária, Maria Alice Walquíria de Melo, era professora de História, e empenhou-se para que alguns dos membros do Batuque voltassem a estudar. A diretoria seguinte, sua sétima, foi uma recomposição da anterior, eleita e

empossada em 1999, tendo como presidente Carlos Roberto Calixto (OLIVEIRA, 2003). Depois de Calixto, em 2001, a presidência ficou a cargo de Flávio Aluísio Carneiro, que, oficialmente, é seu atual presidente, mas, tendo sido afastado por problemas de saúde, é Zélia Lúcia Lima quem responde pela presidência do grupo. Flávio e Zélia são comprometidos militantes do movimento negro juizforano. Aliás, passagem mais que ilustrativa do possível deslocamento de sentido de grupo folclórico que difundia música popular brasileira para um compromisso com a causa negra, trata-se deste depoimento de Flávio Carneiro:

O Batuque sempre foi pra mim um instrumento de luta, é até uma tática de guerrilha. Para aquela sociedade que sempre discrimina a gente, a gente sempre está lá, cantando pra eles, pra eles verem o que eles conseguiram fazer com a gente. Nós vamos saciando nosso desejo de mostrar que não é nada disso, que afinal nós estamos aí, juntos e misturados, mas sem lambança (CARNEIRO apud LANDIM; RANGEL, 2015, p. 3).

O Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva é um grupo de negros e negras que cantam, dançam e tocam músicas com temáticas afro-brasileiras. Os instrumentos utilizados são os de ritmo, como afoxé, atabaque, tantã, pandeiro, pandeirola e reco-reco. A maioria das composições que eles executam é de assinatura de Nelson Silva⁷¹, mas, igualmente, possuem, em seu repertório, músicas de domínio público e composições de outros autores, como *Canta Brasil* (Alcyr Pires Vermelho e David Nasser, com arranjo de um maestro juizforano, Ruy Parrot) e “Samba de Pirapora” (na verdade, o título da música é “Batuque de Pirapora”, de Geraldo Filme). Os ritmos que compassam o Batuque são os lamentos, os sambas de roda, o baião, o maxixe, o maracatu, o maculelê, os vissungos, os jongos. O grupo não possui finalidade lucrativa. (OLIVEIRA, 2003). Os temas dizem respeito ao escravizado brasileiro, à discriminação racial, aos orixás das religiões de matriz africana, aos festejos negros. Durante os 51 anos de existência do Batuque, músicas foram incorporadas em seu repertório, outras deixaram de ser cantadas; membros saíram e entraram; as roupas se modificaram; mudaram regentes... Durante esse tempo, já se apresentaram em museus, feiras agropecuárias, igrejas, centros espíritas, terreiros de umbanda, praças públicas, seminários, universidades, colégios, teatros, congressos, agremiações, entre outros locais. Já agraciaram cidades como Belo Horizonte – para um público de mais de oito mil pessoas, no Encontro Familiar Cristão, tendo a sua apresentação sido registrada como a mais apoteótica –, Matias Barbosa, Mendes, Três Rios, Leopoldina, Viçosa e Rio de Janeiro, nas escadarias da Igreja da Penha. Em 15 de

⁷¹ Nelson possuía mais de duzentas composições, que estão se perdendo, por falta de registro em partitura, sobrevivendo, basicamente, na memória dos sambistas da cidade e dos batuqueiros, que são, em maioria, idosos.

janeiro de 2007, o grupo Afro-Brasileiro de Nelson Silva foi alçado a bem imaterial do município de Juiz de Fora. Em 29 de outubro de 1999, a Câmara de Juiz de Fora, em parceria com o Batuque, instituiu a entrega anual da *Medalha Nelson Silva*, com o intuito de homenagear pessoas e entidades que se notabilizaram por produzir, difundir e/ou engrandecer as manifestações culturais e sociais da raça negra (OLIVEIRA, 2003).

2.2.1 Entre a “Aquarela” de Lery e a de Ary

Aquarela do Brasil trata-se de um título famoso, embora não por causa do espetáculo de Lery Guimarães, desbotado, ou mesmo apagado, na memória juizforana. *Aquarela do Brasil* foi o mais famoso samba cívico, ou samba exaltação, brasileiro, tendo sido assinado por Ary Barroso.

Desde o final do século XIX, no Brasil, adentrando as primeiras décadas do século XX, iniciou-se uma lenta e progressiva operação de transmutação de certos símbolos negros em símbolos nacionais, tratando-se de um processo complexo, envolvendo intelectuais e políticos, em um esforço de invenção de uma tradição (HOBSBAWM, 2014), de uma nacionalidade. O Brasil é reconhecido, tanto entre os brasileiros quanto entre os estrangeiros, como o país do futebol, do samba, do carnaval, das belezas tropicais, etc. Seria, provavelmente, ingênuo querer crer que esta imagem corresponde única e exclusivamente a uma empiria inata das maravilhas do Brasil e de ser brasileiro. A “natural” natureza do Brasil e do seu povo remonta a uma construção identitária complexa. É interessante notar que, por exemplo, quando Getúlio Vargas aboliu a proibição da capoeira, construiu-se um discurso em torno dela afirmando ser uma prática esportiva, adjetivada como “legitimamente nacional”. Contudo, era necessário despi-la de seu elemento subversivo e violento, que mantinha a polícia e as elites em alerta, transformando-a em modalidade de esporte. Prandi (1995-1996), igualmente, demonstra que, na história das religiões afro-brasileiras, principalmente após 1930, ocorre um apagamento de características de origem africana, branqueando-a, e angariando simpatizantes não negros. A umbanda, uma bricolagem europeia-africana-indígena, consolida-se como uma religião aberta a todos, já contando com muitos adeptos por volta da década de 1950.

Conforme ensina Ortiz (2012), as questões sobre o caráter nacional pautam-se, desde que a intelectualidade brasileira se arrogou a tarefa de dar conta da especificidade da

sociedade do Brasil, no mito da nação como a fusão das três raças fundamentais e amalgamadas: o branco, o negro e o indígena. Isso quer dizer que o brasileiro, por excelência, é o mestiço. Contudo, claramente, as três raças não são consideradas como iguais em qualidades. O elemento branco foi visto como superior e atrelado às características de civilização. Da mestiçagem racial, após a chegada do culturalismo ao Brasil, via obra de Gilberto Freyre, principalmente, a experiência da mestiçagem toma forma no sincretismo cultural⁷². Ou seja: o mestiço pôde tornar-se nacional; o Brasil era um país “mulato inzoneiro”. Urgia, então, embranquecer a cultura, ou seja, embranquecer o simbólico, que, por intermédio da máquina de propaganda da ditadura estadonovista, fez do elogio à mestiçagem, uma ideologia.

Assim como a capoeira e a umbanda, o samba teve que ser domesticado, não podendo mais ser o “samba de pretos” correntes nas páginas policiais, em princípios do século. Ao samba nacional, não caberia enaltecer o malandro, a vadiagem, a orgia. Agora, o sambista era um trabalhador, e o samba cantado deveria conter temas patrióticos e ufanistas, ornados por uma estética monumental e grandiloquente, ressaltando as maravilhas do país, com um acompanhamento orquestral pomposo. Nascia o “samba cívico” ou “samba exaltação”, que era um samba branqueado, “civilizado”, enfim, cujo representante mais famoso foi *Aquarela do Brasil*⁷³.

Aquarela do Brasil, de Ary Barroso, foi escrita em 1939. Vinte e cinco anos depois, um juizforano intitula sua peça de teatro com o mesmo nome. Os relatos sobre o espetáculo promovido e idealizado por Lery Guimarães são escassos, e estão presentes nas poucas páginas escritas sobre o Batuque Afro-Brasileiro. Contudo, nelas, só se apreende que, durante a peça *Aquarela do Brasil* (um musical, talvez), havia um “quadro do negro”. Quais seriam os outros quadros? Reconstituiria Lery a fábula das três raças, apresentando um “quadro do índio”, um “quadro do negro” e um “quadro do branco/europeu” e, quem sabe, um quadro da síntese, um quadro “mestiço”? Os depoimentos que pude coletar das poucas testemunhas

⁷² Hanchard (2001) aponta que, embora outros países da América Latina possuíssem ideologias de mestiçagem e branqueamento, como Cuba e Peru, estas não são nem de longe tão sofisticadas e desenvolvidas como no Brasil.

⁷³ Curiosamente, *Canta Brasil* costuma compor o repertório do Batuque na atualidade, a partir dos arranjos do maestro juizforano Ruy Parrot. A música em questão trata-se de um samba cívico ou exaltação, de 1941, com um apelo à mestiçagem na parte em que fala de uma “mistura de vozes” de negros, que trouxeram, de longe, reservas de pranto, e de brancos, que falaram de amor, em suas canções. Segue a letra: As selvas te deram nas noites teus ritmos bárbaros / E os negros trouxeram de longe reservas de pranto / Os brancos falaram de amor em suas canções / E dessa mistura de vozes nasceu o teu canto / Brasil, minha voz enternecida / Já dourou os teus braços / Na expressão mais comovida / Das mais ardentes canções / Também, na beleza deste céu / Onde o azul é mais azul / Na aquarela do Brasil / Eu cantei de norte a sul / Mas agora o teu cantar / Meu Brasil quero escutar / Nas preces da sertaneja / Nas ondas do rio-mar / Oh! Este rio turbilhão / Entre selvas e rojão / Continente a caminhar / No céu, no mar, na terra! / Canta, Brasil!

oculares do espetáculo alegaram que não se lembram, devido à pouca idade que possuíam à ocasião⁷⁴.

Levanto, aqui, esta questão, uma vez que se trata de uma pesquisa sobre questões raciais, tanto às suscitadas pelo Batuque, em si, como grupo e os símbolos raciais que ele opera, quanto pelas vidas dos membros. Portanto, é essencial o debruçar-se em reflexões, tais como: o Batuque foi criado para representar que tipo de negro? O que ele diz das relações raciais brasileiras? Refere-se a relações harmônicas ou a tensões raciais? O que se passava na cabeça de um branco provindo das classes médias, como Lery, a respeito do que o Batuque iria apresentar e representar? Qual era o posicionamento de Nelson Silva, negro e provindo das classes populares? Por que a elite branca juizforana gostou tanto? Por óbvio, não se pretende responder todas estas questões, mas refletir e buscar alguns indícios ou pistas.

2.2.2 Preto e branco na “Aquarela”

Escavidão e Liberdade, a música cantada pelo Batuque Afro-Brasileiro, e que é carro-chefe do grupo até os dias atuais, foi uma composição de Nelson Silva, a partir da solicitação de Lery Guimarães:

Aí eu procurei o Nelson e disse: “Nelson, na Aquarela do Brasil, eu quero fazer um quadro em que seja mostrada a história dos escravos. Então eu queria uma música em vários andamentos, que mostre desde a saída da África, o transporte no navio negreiro, o tronco, etc.” Então saiu a música “Liberdade, Liberdade” [sic], do Nelson Silva, em cinco movimentos, que realmente conta a história dos escravos. Eu disse: “Quero um grupo só de negros, todos vestidos de branco, o único instrumento é o atabaque, e vão entrar no campo com um lampião.” (LERY GUIMARÃES apud MOSTARO et al, 1977, p. 124).

A letra da música é esta:

óóóóó
 óóóóó
 óóóóóó
 óóóóó
 óóóóóó

⁷⁴ Devido à limitação de tempo e, um pouco também, pelos desencorajamentos (do tipo, “isso não se acha mais, não...”), não foi realizada nenhuma pesquisa em arquivo, para preencher essa lacuna informativa.

ÓÓÓÓÓ

ÓÓÓÓÓ

ÓÓÓÓÓ

Ba-ba-ba-bá-nhé-ba-bá

Ba-ba-ba-bá-nhé-ba-bá

A-a-a-a-a

A-a-a-a-a

Ai meu sinhô.

tem dó de mim,

No meu peito quanta dô

Meu sofrê num tem mais fim!

Cangeré

Bota a cana pra moê!...

Cangeré,

Bota a cana pra moê!...

Ai sinhô,

Ai Xangô,

Tem piedade,

Faiz caridade,

A iscravidão,

Solidão e paixão!

Solidão e paixão!

Nos palmares, nos palmares,

Terminou a minha dô!

Nos palmares, nos palmares,

Encontrei meu grande amô!

Encontrei meu rei-sinhô!

Liberdade! Liberdade!
Grória, grória, liberdade!
Grória, grória, liberdade!
Grória, grória!
*Liberdade! Liberdade!*⁷⁵

A respeito das presumíveis intenções de Lery Guimarães, no que tange às relações raciais, apresentei as seguintes reflexões, durante congresso, em 2015:

Ao se voltar os olhos para o “quadro do negro” e a apresentação e representação do Batuque Afro-Brasileiro como fonte histórica para se refletir sobre a questão racial brasileira, torna-se necessário ultrapassar tais chaves de compreensão [o esquema da construção da identidade nacional via *intelligentsia* estadonovista como ferramenta de análise]. Mesmo que se tome por intenção inicial de Lery (branco e de formação acadêmica) a elucidação do “mito das três raças” na sua obra, o “quadro do negro” não possuía aspectos de “branqueamento”. É importante expor, nesse momento, que a obra *Casa grande & senzala* (1933) de Gilberto Freyre “adocicou” as relações entre senhores e escravos, abrandando as relações opressivas. Portanto, pelas exemplificações, parece lícito supor que, provavelmente, não existia nem mesmo na cabeça de Lery a apologia de uma doce ideologia freyreana, pois partiu do próprio a solicitação a Nelson (negro e envolvido com questões da negritude) de um quadro sobre a captura dos africanos, a travessia no navio negreiro, o trabalho nos planteis e a fuga para o Quilombo dos Palmares. Afinal de contas, torna-se patente que quem é forçado a ir para outro lugar e sonha em de lá fugir não parece muito satisfeito ou adaptado. Ressalta-se que, ainda que academicamente o mito da democracia racial tenha sido desconstruído por meio de Florestan Fernandes e seus seguidores, este continuou a servir como uma ideologia oficial no período da Ditadura Militar, sendo muito difundido, inclusive, no senso comum (NEVES DE OLIVEIRA, 2015, p. 12-13).

Uma posterior análise pode indicar que, embora o “quadro do negro”, em si, não possua vestígios de branqueamento ou “adocicamento” das relações entre senhores e escravizados (“Ai meu sinhô. / tem dó de mim”), talvez, ele possa representar um fragmento de um quadro maior do espetáculo, uma primeira parte que conte o sofrimento dos africanos, nos primeiros momentos da nação, mas que, posteriormente, é misturado e diluído, retomando a compreensão de identidade nacional via mestiçagem⁷⁶. Para tanto, seria necessário compreender o contexto geral da peça, o que não é possível, neste momento. Entretanto, algo que chama atenção é o fato de que a música principia por um ritmo de lamento, remetendo à profunda tristeza da travessia, nos navios negreiros. As vocalizações iniciais, transcritas na letra da música em forma de onomatopeias, são uma referência ao

⁷⁵ A letra da música está transcrita da mesma forma que em Oliveira (2003, p. 56-57).

⁷⁶ Como a peça de um quebra-cabeças que não faz muito sentido sozinha.

gemido, à lamúria, à melancolia, antes de chegar ao solo brasileiro; antes de suplicar piedade ao senhor. Passa-se a um trabalho num plantel de cana (“Cangeré / Bota a cana pra moê!...”) e segue-se à fuga ao Quilombo dos Palmares, figura simbólica maior da resistência negra, quilombo que ficou gravado na memória histórica do país. Depois do grito de “Liberdade!”, o ritmo musical muda completamente, entrando em uma cadência de samba-enredo. Ou seja, a música *Escravidão e Liberdade* segue uma sequência cronológica, sendo o último movimento uma referência ao samba e às escolas de samba. Isso pode ser lido como: a “evolução” do negro, no Brasil, desembocou no samba, uma metonímia para outros símbolos nacionais. E, conforme mencionado, esse processo está imbricado nas questões da invenção da tradição nacional, via mestiçagem, via Freyre, via democracia racial, enfim. Vale ressaltar que as escolas de samba e os sambas-enredo foram importantes alvos de disciplinamento pelo Estado Novo:

O governo também passou a controlar o carnaval e o desfile das escolas de samba, incentivando as narrativas nacionalistas nos sambas-enredos. “Em 1937, por decreto, obrigava-se as escolas de samba a imprimir ao seu enredo um caráter didático, patriótico e histórico: cristaliza-se o samba-enredo; entrava-se no Estado Novo” (KRAUSCHE, 1983, p.21). Esta obrigação acabou por tornar-se uma característica dos sambas-enredos, é recorrente a narração de eventos históricos e hinos de exaltação as dádivas do país (PEREIRA, 2012, p. 110-111).

É necessário ressaltar que o Estado Novo, em 1964, já havia terminado há quase vinte anos. Entretanto, Lery, em entrevista, mencionava desconfortos com as diretrizes do Departamento de Imprensa e Propaganda, de Getúlio Vargas, mesmo ele estando extinto há tanto tempo.

O Estado Novo, felizmente acabou. Entendo que a cultura é um fato universal. A sensibilidade brasileira precisa saber também dos clássicos. E no caso específico de “Mascarada Veneziana”, tenho a declarar que não havia, no recém criado DAT, nada regulamentando a matéria (LERY GUIMARÃES apud MOSTARO et al, 1977, p. 93).

A intenção foi realmente essa: mostrar o carnaval, com romantismo, e sem se prender, necessariamente, ao Brasil. Porque antigamente a coisa era aquela – Caxias, Princesa Isabel – não sou contra não, mas era tudo um patriotismo de DIP...” (LERY GUIMARÃES apud MOSTARO et al, 1977, p. 114).

Em todo caso, sabe-se que, durante a ditadura militar, a democracia racial foi alçada a dogma ideológico, e que as escolas de samba continuaram às voltas com os temas patrióticos e ufanistas. Assim como na ditadura de Vargas, esta também lançou mão de uma propaganda de idolatria nacional, normatizando a cultura por intermédio da criação de órgãos

governamentais e planos estratégicos para o desenvolvimento cultural, dentro dos limites da Segurança Nacional. A mestiçagem, novamente, entrou em cena, e os discursos da militância negra foram, mais uma vez, apontados como ódios descabidos e desnecessários, dentro de uma cultura nacional harmônica.

Por outro lado, assumo, neste trabalho, o argumento de que “as massas” não podem ser lidas e interpretadas como uma plateia cativa para a qual a classe dominante “simplesmente atira uma pedra ideológica no palco da sociedade civil” (HANCHARD, 2001, p. 39), e que estas, aquiescem, “bestializadas”, com as ideologias dominantes. Conforme aponta Paranhos (2015), há evidências para que não se tome os compositores populares como câmaras de eco, ventríloquos de um discurso oficial. Para o autor, o governo, as classes dominantes e as elites em geral até tentam disciplinar toda uma sociedade, mas há sempre uma margem para a resistência.

Além do mais, desde a década de 1950, os intelectuais ligados ao ISEB⁷⁷ já haviam elaborado outro conceito de cultura, distanciado dos discursos anteriores, como o da antropologia culturalista. Debruçando-se sobre os conceitos de alienação, autenticidade cultural, situação colonial e colonialismo, repudiando os imperialismos, principalmente o estadunidense, os ideais isebianos pontuaram a cultura como um projeto social, como um devir. O ISEB influenciou o Movimento de Cultura Popular, do Recife, cujo representante de maior destaque foi Paulo Freire; e o Centro Popular de Cultura da União Nacional dos Estudantes (CPC da UNE); no teatro, seus ideais de valorização da cultura nacional fizeram-se presentes, por meio de Guarnieri e Augusto Boal, e, no cinema, por Glauber Rocha e pelo Cinema Novo. Suas propostas difundiram-se entre a esquerda marxista e o pensamento social católico brasileiro, e, por mais que o golpe de 1964 tenha erradicado as pretensões de oficialidade do ISEB, seu pensamento se popularizou, tornando-se um senso comum. De acordo com Ortiz (2012), é o ISEB quem vai pautar as discussões sobre cultura no Brasil até a década de 1990.

Acrescento, como outro fator para refletir sobre o período de nascença do Batuque Afro-Brasileiro, que, nos anos de 1960, no que tange às classes médias brasileiras, floresceram os discursos da contracultura entre tal segmento; embora convivendo, paralelamente, com os discursos mais nacionalistas propostos pelo ISEB.

⁷⁷ O Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), órgão vinculado ao Ministério da Cultura e Educação, criado em 1955, “[...] tinha como objetivo a produção de conhecimento nas áreas de Ciências Sociais, Economia, Filosofia e História.” (Motta, 2010, p. 86). Como aponta Motta (2010), a questão do nacionalismo era o tema por excelência do instituto, havendo uma intensa preocupação com a soberania nacional por parte dos isebianos. De acordo com Ortiz (2012), estes, apesar de não terem se constituído como grupo homogêneo, dentro de um intenso debate acerca da cultura nacional, reformularam o conceito de cultura.

São os anos da contracultura, da recuperação do exótico, do diferente, do original. A juventude ocidental ilustrada se rebela, toma gosto pelas civilizações ocidentais, seus mistérios transcendentais e ocultistas (lembremo-nos dos Beatles e da peregrinação da juventude americana e européia em busca dos gurus do Himalaia). Valoriza-se a cultura do outro. No Brasil, valoriza-se a cultura indígena. A antropologia redimensiona a etnografia para fazer política indigenista. E valoriza-se a cultura negra, sobretudo a negro-baiana. A sociedade sai em busca de suas raízes. É preciso voltar para a Bahia – “por que não?” –, acampar em Areembepe. Abrir as portas da percepção, ir em busca do prazer, da expansão da sensibilidade, de gratificações imediatas para o corpo e para a mente (PRANDI, 1995-1996, p. 74).

Com os elementos apontados acima (valorização da cultura nacional, das raízes, do “exótico”), compreende-se a possibilidade do sucesso de um talentoso e bem treinado grupo afro-brasileiro. Esses elementos auxiliam na compreensão das “diretorias brancas” do Batuque, que imperaram de 1969 até 1996, ou seja, 27 anos de liderança branca dentro do grupo, mais da metade de seu tempo de existência. Provavelmente, a apresentação do Batuque, também, ecoava certo grau de discurso oficial, emanado por projetos “nacionalistas” das ditaduras brasileiras, por três motivos:

- a) Pela óbvia referência ao título *Aquarela do Brasil* da obra artística em que surgiu;
- b) Pelo fato de que Nelson Silva sempre esteve envolvido com escolas de samba. Juiz de Fora, assim como o Rio de Janeiro, valeu-se dos temas ufanistas em seus carnavais, exaltando, inclusive, as obras faraônicas dos militares, como a rodovia Transamazônica, ou seja, havia influência da ideologia oficial de Estado nos ambientes em que Nelson frequentava. O fato de o clímax da música *Escravidão e Liberdade* ter uma cadência de samba enredo pode querer referir à assimilação cultural do negro na sociedade brasileira;
- c) Há indicações de que Nelson Silva era uma figura ligada a algum tipo de militância negra, que, à época, possuía um discurso de assimilação do negro nas classes dominantes, via ascensão individual.

Oliveira (2003, p. 27) argumenta que Nelson criou o Batuque “[...] com o objetivo de resguardar a memória da cultura negra [...]”, afirmando que o mesmo possuía um “compromisso com a negritude”. Segundo o autor, Nelson “Estudava, conhecia e, especialmente, divulgava as raízes negras no Brasil, com suas músicas, suas letras, suas

composições e, sobretudo, com seu Batuque Afro-Brasileiro [...]” (OLIVEIRA, 2003, p. 34). Embora seja improvável rastrear qual o tipo de literatura que tenha influenciado Nelson em matéria de questão racial, o tipo de movimento negro disponível à época provinha do legado da Frente Negra Brasileira e do Teatro Experimental do Negro, que assumia posições de integração social, de assimilação do negro na sociedade, e nacionalistas. Nelson faleceu em 1969, antes da fundação do Movimento Negro Unificado, que revolucionou os paradigmas identitários negros. Dessa maneira, quando, em depoimento concedido a Oliveira (2003, p. 97), o Senhor Paulo Preto, integrante já falecido do Batuque, afirma que a intenção de Nelson “[...] era tirar os ‘crioulos’ da porta do botequim, pois lá era um lugar onde eles faziam bagunça, brigavam sujando a raça.”, corrobora com a aproximação do pensamento de Nelson com o da FNB, que, conforme visto, exortava os negros a largar os “vícios da raça” e a vida desregrada, que seriam os motivos de sua miséria.

Contudo, nota-se que discursos hegemônicos conviviam com momentos de resistência ou com a não assimilação, como no caso de “Mascarada Veneziana”, rompendo com os temas patrióticos no carnaval de 1966, ou esta letra de música de Nelson Silva, *Cruz da Liberdade*, de ritmo toada, de 1969, que faz parte do repertório do Batuque até os dias atuais:

*Raiô a liberdade,
Findô a iscravidão,
Mas por castigo, o por mardade,
Nóis caiu numa nova prisão!...*

*O cativêro chego no fim,
A iscravatura já triminô;
Mas eu prigunto, meu sinhô do Bonfim
Pr'ondé que eu vô?
Pr'ondé que eu vô?*

*Aonde é que eu vô rumá trabaio,
Aonde é que eu podê morá;
Eu vô vivê tal quali um vagabundo,
Jogado neste mundo,
Sofrendo sem pará!*

*Eu era escravo do meu sinhozinho,
 Chorava sempre a libertação;
 Mas ôje em dia, vejam só que mardade,
 Eu sinto a liberdade
 Tal quali a iscravidão!
 Eu num sei quali é mais triste,
 A vil mortáia da iscravidão
 O a dô da liberdade*

*Que m'istraçaiia
 O coração⁷⁸*

Tal letra fornece um quadro do peso do espinhoso legado histórico com que o sistema escravista marcou o destino da população negra brasileira, desprovida de políticas públicas após a abolição, jogada à própria sorte, com reais dificuldades de acesso a oportunidades de uma vida digna. Trata-se de um percurso de discriminação racial e de subjugação socioeconômica, que não apresenta vestígios de culpabilização do negro por seu estado. Tampouco, demonstra uma trajetória de assimilação à pátria amada do período militar ou aos códigos ideológicos dominantes, tratando-se de um discurso afinado com o reconhecimento da difícil trajetória do negro na sociedade brasileira. Essas constatações trazidas à tona demonstram que ao lado da ideologia hegemônica, outros discursos – contraditórios, concorrentes e/ou complementares –, convivem lado a lado.

Com o Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva devidamente apresentado, passo para as minhas observações de campo, que proporcionarão um olhar mais de perto e mais contemporâneo do grupo, e, ainda, os paralelismos que o mesmo possa demonstrar em termos de raça negra e de relações raciais brasileiras.

⁷⁸ A letra da música está transcrita da mesma forma que em Oliveira (2003, p. 78-79).

CAPÍTULO 3

O BATUQUE EM AÇÃO

Neste momento, pretendo apresentar meu trabalho de campo com o Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva, provendo um quadro geral das atividades recentes do grupo. Aqui, encontrar-se-ão informações sobre os ensaios e as apresentações públicas, a partir do material coletado em campo, como as anotações registradas em caderno de campo, as fotografias tiradas durante as apresentações públicas e os materiais impressos que, porventura, tenha recebido. A respeito destes dois últimos itens, disponho graficamente de algumas fotografias e dos impressos referentes à temática racial. Dessa maneira, objetivo refletir em como o Batuque ilustra a problemática racial, partindo desse material coletado e apresentado.

3.1 Os ensaios

Os ensaios do Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva, durante o período desta pesquisa, ocorriam sempre às terças-feiras, às 19 horas e 30 minutos, em uma sala grande, de um prédio antigo do centro da cidade de Juiz de Fora. Este prédio pertence ao estado de Minas Gerais, sendo a sala cedida para fins de ensaio do grupo. Foi por intermédio da Funalfa – Fundação Cultural Alfredo Ferreira Lage, órgão responsável pela política cultural do município – que conseguiram tal lugar para ensaiar. A sala é guarneçada com uma mesa grande e muitas cadeiras, muitas janelas grandes, que dão em uma pequena sacada, de teto alto, como é comum em prédios antigos. No mesmo andar, havia outras poucas salas, sendo que uma guardava muitos livros antigos (algum tipo de acervo?). Apenas uma vez, o ensaio atrasou aproximadamente meia hora, por conta de outra reunião de colecionadores que estava ocorrendo na mesma sala de ensaio. Zélia, na ocasião, me informou que, de vez em quando, acontece essa reunião e que ela já havia sido avisada. A reunião dos colecionadores pode ir até às 20 horas, prazo que foi respeitado. No andar da sala de ensaio, há um banheiro com dois toaletes, sendo que um encontrava-se permanentemente com defeito. Durante um bom tempo do campo, o banheiro ficou desprovido de energia elétrica, obrigando-nos a utilizá-lo às escuras. A guarda dos instrumentos musicais era feita em uma sala menor, no andar de baixo. Sempre dois ou três membros homens do Batuque desciam para buscar os

instrumentos, antes de começarem a passar as músicas. O elevador do prédio era antigo e cabia muita gente. Automaticamente, por vezes, tinha medo de que o mesmo desse defeito, por eu saber ser peça antiga. Em uma semana somente, encontramos-lo com defeito, gerando a necessidade de que subíssemos três lances de escada a pé. Prédio antigo, lances de escada longos que cansaram sobremaneira alguns dos idosos do Batuque. A acústica da sala era excelente.

Da mesma forma que o atual local de ensaio é provisório, seus antecessores também assim o foram. A trajetória do Batuque, em termos de lugar para ensaiar, sempre foi a de peregrinação, nunca possuindo sede própria. Este fato ressentiu os batuqueiros, que avaliam que o grupo deveria ter uma sede e transporte próprios. Desde que eu comecei a acompanhar o grupo, Zélia mencionava uma sala pertencente à prefeitura, na rua Fonseca Hermes, na área central de Juiz de Fora, que fora prometida ao Batuque. Neste local, Zélia pretende criar um “Memorial do Batuque”, além de ser um lugar permanente de ensaio e outros encontros do grupo. Contudo, embora em um ensaio de fins de junho de 2015, Zélia tenha mencionado que a questão da Fonseca Hermes já estava praticamente resolvida, o ensaio de 2016 será retomado no prédio da Getúlio Vargas. O lugar de ensaio anterior era o Centro Cultural Bernardo Mascarenhas, que tinha o inconveniente de não permitir os ensaios do grupo quando havia *vernissages* e coquetéis, o que não era tão infrequente. O fato de o ponto de encontro do Batuque ter sido, comumente, no centro da cidade, tem a ver com um fator estratégico, uma vez que os membros do Batuque moram em bairros diferentes, e o centro de Juiz de Fora é o ponto de convergência do transporte público. No que tange à mobilidade dos batuqueiros, a maioria deles já utiliza o ônibus gratuitamente, por possuírem idade superior a 65 anos. Os mais novos recebem dois vales-transportes por ensaio e apresentação, que, de acordo com Zélia, são providos pela prefeitura, via Funalfa. Aliás, tudo o que o Batuque recebe por apresentação é o transporte, seja por meio de vale-transporte ou de transporte particular, tipo van, micro-ônibus, etc., e um lanche, configurando as suas únicas exigências para se apresentar, o que fica a cargo de quem os convida.

Frequentei os ensaios sistematicamente por um ano, sendo poucas as ocasiões em que deixei de comparecer. O primeiro contato que eu tive com o grupo foi no dia 28 de outubro de 2014, e a primeira apresentação que eu assisti foi no dia 20 de novembro. Fiquei duas semanas sem comparecer em julho, pois tirei umas pequenas férias. Durante esse período, houve somente um ensaio e nenhuma apresentação. Mais para o final do mês de julho, faltei mais uma semana, para participar de um congresso. Havia uma apresentação que eu perderia, mas esta foi desmarcada sem maiores explicações por parte dos organizadores do evento,

segundo Zélia. Alguns ensaios foram desmarcados da parte de Zélia, quando esta possuía alguma reunião de trabalho ou alguma viagem, mas não contabilizaram em muitas as terças em que eu não me encontrava com o Batuque. O grupo, no ano de 2014, reuniu-se até próximo ao Natal, retomando as atividades após o carnaval de 2015, no início de março. Portanto, observei e interagi com o Batuque pelo período de um ano. Minha convivência me fez nutrir um misto de respeito, admiração artística e camaradagem por eles. Com alguns, creio que se desenvolveu uma amizade.

Cada ensaio possuía uma rotina, seguia um padrão, tanto que, no meu caderno de campo, geralmente, me utilizava do termo “reunião” para me referir às terças de ensaio. Quase que invariavelmente compunha-se de: conversa inicial da Zélia para com o grupo, oração e ensaio. Eu procurava sempre chegar cedo aos ensaios, e, basicamente, as tarefas da noite principiavam com um bate-papo, no qual se conversava sobre temas como família, saúde, se mostravam fotos, se falava de viagens, geralmente em pares, ou em pequenos grupos. A sala dividia-se em um conjunto de cadeiras do lado direito e esquerdo, e, habitualmente, esses espaços ficavam separados tacitamente por gênero: homens aglutinavam-se em um canto, mulheres em outro. Era automático eu ocupar o lado das mulheres e, por isso, conversar mais sobre coisas da esfera privada com elas. Às vezes, ficava disposta uma fileira de cadeiras logo de frente para a comprida mesa da sala, quebrando-se esse padrão de separação. Os membros do Batuque iam chegando aos poucos, e, depois que já contasse com uma quantidade considerável de pessoas, Zélia prosseguia dando recados e discutindo o que era necessário. Às vezes, ela tentava mediar algum ponto conflitivo na vivência do grupo, seguindo a “filosofia” de colocar sempre as coisas em pratos limpos, evitando “disse-me-disse” e congêneres, e objetivando manter a boa convivência grupal. Ou seja, fazia o papel, por vezes, de uma mediadora, buscando consenso, tendo, por algumas ocasiões, ressaltado que o Batuque era uma grande família e que, portanto, necessitava de união e companheirismo. Zélia enfatizava que deveria haver uma finalidade “terapêutica” nos encontros do Batuque, onde as pessoas deveriam “coletivizar” seus problemas pessoais, em busca de auxílio e apoio entre os companheiros. Às vezes, “puxava orelha” por conta de atrasos e faltas, ou mesmo por conversa paralela durante a fala de algum membro. Também era muito comum o primeiro momento servir para a montagem do repertório⁷⁹ de uma

⁷⁹ No que diz respeito ao repertório, quase sempre a música *Escravidão e Liberdade* era incluída, devido ao seu aspecto histórico, sendo tida como “carro-chefe” do grupo. Uma vez, quando Zélia perguntou com qual música deveriam começar uma determinada apresentação, Imaculada (uma das irmãs Barbosa, que são integrantes antigas do Batuque), afirmou que *Escravidão e Liberdade*, e que, gostando ou não da música em si, deveria ser sempre esta.

próxima apresentação. Igualmente, houve momentos em que Zélia informava sobre palestras, passeatas, reuniões e encontros importantes para a militância negra e/ou de mulheres, parecendo trabalhar com a conscientização e politização racial e de gênero, convocando-os para se juntarem a ela ou narrando fatos por ela vividos. Alguns desses encontros e passeatas eram em outras cidades, e Zélia sempre tentava arrumar uma forma de transporte gratuito para aqueles interessados em comparecer, o que nem sempre conseguia.

Passava-se, então, para as orações, como o Pai Nosso e a Ave Maria, além de alguns fragmentos de ritos da missa católica⁸⁰. Quase sempre se rezava antes de começarem a ensaiar. Geralmente, quem proferia as rezas e os sermões era o Seu Sebastião da Mota, senhor bastante católico. Falava sempre em “seguir o caminho da retidão” e outras coisas similares. Desde os primeiros ensaios que eu fui assistir, juntei-me a eles nas orações. Mesmo não sendo uma pessoa religiosa, acreditava ser o mais respeitoso e correto a fazer, no momento. Os membros do grupo são, majoritariamente, católicos; poucos (arrisco a dizer que só um ou dois) são puramente umbandistas; outros frequentam igreja e terreiro de alguma religião de matriz afro. Não existem evangélicos no grupo. Aliás, a conversão em religiões evangélicas já fez com que integrantes de outrora tenham se afastado do grupo, por causa de suas temáticas afro-brasileiras, o jeito que Cleonice, a dançarina do grupo, dança (conforme ouvi um membro falar: “parece que tá de guia”), as referências aos orixás e os ritmos dos tambores. Frequentemente, o Batuque é acusado de ser “macumba”, fato que incomoda sobremaneira grande parte de seus membros, que sempre enfatizam: “O Batuque *não* é macumba”. Eles elaboram uma afirmativa que o Batuque é cultura, música, tradição e arte, e que macumba é outra coisa, como pegar espírito, ir em terreiro, fazer despacho⁸¹. Em alguns lugares, como em uma ou duas escolas públicas, eles sofreram intolerância, sendo desrespeitados. Igualmente, quando vi a apresentação do Batuque na outorga da Medalha Nelson Silva, na Câmara Municipal, que é reconhecidamente conservadora pela população juizforana, em novembro de 2014, alguns vereadores, provavelmente evangélicos, ora olhavam com certo desdém, ora fingiam não vê-los lá, se entretendo com conversas com seus pares ou com seus celulares. Uma vez que se nota um aumento do segmento evangélico na

⁸⁰ Sendo meu conhecimento religioso muito limitado, creio que havia outras orações que eram executadas, embora não possa nomeá-las, por ignorância.

⁸¹ Certa vez, assistindo a uma apresentação do Batuque, uma senhora que estava sentada do meu lado, virou-se para mim e perguntou-me: “Você já foi no centro de macumba?”. Após eu ter respondido afirmativamente, ela emendou: “A batida parece, né?!”. Essa senhora em questão estava muito feliz com a apresentação, batendo palmas e remexendo o corpo na cadeira. Mas, ela poderia não estar gostando daquela música que parecia “de macumba”, a depender de seus posicionamentos religiosos.

sociedade como um todo⁸², a rejeição a manifestações culturais afro-brasileiras, como o Batuque, tende a avançar. Não é raro ser noticiado do número frequente de destruição de terreiros de umbanda e candomblé e de agressões, físicas e verbais, aos seus adeptos, por parte de fundamentalistas religiosos. Duas das integrantes, em entrevista, me disseram que só quem “tinha cultura” podia, de fato, “compreender” o Batuque. Na verdade, elas estavam contrastando a recepção deles por públicos diferentes, como, por exemplo, os discentes e docentes da universidade federal, que sempre os recebiam com muita emoção e muitos aplausos, e pessoas sem muita educação formal, que eram “sem cultura” (segundo a avaliação e interpretação delas).

Após as orações, pegavam-se os instrumentos musicais no andar de baixo, e começava-se o ensaio propriamente dito, passando de três a seis músicas, que comporiam o próximo repertório de apresentação, ou que, simplesmente, necessitavam ser ensaiadas. Assim que o ensaio terminava, iam se dispersando do local sem pressa, conversando uns com os outros. Encaminhavam-se, logo após, ao ponto de ônibus, que fica mesmo na avenida Getúlio Vargas.

3.2 Integrantes e suas motivações

Atualmente, o Batuque é composto por dezenove membros, a saber: Amarillis do Nascimento Oliveira (nascida em 1939); Braz Vicente dos Reis, mais conhecido como Peixinho (1946); Plaudilina de Oliveira Boscato, a Lina (1953); Cleonice de Oliveira (1950); Conceição Imaculada Barbosa Castro, que só gosta que a chamem de Imaculada (1954); Francisca da Silva, a Dona Francisca (1918); Francisco Mendes Pinto, o Seu Chiquinho (1931); Hilda Amaro da Silva, a Dona Hilda (1931); Irani Alves (1947); José Carlos Ferreira Lima, o PC, que é o marido da Zélia (1961); Luzia Mendes da Silva, que todos chamam de Lúcia (1954); Magno Martins de Oliveira (1964); Maria Aparecida Silva, a Aparecida (1948); Nivalda Maria Barbosa (1940); Regina Barbosa dos Santos (1947); Sebastião da Mota (1943); Sebastião Pinheiro (1941); Waltencir Dias (1937) e Zélia Lúcia Lima (1959). Suas idades variam entre 51 a 74 anos, sendo que apenas sete ainda necessitam do vale

⁸² Ao se comparar o Censo de 2000 e o de 2010, percebe-se que a década é marcada por uma queda do catolicismo (de 73,8% para 64,6% da população brasileira), paralela ao crescimento evangélico (de 15,4% para 22,2%). Em 2010, contava-se com uma população de 42,2 milhões de evangélicos (CAMURÇA, 2013). Em Juiz de Fora, expressivos 35% da população se declaram evangélicos. (IBGE, 2010).

transporte para se deslocaram pela cidade, uma vez que o corte de gratuidade é de 65 anos, conforme lei nacional. Tirei uma média de idade do grupo, que computou 69,6 anos. Isaura era uma senhora que frequentava o grupo, no ano de 2014, tendo deixado de comparecer aos ensaios e apresentações em 2015, pois alguns familiares seus encontravam-se adoentados. Em quatro de março, apareceu uma moça para compor o Batuque, mas, depois desta data, não mais retornou. Lina, em 02 de dezembro de 2015, aderiu ao grupo. Nivalda, primeira maestrina do Batuque, alegando já estar com idade avançada e que sua função é de muita responsabilidade, avisou que permaneceria no Batuque somente até o final de 2015. O segundo maestro do grupo é o Seu Sebastião da Mota. A maioria dos integrantes do Batuque, igualmente, participa de atividades do Centro de Convivência do Idoso, também chamado de Pró-Idoso, órgão voltado à promoção de atividades – teatro, ginástica, dança, boliche, música, entre outras – para a população idosa de renda baixa, da Prefeitura de Juiz de Fora.

Esses batuqueiros e batuqueiras residem em bairros populares e periféricos de Juiz de Fora, tais como: Amazônia, Aracy, Bonfim, Esplanada, Grajaú, Marumbi, Progresso, Santa Luzia, Santa Rita, São Benedito e Vila Alpina. A maioria já se encontra aposentado(a), ou é pensionista. Antes de aposentarem, exerciam profissões de lavadeira, camareira, pintor, marceneiro, pedreiro, operário(a), motorista, funcionário público. Muitas mulheres já passaram pelo emprego doméstico em algum momento de suas vidas. Uma das integrantes ainda não conseguiu se aposentar, trabalhando, atualmente, como cuidadora de idoso. Muitas senhoras já aposentadas, ou pensionistas, ainda fazem faxina ou costuram. O grau de escolaridade da maioria é de fundamental incompleto. Dentre minhas entrevistas, encontrei poucos integrantes com o fundamental completo e dois membros com o ensino médio, sendo que um incompleto. No geral, as pessoas que compõem o Batuque possuem baixo poder aquisitivo, no momento atual, sendo que alguns e algumas já tenham passado por extrema penúria socioeconômica em algum momento de suas trajetórias de vida. Os que estão em uma situação um pouco melhor talvez sejam os que trabalharam ou trabalham no emprego público, e possuem ensino médio completo. No geral, todos trabalharam muito e desde muito cedo.

Quando questionados a respeito do significado do Batuque para suas vidas pessoais, foi muito comum eles se referirem ao grupo como uma família, destacando o afeto que nutrem uns pelos outros, embora exista e seja reconhecido, de fato, sentimentos de ciúmes em direção aos membros que se destacam mais, como, por exemplo, solistas e dançarina, por parte de alguns integrantes, o que restringe, em alguns membros, o afloramento de sentimentos estritamente positivos intragrupo. Alguns destacam o valor “terapêutico” de se

frequentar os ensaios semanalmente, pontuando que um eventual não comparecimento torna-se um motivo para “sentir falta”: “se não venho, fico doida”. Alguns se emocionam ao falar do Batuque, sendo que uma das integrantes chorou, ao refletir e discorrer sobre a importância do mesmo em sua vida. Ficou patente, para mim, que o vínculo emocional com o grupo é bastante forte, para a maioria deles. Essas pontuações dos membros em relação à frequência aos ensaios e ao encontro com os outros colegas, me fez lembrar da forma com que Simmel (2006) conceitua a sociabilidade. Esta, para o autor, denota um sentido de que as interações entre os indivíduos extrapolam os impulsos e os interesses originários, ou as finalidades para as quais, em um primeiro momento, se destinavam. Logo, os ensaios tornam-se um espaço e um momento de sociabilidade para os participantes do Batuque.

Em relação ao número de integrantes, na primeira aparição do Batuque, conforme visto, o grupo contava com mais de sessenta componentes. No livro de Osvaldo Antônio de Oliveira, publicado em 2003, ele contabilizou trinta e oito integrantes, no momento de sua pesquisa. Em 2015, o número caiu para dezenove componentes, apontado para a realidade de uma baixa adesão, principalmente de jovens, ao Batuque. Alguns membros faleceram há pouco e os afastamentos por causa de doenças acometidas a si próprios ou a familiares são constantes. A memória do Batuquinho é ainda recente no grupo. Sempre que eu perguntava o que houve com as crianças da versão mirim, os integrantes pontuavam que eles foram crescendo, tendo filhos, e que os gostos musicais deles contemplavam estilos musicais diversos, como o funk, o pagode, o rap. Alguns tornaram-se evangélicos e evadiram. Em depoimento, Irani⁸³ assim me informou:

Porque as crianças, todo mundo cresceu. Teve filho... Todo mundo cresceu. E os outros, menorzinho que vem, num quer. É muito difícil a pessoa, pra vim pro Batuque. Você tem que gostar mesmo do Batuque. Criança de hoje num quer, não. Só quer saber de funk, de não sei mais o quê, essas música raiz, coisa de negro, assim, num quer, não. É um desinteresse. Eu, pelo menos, eu acho assim. Que, na época, tinha criança, a gente ensaiava com eles. Eles gostavam muito. Agora, nem pensar em falar disso com eles. Muito difícil. E a maior parte da criançada que vinha era tudo da família da Imaculada e da Nivalda. Aí, todo mundo cresceu, casou, tem filho. Ter criança, ainda tem, mas vim pro Batuque é que são elas... é difícil (ALVES, 2015).

Contudo, é interessante ressaltar que não há um trabalho efetivo do Batuque de divulgação da necessidade e/ou aceitação de novos membros. Por exemplo, isso não costumava ser mencionado em apresentações, muito menos eles percorriam escolas ou outras

⁸³ Entrevista concedida por ALVES, Irani [09 out. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (21 minutos e 18 segundos).

instituições para chamar gente nova. Entretanto, uma vez conversando com Zélia sobre isso, ela lembrou-me da dificuldade que o grupo estava encontrando para conseguir o ínfimo auxílio de poucos vales-transportes da prefeitura, e que, se eles fossem convocar pessoas, por exemplo, dentre as crianças mais pobres de escolas públicas, eles precisariam, no mínimo, assegurar o deslocamento para os ensaios das crianças e dos responsáveis. Mais uma vez, a falta de apoio generalizada possui seu quinhão de culpa no impedimento da expansão e renovação do grupo, embora possa haver outros fatores envolvidos. Conforme apontado acima, estariam os jovens interessados no tipo de música produzida pelo Batuque? E quais jovens?

Estudos sobre juventude negra popular e sobre música negra na periferia salientam, já há algum tempo, a importância da conexão global que fazem os jovens da periferia com relação a correntes discursivas transnacionais, que formam o espaço assimétrico de conversação que poderíamos chamar de Diáspora (GILROY, 1997; CUNHA, 1993; GODI, 2001; SILVA, 1984, 1995; ROSA, 2006). O acesso a esses fluxos é usualmente mediado pela relação com bens simbólicos, negociados em mercados relativamente abertos. Por outro lado, o consumo de informação midiática da cultura negra global opera em contextos locais como um dispositivo de identificação dos jovens pobres e como uma máquina de des-interpretação do Brasil. Enquanto que, ironicamente, as elites intelectuais clamam pela autenticidade da cultura popular, os jovens pobres e “de cor” das periferias transnacionalizam-se alegremente funkificando a cultura popular Brasil (YÚDICE, 1997). De tal forma que, hoje em dia, enquanto as massas populares do Nordeste (e de todos os “nordestes” presentes nas periferias das grandes cidades brasileiras) preferem o forró eletrônico da Banda Calypso jovens universitários das elites só admitem ouvir forró “Pé de serra”. Assim, e talvez isso seja o mais importante, a cultura negra agora não é mais vista apenas como cultura negra tradicional, aquela constelação canônica de samba, macumba e capoeira mas incorpora formas mutantes e de inspiração transnacional, ancoradas nos usos “selvagens” da tecnologia, aliás, cada vez mais intensivamente manipulada (PINHO, 2008, p. 14).

De acordo com a citação acima, haveria uma correlação inversa entre a cultura negra global e a valorização da “autêntica cultura popular”, no que tange a processos identificatórios de jovens negros de periferia e jovens universitários. No que tange aos segmentos médios, Maria Celeste Mira (2009), aponta que, atualmente, nas grandes cidades, há um movimento em direção à “cultura popular tradicional”⁸⁴, pensando o termo “tradicional” no sentido de expressões culturais originárias, ou que tiveram seu auge, no período anterior à industrialização capitalista no Brasil, surgidas no momento escravista ou colonial. Esse movimento pode ser observado nos jovens que resgatam e recriam o maracatu, os congos, o coco, o tambor de crioula, as cirandas, os sambas de roda, o jongo e o batuque de umbigada, ou seja, de expressões culturais de origem “tradicional” e “popular” – que,

⁸⁴ Conforme visto no capítulo anterior, a partir da década de 1950, teve início o movimento em direção à valorização da cultura nacional.

nesse sentido, trata-se por “folclore”. Tem-se o perfil de jovens majoritariamente brancos e de classe média, estudantes universitários ou do ensino médio, que entram em grupos de “cultura popular tradicional” (nos maracatus urbanos, por exemplo), e/ou apreciam os mesmos. Se se toma a acepção bourdieusiana de que o gosto e o consumo culturais estão atrelados aos sistemas de disposições (*habitus*) característicos das diferentes classes, possuindo uma função social de legitimação das diferenças sociais (BOURDIEU, 2008), o gosto pela música “tradicional” ou “de raiz” pode ser caracterizado por uma “preferência” da classe média branca e estudada brasileira. Por essa chave de compreensão, fica mais fácil entender a afirmativa, trazida à baila, de que, somente quem tem “cultura” (o que pode ser traduzido por educação formal muito bem fornida, ou, academicamente, ao “capital cultural”), pode compreender e apreciar o Batuque. Rememoro que a apresentação que repercutiu de maneira mais positiva (estrandosamente positiva, devo acrescentar) foi a da abertura da 4ª Jornada de Ciências Sociais, da UFJF, que, embora posterior ao meu cronograma de campo, fui assistir. Afinal de contas, segundo aponta Mira (2009), é típico do estudante de Ciências Humanas e de Artes (e seu corpo docente, que já foi discente outrora) cultivar o gosto pelas manifestações culturais “folclóricas” ou “tradicionais” (fonte de meu interesse de pesquisa?). O auditório estava lotado, e vale relembrar a apresentação da *Aquarela do Brasil* e da *Aquarela Nêga-Fulô*: auditório lotado e espaço elitizado da sociedade juizforana.

O problema que se coloca para as culturas populares tradicionais é que se assiste hoje a uma inversão: alguns jovens de classe média, dotados de um capital cultural distintivo, conseguem conjugar diversão com o que os eruditos consideram uma cultura legítima, as tradições populares, enquanto a esmagadora maioria dos jovens das classes populares prefere as “diversões baratas” que se desenvolvem nas periferias das grandes cidades, a cultura popular de massa (MIRA, 2009, p. 592).

Por fim, há uma divisão de atividades por gênero no Batuque, embora não hermética. As mulheres, que estão em maioria numérica (12 mulheres e 7 homens), quase não tocam os instrumentos de ritmo. Somente Cleonice toca o afoxé e Nina maneja a pandeirola, enquanto todos os homens são percussionistas do grupo – cantando também –, exceto Seu Sebastião da Mota, unicamente quando está solando algum canto ou regendo. As mulheres sempre se dispõem nas fileiras da frente, os homens se dispendo no fundo, geralmente, em uma única fileira. A única pessoa que dança é uma mulher, Cleonice. Isso remete aos estereótipos de gêneros nos quais as mulheres enfeitam, cantam e encantam, enquanto os homens fazem o “serviço braçal” de tocar bem forte um tambor ou marcar o ritmo.

3.3 As apresentações públicas

Sigo com a descrição das apresentações do Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva, em paralelo com análises, apontamentos e reflexões cabíveis.

3.3.1 Entrega da Medalha Nelson Silva (20/11/2014)

No ano de 2014, a sessão ocorreu no dia vinte de novembro. Foi a primeira ocasião em que eu pude apreciar uma apresentação pública do Batuque. Até então, só tinha assistido aos ensaios. Quando cheguei à Câmara de Juiz de Fora, e subi as escadas, me dirigindo para o local das sessões, onde seriam entregues as medalhas Nelson Silva, deparei-me com os membros do grupo com roupas muito bonitas e coloridas, chamativas. Eu estava ciente de que eles possuíam trajes específicos para apresentações, mas não sabia exatamente como eram. Os batuqueiros vestiam-se com uma espécie de bata estampada com cores vibrantes; as mulheres de turbante e colares de contas coloridas e de madeira; os homens, de chapéu estilo “africano” (filás), blusão e calça cumprida estampada; alguns com os pés descalços, outros de chininho de couro. Ou seja, indumentárias que, facilmente, identifica-se como “africanas”, embora esse rótulo seja impreciso e problemático: sendo a África um continente enorme e cheio de idiosincrasias regionais, é impossível se pensar em uma forma de se vestir tipicamente e ubiquamente africana. Entretanto, existe um estereótipo de África⁸⁵ e de roupa africana disponível na memória das pessoas. A forma de trajar turbante colorido, bata, guia, colar é uma “invenção de tradição africana”⁸⁶, tratando-se de um estilo costumeiramente

⁸⁵ É muito comum o estereótipo do continente africano, imaginado como uma enorme savana, habitada por elefantes, leões, hienas e sorridentes caçadores-coletores seminus. Ou o estereótipo da África desolada pela fome e pela miséria de seu povo, representada por crianças esqueléticas à beira da morte por desnutrição. Não se costuma evocar, por exemplo, uma imagem de uma metrópole industrializada, tal como Johannesburgo. Inclusive, em uma das apresentações do Batuque (a saber, a do dia 16 de setembro de 2015, no Pró-Idoso), houve exibição de vídeos e palestras sobre a África, nos quais se reforçaram os estereótipos de um país de etnias tribais e, também, de um país assolado pela fome.

⁸⁶ Retoma-se a tese da invenção das tradições de Hobsbawm, segundo a qual “[...] Muitas vezes, ‘tradições’ que parecem ou são consideradas antigas são bastante recentes, quando não são inventadas. [...]” (HOBSBAWM, 2014, p. 7), sendo que “Por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.” (HOBSBAWM, 2014, p. 8).

valorizado por aqueles que assumem uma identidade pan-africanista, corriqueira nos movimentos negros atuais. Ou seja, trata-se de jogar com o devir típico de um imaginário cultural africano, a partir da representação de uma África idílica, de formação imaginária.

Cabe ressaltar que os membros do Batuque, igualmente, tratam tais vestimentas de apresentação como roupas africanas⁸⁷, embora as roupas tenham se modificado ao longo da história do grupo. A princípio, remetiam a vestes de escravizados brasileiros, desembocando nos trajes atuais, que são de “reis africanos”, conforme pontuou certa vez Zélia, denotando uma posição “positiva”, uma valorização, acerca da negritude. Já foi efetivada uma discussão sobre os deslocamentos discursivos do movimento negro brasileiro, sendo que a valorização da negritude configura-se em uma posição política possível desde a década de 1970⁸⁸.

O Batuque possui três “uniformes” de apresentação: os trajes brancos, de algodão cru, dos primeiros tempos do grupo; os de “carne-seca” (um tipo de tecido rústico), da época da presidência da Marisa D’Agosto, que eram roupas simples, remetendo, igualmente, aos períodos escravistas e coloniais; e as coloridas roupas contemporâneas, que foram compradas há pouco, com o dinheiro ganho de um edital de cultura do Estado de Minas Gerais, tendo cada membro escolhido a estampa que mais lhe aprazia. Para Sansone (2008), essas identidades étnicas, como os “trajes africanos”, têm sua identidade baseada em uma linhagem metafórica ou fictícia, muitas vezes centrada em um mito de origem comum, e cuja associação com a ancestralidade confere um forte poder de explicação.

A entrega da medalha Nelson Silva ocorre anualmente, possuindo finalidade, segundo a Resolução nº 1.120 de 29 de outubro de 1999, de: “[...] distinguir e galardoar o mérito cívico das pessoas físicas e jurídicas que se notabilizaram, efetivamente, na produção, difusão e engrandecimento das manifestações artístico-culturais e sociais da raça negra, do âmbito Municipal, Estadual e Nacional.” (JUIZ DE FORA, 1999). De acordo com a citação, a

⁸⁷ Aproveitei o momento da entrevista com os integrantes para perguntar para eles o que significava as roupas que eles usavam. A maior parte referiu-se às vestimentas como roupas “africanas”, “dos africanos”, “tipo afro”, “da história da África” e variações. Poucos falaram que eram como “roupa de escravos” ou “como os escravos se vestiam em dia de festa”. Há, inclusive, uma discussão, dentro do grupo, em torno de uma disputa para resguardar uma determinada maneira correta de se vestir, como, por exemplo, a obrigação de se apresentar descalço ou se vale fazer uso do chinelo, se a maquiagem é permitida ou não. De certa forma, alguns integrantes se colocam como aquilo que Giddens (1997) chamou de “guardiões da tradição”, seja ela uma tradição que resgatarde aquilo que o Batuque foi outrora (“na época do Batuque, era pé descalço”) ou que respeite uma suposta tradição africana (“tem que usar o colar próprio, de madeira, coisa mesmo africana”).

⁸⁸ Segundo Domingues (2007, p. 116): “O movimento negro organizado ‘africanizou-se’. A partir daquele instante, as lides contra o racismo tinham como uma das premissas a promoção de uma identidade étnica específica do negro. O discurso tanto da negritude quanto do resgate das raízes ancestrais norteou o comportamento da militância. Houve a incorporação do padrão de beleza, da indumentária e da culinária africana. Na avaliação de Maués, esta fase ‘se caracteriza por um rompimento tanto no que se refere a uma adesão aos valores (brancos) da primeira, como à posição no mínimo vacilante da segunda’”.

medalha pode homenagear indivíduos de outras municipalidades, sendo concedida a pessoas físicas e jurídicas, por recomendação de um conselho de mérito. As medalhas podem ser outorgadas para pessoas brancas e negras, cujas ações tenham sido orientadas em prol da raça negra. Os agraciados pela medalha neste ano de 2014 foram: Afoxé Niza Nganga Njungo (grupo de afoxé, que provê palestras e oficinas educativas); Alessandra Crispin (cantora negra juizforana); João Paulino Barbosa (músico e compositor negro); Marcelo dos Santos Campos (médico branco do Programa de Saúde da Família, que trabalha com a saúde direcionada à população negra); Marcos Languanje (negro, percussionista, luthier e articulador de projetos sociais); Maria da Aparecida Pereira (famosa benzedeira de mais de 100 anos. Sua neta recebeu a medalha em nome dela. Não sei se a classifico como branca ou não branca); Raimundo Pereira, o Neném Canela Preta (sambista negro, fundador da Escola de Samba Império do Mundo Novo); Padre José Leles da Silva (negro, trabalha com “direção espiritual”); Projeto Soul Black do Ben (projeto interdisciplinar da Escola Municipal Professora Thereza Falci, do bairro Santa Lúcia, que possui oficinas para alunos e comunidade, tangendo discussões raciais); e Selmara de Castro Balbino (assistente social negra, pesquisadora de comunidade quilombola, militante e proponente de vários projetos sociais).

Antes da entrega das medalhas, foram executados os hinos Nacional, de Juiz de Fora e da Negritude. O presidente da Câmara de então, que é branco, foi quem proferiu o discurso da abertura, cujo tema foi a importância da necessidade de se buscar a igualdade entre as pessoas, citando Martin Luther King, enfatizando que a prática de racismo ainda é corrente, mesmo sendo enquadrada como crime. Zélia também discursou, falando sobre a trajetória do Batuque, que estava completando cinquenta anos em 2014. Pontuou que as letras das músicas entoadas pelo grupo, que contam a história dos escravizados, fazem uma reflexão sobre a passagem de Zumbi pelas terras brasileiras. Interpretou a cultura brasileira como trazida da África, misturada à do branco e à do indígena (mito das três raças). Afirmou que o Batuque representa não só um canto de gente sofrida e oprimida, mas, igualmente, um canto de esperança, liberdade, paz e amor. Remeteu-se ao “grande compositor Nelson Silva” e à criação da medalha. Terminou com a saudação de “um grande axé para todos”. O Batuque fez uma pequena apresentação, que contou com apenas duas músicas: *Escravidão e Liberdade e Iemanjá*, sendo, ao final, muito aplaudido.



Figura 3: O Batuque na Entrega da Medalha Nelson Silva
Fonte: A autora (2014)

Nesta ocasião, recebi dois convites impressos: 1) Um folder da palestra sobre Literatura e Música negras, que seria realizada no Museu de Arte Moderna (MAMM) de Juiz de Fora, e teria como encerramento da programação o Batuque. Nele, havia uma foto de Zumbi ao fundo, e os seguintes dizeres: “Consciência Negra: Literatura e Música. Comemoração do dia da Consciência Negra”, anunciando a presença de duas pessoas que não compareceram: o professor Antônio Tillis e Elisa Larkin Nascimento (diretora do IPEAFRO e viúva de Abdias Nascimento). 2) Convite impresso para a 4ª Marcha da Consciência Negra Axé Zumbi, que indicava que a passeata contaria com a participação musical de estilos como hip hop, axé, funk e samba, e identificava homenagem a lideranças negras da cidade, além de reforçar a homenagem a Zumbi, líder do Quilombo dos Palmares (notar que a referência a Zumbi dos Palmares está presente nos dois impressos, demonstrado que o herói negro não é a Princesa Isabel). Neste folder é possível ler, também, sobre a libertação das correntes (algo que faz alusão ao legado escravista), o fim do preconceito (afirmando, dessa maneira, a existência do mesmo na sociedade brasileira) e a convocatória: “Quem é negro participa. Quem não tem preconceito participa também”. Por fim, há a problemática frase “Todos somos iguais!”, uma vez que, conforme levantado em discussões anteriores, trata-se de uma

posição universalista, confortável às classes privilegiadas, que sempre possuíram, conforme salienta Guimarães (1995), a pretensão de um antirracismo institucional, que se difunde pela crença de que se vive em uma democracia racial e que obscurece o tipo de racismo assimilacionista praticado historicamente no país. As marcas raciais produzem iniquidades na sociedade brasileira, e os censos e pesquisas amostrais são capazes de demonstrar a existência de assimetrias raciais, o que, inevitavelmente, aponta que, no âmbito da vida social, não somos todos tratados como iguais. Contudo, compreende-se que o sentido de “Todos somos iguais!”, partindo desse contexto e desses autores, provavelmente tem a ver com a lógica acionada pelo discurso universalista, que nega, expressamente, a existência de diferenças intransponíveis entre seres humanos (GUIMARÃES, 2003). Dessa forma, ela denota que não seria correto julgar uma pessoa como superior ou inferior, baseado em traços fenotípicos.



Figura 4: Folder Palestra e Mesa Redonda no MAMM
Fonte: Autoria desconhecida



Figura 5: Folder Marcha Axé Zumbi
Fonte: Autoria desconhecida

3.3.2 Marcha Axé Zumbi (22/11/2014)

A marcha Axé Zumbi de Juiz de Fora, em 2014, estava em sua quarta edição. A passeata faz parte das comemorações do Dia da Consciência Negra, que ocorrem no dia 20 novembro. Após a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978, a data de celebração da comunidade negra deslocou-se de 13 de maio, data da assinatura da Lei Áurea, pela Princesa Isabel, para o dia vinte de novembro, data presumível da morte de Zumbi dos Palmares, alçado, neste momento, a verdadeiro herói dos negros brasileiros. A primeira Marcha brasileira em homenagem a Zumbi foi realizada em 1995, em Brasília.

Quando cheguei ao Parque Halfeld, local marcado para a concentração, avistei Zélia e mais alguns membros do Batuque, com suas “roupas africanas” de apresentação, o que, para mim, foi um claro posicionamento político para a Marcha da Consciência Negra. Outros negros e negras, provavelmente envolvidos com a militância, estavam ornados com esses símbolos panafricanistas, como o turbante e o chapéu redondo masculino. Fazia muito calor.

A Marcha percorreu o seguinte itinerário: Calçadão da rua Halfeld, rua Batista de Oliveira, avenida Getúlio Vargas e Praça Antônio Carlos, todos esses pontos localizados na

região central da cidade. O evento contou com uma pequena bateria de escola de samba e porta-bandeiras, que iam seguindo um carro de som. Em cima deste carro de som, havia dois negros idosos, em clara posição de destaque: o Senhor Ivan Barbosa⁸⁹, um dos mais antigos militantes do movimento negro de Juiz de Fora, e a Senhora Gilda, igualmente militante, engajada nas causas das mulheres negras. Ornados em símbolos de africanidade, Ivan e Gilda pareciam representar uma homenagem à ancestralidade africana. A passeata prosseguiu com os participantes cantando alguns sambas juizforanos, além de outras músicas nacionais do mesmo estilo musical. O percurso era entrecortado por várias falas de militantes, que entoavam o lema da marcha, o “Somos todos iguais”, sempre proferindo uma mensagem cujo conteúdo era, mais ou menos, assim: “Quem é negro já está aqui. Quem não é racista e não tem preconceito, também participa!”. Além do mais, o MNU de Juiz de Fora pleiteava a instituição do feriado nacional para o dia 20 de novembro⁹⁰, por meio de cartazes e discursos. A aceitação dos transeuntes e dos comerciantes (era um sábado de manhã, e os estabelecimentos comerciais ainda estavam abertos) foi tranquila: uns paravam para contemplar, dançavam e cantavam, outros se incomodavam com o barulho, levando as mãos aos ouvidos, franzindo o rosto. Não houve repressões, tampouco presença das mídias locais noticiando o evento. O destino final da caminhada foi a Praça Antônio Carlos, no início da tarde, onde o Senhor Ivan proferiu um discurso, exortando os jovens negros a estudarem, objetivando a própria emancipação socioeconômica. Foi neste dia que fiquei sabendo que o Bатуque se apresentaria, logo no dia seguinte, na pracinha de um bairro, chamado Vitorino Braga.

Enquanto eu aguardava a saída da marcha, recebi um jornalzinho do *Quilombo Raça e Classe e das Mulheres em Luta*, em cujos subtítulos liam-se as seguintes frases: “20 de novembro – consciência e resistência negras, e, mais abaixo, “Tirem o racismo do caminho que vamos passar com nossa classe e nossa cor”. A foto de capa era a de uma mulher negra jovem. Os artigos do mesmo versavam sobre: violência da juventude negra, melhoria educacional para a juventude negra, racismo dentro de universidade pública, pouca presença negra em universidades públicas, mesmo com as cotas raciais, a questão do subemprego entre negros e negras, violência contra a mulher. Tratava-se de um jornal escrito por militantes do movimento negro e do movimento feminista que reconhecem, apontam e denunciam o racismo institucional (CASHMORE, 2000) brasileiro, que trabalha reforçando, relegando e retroalimentando os piores indicadores socioeconômicos à população negra. Se comparar-se

⁸⁹ O Senhor Ivan Barbosa faleceu no período do meu campo, em maio de 2015.

⁹⁰ O feriado veio a ser sancionado no ano seguinte, pela Câmara Municipal.

este discurso presente no jornal *Quilombo Raça e Classe e das Mulheres em Luta*, na edição que recebi, com alguns trechos do jornal *A Voz da Raça*, conforme já trazidos neste trabalho, nota-se que, no impresso mais atual, não há espaço para o tipo de culpabilização contida na ideia de que o negro é seu pior inimigo, afinal de contas, o maior inimigo do negro, partindo dos posicionamentos atuais do movimento negro (e, vale lembrar, de pesquisas acadêmicas, também), é um combinado de práticas políticas e culturais, legadas de um histórico de racismo. Outro impresso que eu ganhei, foi um produzido pelo MNU de Juiz de Fora. Este folder, de quatro pequenas páginas, continha: 1) manifestação favorável à instituição do feriado municipal em vinte de novembro; 2) informação de que, a partir da aprovação da Lei nº 12.976, da autoria do vereador Betão do PT, o mesmo que fez o projeto do feriado do dia 20 de novembro, o largo localizado no cruzamento de duas ruas do bairro Vitorino Braga, passa a ser chamado de Rosa Cabinda; 3) comunicação das atividades culturais programadas para o dia 23 de novembro, na praça do bairro Vitorino Braga, a saber: apresentação de capoeira, hip hop, de mestre-sala e porta-bandeira e do Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva; 4) fornecimento de dados estatísticos sobre o genocídio da juventude negra brasileira. Sobre o item 2, o folheto ainda discorre sobre quem foi Rosa Cabinda, uma escravizada do comendador Henrique Guilherme Fernando Halfeld⁹¹, que, com base na Lei do Ventre Livre, decidiu obter sua carta de alforria. Halfeld considerou a indenização proposta insuficiente, e Rosa Cabinda ajuizou uma ação de liberdade, em 1873, requerendo arbitramento por parte do comendador, da qual saiu vitoriosa. Aqui, fica perceptível a visibilidade a um discurso sobre resistência e posição ativa dos escravizados, fornecendo a capacidade de modificar uma realidade adversa. É importante ressaltar que, a partir da década de 1980, novas correntes historiográficas vêm analisando o escravizado não somente como um objeto de seu senhor e uma simples peça da engrenagem escravista, onde o sistema o fazia um sujeito passivo dentro da própria história. Desde então, tornou-se comum descrevê-lo como alguém que soube desenvolver estratégias de resistência e alternativas de sobrevivências, apesar das adversidades e das violências infligidas a eles (BRIKALSKI; TEIXEIRA, 2013), sendo que o caso de Rosa Cabinda, apresentado pelo MNU, insere-se nessa perspectiva.

⁹¹ A família Halfeld é muito homenageada em Juiz de Fora, conforme nota-se pela nomeação de várias vias públicas.



Figura 6: Jornal do *Quilombo Raça e Classe* e das *Mulheres em Luta*
 Fonte: Movimento Mulheres em Luta - JF; Quilombo JF (2014)

4 MNU ALERTA

Novembro 2014

- Em 2012, 56 mil pessoas foram assassinadas no Brasil. Destas, 30 mil são jovens entre 15 e 29 anos e, desse total, 77% são negros
- A maioria dos homicídios é praticada por armas de fogo, e menos de 8% dos casos chegam a ser julgados

Mais chocante que essa realidade, só a indiferença

Anistia Internacional lança campanha "Jovem Negro Vivo"



Para intensificar a luta contra o genocídio da juventude negra, a Anistia Internacional lançou a campanha "Jovem Negro Vivo".

Movimento global, presente em 150 países e territórios, a Anistia Internacional realiza campanhas para que os direitos humanos, reconhecidos internacionalmente, sejam respeitados.

Para assinar o manifesto e conhecer a iniciativa, visite a página no Facebook: anistiainternacionalbrasil.org.

APOIO **SINSERPU** **Castelar**

MNU ALERTA

Juiz de Fora - Novembro 2014 - 01

20 de novembro

Feriado nacional em homenagem ao líder Zumbi está no plano de lutas do MNU

O povo negro vai lutar para que o legado africano seja reconhecido

A Coordenação Nacional do MNU lançou uma campanha pela criação do feriado nacional no dia da **Consciência Negra**, celebrado em 20 de novembro.

Essa é uma das decisões tomadas no XVII Congresso Nacional, realizado em agosto na cidade de Salvador (BA).

De acordo com o IBGE, o povo negro representa 51% da população brasileira. Ainda assim o país não tem uma data para reflexão e comemoração da luta histórica de Zumbi dos Palmares. "O Brasil tem vários feriados que homenageiam a tradição judaico-cristã. Não estamos contemplados por estas datas. Queremos o reconhecimento do legado africano. E por isso, lutaremos para que o dia 20 de novembro se torne feriado nacional", explica Paulo Azarias, coordenador do MNU em Juiz de Fora.




SEMANA DA CONSCIÊNCIA NEGRA

2 MNU ALERTA

Novembro 2014

Lei cria o Largo Rosa Cabinda

A **Lei 12.976**, de autoria do vereador Betão (PT), aprovada pela Câmara Municipal em 2014, denomina **Rosa Cabinda** o largo localizado no cruzamento das Ruas Moacyr Amado dos Santos com Professor Lander, no bairro Vitorino Braga. Rosa foi escrava do Comendador Henrique Guilherme Ferando Halfeld e lutou incessantemente pela sua liberdade.

"Hoje, passados 140 anos, a denominação do largo visa estimular o debate sobre a história daqueles **lutadores autônticos** e, muitas vezes, anônimos para a historiografia oficial", justificou o vereador em seu projeto de lei.

Quem foi Rosa Cabinda?

A liberdade, tão almejada por Rosa Cabinda, foi conquistada com coragem.

Rosa era escrava do comendador Henrique Guilherme Fernando Halfeld. Com base na Lei do Ventre Livre, de 1871, ela decidiu obter a sua carta de alforria, ofertando uma indenização de trezentos mil réis ao comendador. Porém, Halfeld considerou o valor insuficiente.

Rosa não fraquejou e ajuizou uma Ação de Liberdade em 1873, requerendo o arbitramento do valor da indenização. Ela foi vitoriosa. No mesmo ano, Rosa foi libertada.

MNU ALERTA 3

Novembro 2014

PROGRAMAÇÃO SEMANA DA CONSCIÊNCIA NEGRA

CULTURA NA PRAÇA

DOMINGO 23/11

Na praça Senador Teotônio Villela, no bairro Vitorino Braga

- 9h** Apresentação de capoeira e homenagem ao grupo Meia Lua
- 10h** HIP-HOP: Vozes da Rua e convidados
- 11h** Instituto Cultura do Samba (mestre-sala e porta-bandeira)
- 12h** Batuque Afro-brasileiro Nelson Silva

Figura 7: Folder MNU
Fonte: MNU - JF (2014)

3.3.3 Apresentação na Praça Teotônio Villela (23/11/2014)

As primeiras apresentações, demonstrações de capoeira, se deram ao ar livre, na Praça Teotônio Villela, mas as seguintes tiveram lugar em um galpão abafado que ficava na praça. Chovia neste dia, portanto, creio eu, a necessidade de se utilizar o galpão calorento e pequeno; não havia muito público, mas, mesmo assim, o pessoal meio que ficou apinhado. Teve apresentação de hip hop, de um fragmento de bateria de escola de samba, de portabandeira e de mestre-sala. Além das apresentações, o coordenador do Movimento Negro Unificado de Juiz de Fora, apresentava discursos pedagógicos acerca da situação do negro e da militância, prestando apoio, inclusive, a outros movimentos sociais, com o LGBT e o feminista. Sublinhou-se a questão do silêncio da mídia local sobre os eventos comemorativos de toda a Semana da Consciência Negra em Juiz de Fora. Novamente, tocou-se na questão do feriado do Dia da Consciência Negra, que seria uma forma oficial de reconhecimento da luta e das opressões sofridas pelos negros brasileiros.

Como a chuva era forte, poucos membros do Batuque conseguiram chegar ao local, mas, mesmo assim, o grupo se apresentou. Seu Sebastião da Mota, segundo regente do grupo, ocupou o papel de maestro neste dia. A cada música que o grupo cantava, ele narrava a história da música. Durante a pesquisa, notei que Seu Sebastião gostava muito de dizer o significado das músicas, possuindo boa memória e excelentes conhecimentos gerais. Era uma pessoa que gostava de conversar, possuindo um bom repertório de assuntos variados. Nesta apresentação, ele discorria sobre a história do negro e ressaltava o caráter “pedagógico” do Batuque, que contava sobre a história do negro e do Brasil por intermédio de suas letras de música. Basicamente, com isso, Seu Sebastião resumia a relação do Batuque com o meu trabalho.

Eu fiquei muito contente neste domingo de chuva, porque, pela primeira vez, vi Cleonice, integrante do Batuque, única dançarina, equilibrando uma moringa na cabeça enquanto se requebrava pelo pouco espaço que dava para transitar. A *performance* de Cleonice sempre chamava muita atenção durante as apresentações. O público parece sempre gostar muito de sua dança com a moringa. Interpreto esse desempenho artístico como carregado de uma simbologia marcante, que remete à africanidade, ao escravismo, à trabalhadora/escravizada que leva consigo uma moringa na cabeça.



Figura 8: Apresentação na Praça Teotônio Villela
Fonte: A autora (2014)

Neste dia, recebi um impresso sobre a II Semana de Igualdade Racial e Questões Agrárias, que aconteceria entre os dias 26 a 28 de novembro, no Anfiteatro de Estudos Sociais, na Faculdade de Direito, da Universidade Federal de Juiz de Fora.

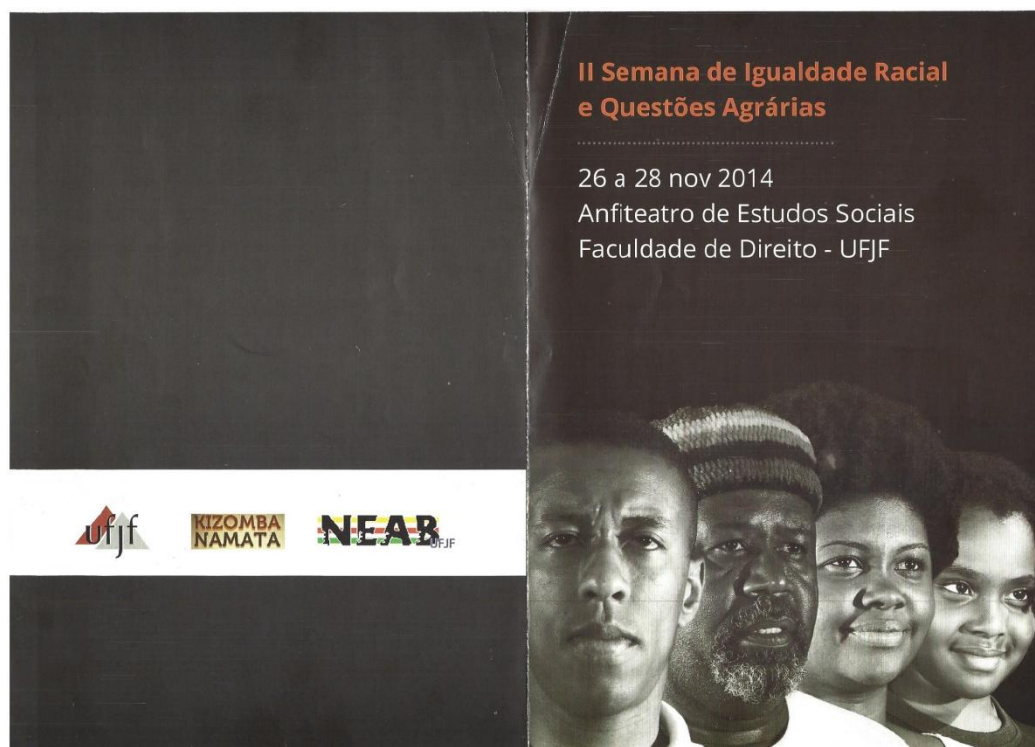


Figura 9: Capa e Contra-Capa do folder da II Semana de Igualdade Racial e Questões Agrárias

Fonte: UFJF; Kizomba Namata; Neab - UFJF (2014)

3.3.4 Apresentação no MAMM (27/11/2014)

Na noite de chuva de 27 de novembro, o MAMM abrigou uma palestra proferida sobre uma figura já apresentada nas páginas anteriores, Abdias Nascimento. A palestrante, uma senhora que não era nem a viúva nem o professor anunciados no convite, apresentou a trajetória de vida de Nascimento, a fundação do Teatro do Sentenciado⁹² e do Teatro Experimental do Negro, sua participação na Frente Negra Brasileira e, posteriormente, no MNU. Foi apresentada a sua bibliografia, seus problemas com a ditadura militar, seus méritos acadêmicos, suas atividades artísticas e sua carreira na política. Foi a primeira ocasião em que prestei atenção em Abdias Nascimento, personalidade que eu só havia ouvido falar, de forma *en passant*. Logo depois, no decorrer dos meus levantamentos bibliográficos, topei com ele por várias vezes. Aproveitei a palestra para anotar alguns dados biográficos de Nascimento, como, por exemplo, sua trajetória na política e na vida pública: ele foi o primeiro negro eleito

⁹² Em 1941, quando Abdias Nascimento foi preso na penitenciária do Carandiru, por haver resistido a agressões racistas em 1936. Fundou, nessa instituição, o Teatro do Sentenciado, onde os presos escreviam, dirigiam e interpretavam peças.

como deputado federal, no Brasil; foi eleito senador, como suplente, em 1990; em 1997, foi eleito como senador; em 2010 foi indicado ao Nobel da Paz. Nascimento faleceu em 23 de maio de 2011, no Rio de Janeiro, e suas cinzas foram espalhadas no Quilombo dos Palmares. Durante esses eventos, pude perceber a intimidade entre as apresentações do Batuque e os assuntos referentes à questão racial.

O Batuque foi chamado para encerrar a apresentação, sendo que a palestrante afirmou que eles “enfeitavam a programação”. Zélia, antes de começar a cantar com o grupo, falou um pouco sobre a trajetória do mesmo: explicou do decreto que elevou o Batuque a bem imaterial do município e ressaltou seu valor intrínseco, histórico e cultural. Pontuou que o Batuque não era um grupo folclórico, mas sim um símbolo de resistência da cultura negra⁹³, cujo objetivo era cantar as dificuldades e as esperanças dos negros brasileiros, e era tarefa sua preservar, promover as tradições, e ser fiel às origens, e ao Nelson Silva. Informou que possuíam um repertório próprio, com músicas criadas ou adaptadas por Nelson. Muito do discurso que é utilizado para ilustrar o grupo possui respaldo no livro de Oliveira (2003), que, como mencionado, realizou uma pesquisa sobre o grupo para sua monografia de conclusão de curso e foi publicado pela Funalfa, tratando-se do único material bibliográfico que versa exclusivamente e detalhadamente sobre o Batuque. Oliveira (2003) concebe o Batuque como um grupo de resistência cultural.



Figura 10: Apresentação no MAMM
Fonte: A autora (2014)

⁹³ A ideia de um deslocamento discursivo do nível do folclórico para o da militância, só me ocorreu alguns bons meses após esta fala da Zélia, quando fui rever minhas notas de campo, já no momento da escrita do trabalho.

3.3.5 Solenidade de Nossa Senhora Imaculada Conceição (07/12/2014)

O título extenso supracitado poderia ser abreviado como “missa conga”, que é a forma como os batuqueiros referem-se ao evento. A missa aconteceu em um domingo, na igreja do bairro Benfica, precedida por uma procissão pelas ruas do bairro, na qual os fiéis saíram carregando a santa homônima. Os integrantes do Batuque, além de cantarem e dançarem a “missa conga”, juntaram-se à procissão, com seus trajes de apresentação.

O responsável pela realização dessa cerimônia é um padre negro, que se apresentou como uma figura preocupada com a questão do racismo, sendo engajado em trabalhos sociais voltados para a população negra há tempo, tendo, inclusive, afirmado, durante a cerimônia, que já fez parte do mesmo Conselho que Zélia preside. Mencionou a honraria Medalha Escravo Antônio⁹⁴, idealizada por ele, e que possui uma finalidade parecida com a Medalha Nelson Silva, a saber, homenagear pessoas e entidades que contribuíram para a preservação da cultura afro-brasileira. Durante a missa, o padre ia entrecortando os rituais litúrgicos típicos com discursos contra o racismo e a favor de uma sociedade sem preconceitos raciais. Ele lembrou Nelson Silva, expondo para os fiéis que se tratava de uma figura bastante preocupada com a questão da negritude, pontuando a importância que o Batuque possui em relação ao que representa para o povo negro de Juiz de Fora. Enfatizou, por várias vezes, que era muito bom ter o grupo entre eles, naquele dia de comemoração. Tive a impressão que o padre ressaltou o histórico de Nelson Silva e do grupo, com fins de justificativa, afinal, é frequente o senso comum ligar manifestações culturais afro-brasileiras, como as do Batuque, pejorativamente, como “coisa de macumbeiro”, sendo o próprio grupo, às vezes, tido como macumba, conforme visto. As falas e os rituais do padre em questão interpolavam-se com a cantoria do grupo. A igreja estava lotada, sendo que algumas pessoas precisaram assistir a missa em pé. Sendo Juiz de Fora uma cidade conservadora, fiquei pensando em como ele é visto pela arquidiocese local.

A presença do Batuque foi bem recebida pelos religiosos presentes. As pessoas acompanhavam as músicas com palmas, apreciando quando o grupo tocava e cantava. O repertório não era o usual, sendo as letras das músicas cantadas na apresentação de temática católica/cristã. Entretanto, o ritmo dos instrumentos percussivos com sua forte batida era tão afro-brasileiro quanto em qualquer outra apresentação do grupo. Cleonice, inclusive, pôs a

⁹⁴ Antônio foi um escravizado da região, fugitivo da Fazenda Benfica.

moringa na cabeça e bailou pelo pequeno espaço entre o púlpito e a primeira fileira de bancos de madeira. Ao final da solenidade, o Batuque foi cumprimentado e parabenizado por vários fiéis, no pátio da igreja.



Figura 11: Missa Conga
Fonte: A autora (2014)

Essa missa foi, provavelmente, um evento de temática racial e pretendendo ser didática, no que tange ao combate ao preconceito. Sinceramente, considerei certa “ousadia” desse padre a execução da “missa conga”. Afinal de contas, existem muitos religiosos conservadores, que rejeitam, pelo menos em tese, as práticas afro-brasileiras, habitualmente estigmatizadas. Conversando sobre isso, mais tarde, com uma amiga, ela me apontou que esse tipo de manifestação cultural e religiosa sincrética é muito comum no Brasil, a exemplo das congadas, fortemente presentes na vida religiosa e cultural de cidades de Minas Gerais, Paraíba, São Paulo, Pernambuco, Paraná. Entretanto, não é frequente esse tipo de prática na cidade de Juiz de Fora.

De acordo com Albuquerque e Fraga Filho (2006), a adesão ao catolicismo por parte dos escravizados se deu por intermédio da experiência com as próprias religiões africanas, principalmente no que se refere ao culto aos santos e às santas. A popularidade de Santo Antônio, por exemplo, entre a população negra, escravizada ou liberta, no século XIX, devia-se ao fato de que o mesmo era conhecido pela sua capacidade de curar doenças, encontrar objetos perdidos e promover casamentos, assemelhando-se a concepções religiosas de povos

da África Central, que acreditavam na necessidade da busca de proteção e auxílio de um feiticeiro. Dessa maneira, práticas religiosas sincréticas foram ganhando terreno, no Brasil.

Iniciado no catolicismo na África ou no Brasil, o escravo africano ou crioulo dotou a religião dos portugueses de ingredientes de tradições religiosas africanas, especialmente música e dança. Era um catolicismo cheio de festas, de muita comida e bebida, de intimidades com santos, tal qual a relação dos africanos com seus orixás, voduns e outras divindades. As promessas de santos, pagas com missas, tinham função semelhante às oferendas que acompanhavam pedidos feitos aos deuses e outras entidades espirituais africanas. Para homenagear santos de sua devoção os negros organizavam grandes festas nas suas irmandades. Daí porque muitos escravos africanos se aproximaram do catolicismo sem que fossem forçados pelos senhores (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 106).

Apreende-se, com esse trecho, a marca festiva e alegre como contribuição africana ou afro-brasileira aos procedimentos católicos, o que remete à “missa conga” do Batuque e às congadas brasileiras. Desde cedo, as autoridades da igreja católica reconheceram a participação de escravizados por meio das irmandades católicas, que surgiram em fins do século XVII. Em tais irmandades, para além do espaço de reforço dos laços de solidariedade, elas propiciavam a recriação de tradições africanas, em um entrelaçamento entre o sagrado e o profano. Segundo Albuquerque e Fraga Filho (2006, p. 110), “Através destas festas, elementos da religiosidade africana se manifestavam no interior do catolicismo”.

3.3.6 Encerramento do “JF em Pacto Pela Paz” (20/12/2014)

Tratou-se da última apresentação do Batuque, do ano de 2014. Em todas as apresentações que foram do meu conhecimento, desde a outorga da Medalha Nelson Silva, eu me fiz presente. A Praça da Estação, local da apresentação, não estava muito cheia e, ao final do show, Zélia convidou as pessoas da plateia a se juntarem ao Batuque, avisando dos ensaios, dia da semana e horário, e solicitando aos que estavam presentes para que sempre prestigiassem as apresentações do grupo. Salvo engano, essa foi a única vez em que o convite para participar do grupo foi feito em uma apresentação pública.



Figura 12: Apresentação na Praça da Estação
Fonte: A autora (2014)

Este dia foi o encerramento dos eventos que a Prefeitura de Juiz de Fora realizou contra a violência, indo do dia 21 de novembro até dez de dezembro, Dia Internacional dos Direitos Humanos. Juntamente, a Marcha da Consciência Negra e o domingo cultural “Rosa Cabinda” foram inclusos como participantes desse particular rol de eventos. Durante esse período, houve outras apresentações e eventos com conteúdo culturais, sociais e educativos, envolvendo temas como a inclusão de idosos e deficientes físicos, palestras sobre violência doméstica e contra a homofobia, dentre outros. Possivelmente, o Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva representou, neste âmbito, a questão racial dentro de um contexto de conscientização em prol de grupos historicamente discriminados.

3.3.7 O trabalho de campo em 2015

O ritmo da agenda do Batuque desacelerou no primeiro semestre de 2015. O primeiro ensaio do ano ocorreu no dia 03 de março, sendo que a primeira apresentação foi somente no dia 23 de maio. Como se pode perceber, não houve comemorações no dia 13 de maio, data da abolição da escravatura, conforme posição do movimento negro de não comemorar a data, confirmando o fato de que é novembro e sua ligação simbólica com Zumbi e com o Quilombo dos Palmares, que norteiam o calendário comemorativo negro.

A estreia pública do Batuque, em 2015, foi no dia 23 de maio, na Festa das Etnias, que integra as comemorações do aniversário da cidade de Juiz de Fora, dia 31 de maio. Houve uma apresentação no Centro Cultural Bernardo Mascarenhas, contando com a presença das “etnias”: árabe, portuguesa, alemã, italiana e africana, por meio da apresentação de danças e músicas típicas de cada país. O Batuque foi o representante da cultura africana.



Figura 13: O Batuque na “Festa das Etnias”
Fonte: A autora (2015)

No dia 24 de julho, ocorreu um Encontro de Mulheres Negras, na Casa dos Conselhos, no qual um vereador discursou sobre um projeto de autoria sua, que instituiria o Dia Municipal da Mulher Negra, intitulado de Cirene Candanda⁹⁵. Cirene Candanda foi uma militante do Movimento Negro Unificado de Juiz de Fora, líder comunitária e enfermeira do bairro Ipiranga, já falecida. Nesse momento, os presentes lembraram a homenagem que a presidenta Dilma Rousseff havia prestado à Teresa de Benguela, uma líder quilombola, efetivada no ano passado. Nesse dia, houve várias mesas e palestras, tendo o dia encerrado com uma apresentação do Batuque.

Em um dia de ensaio, 04 de agosto, apareceram um rapaz e uma moça, provindos da área da Comunicação Social, com a intenção de fazer um curta metragem sobre o grupo e seus membros, tendo buscado apoio em um edital de fomento cultural da Funalfa. A partir desta data, eles tornaram-se assíduos nos ensaios e nas apresentações, creio que com o intuito

⁹⁵ A data conseguiu ser instituída em 2015.

de desenvolverem uma relação mais próxima ao grupo, antes do início das filmagens, que se dariam somente a partir de 2016. Sublinho que a perspectiva de um filme sobre o Batuque deu um gás ao grupo, provendo uma maior adesão e frequência aos ensaios e apresentações. Nas entrevistas que eu pude realizar, alguns integrantes externalizaram que era muito boa a nossa presença (das pessoas da Comunicação, minha e do meu marido, que, às vezes, gostava de comparecer aos ensaios, pois apreciava as músicas do Batuque), que isto “os colocava pra cima”.

No dia oito de setembro, novamente na Casa dos Conselhos, uma apresentação do Batuque fechou a sessão de ato da posse dos novos conselheiros municipais da pasta da Igualdade Racial. Dentre os membros eleitos para o biênio 2015-2017, figuravam Zélia (reeleita presidenta do conselho), dois representantes do Batuque (Imaculada e Magno), além do PC, marido de Zélia e militante da UNEGRO, dentre outros(as) negros(as) e brancos(as). A mesa aproveitou a ocasião para prestar uma homenagem a duas pessoas recém-falecidas, envolvidas na militância negra juizforana: Ivan Barbosa e Vera Lúcia Flauzino, esta última recorrente às apresentações públicas do Batuque, sempre registrando com sua câmera fotográfica as apresentações deles. O Batuque havia ensaiado três músicas, mas o mestre de cerimônias da prefeitura só permitiu que eles cantassem uma única música, sendo escolhida *Escravidão e Liberdade*.

Outras apresentações do Batuque no mês de setembro foram: dia 16, no Centro de Convivência do Idoso, o Pró-Idoso, e dia 26, no Centro de Educação do Menor (CEM). Na primeira, houve uma palestra sobre a África, na qual a palestrante propunha um “passeio virtual ao continente africano”, por meio de vídeos selecionados. Zélia aproveitou este momento para discursar que não era só a África que apresentava problemas (um dos vídeos era sobre a fome no continente), argumentando que, no Brasil, 52% do povo negro são exterminados sistematicamente. Após apresentar o Batuque como um grupo cultural de resistência da cultura afro-brasileira de Juiz de Fora, e apontar seus 51 anos de existência, o grupo cantou cinco músicas. Havia umas senhoras muito animadas na plateia, cantando e dançando. Inclusive, uma delas, cantava as letras junto com o grupo e, em determinado momento, gritou: “Salve, Nelson Silva!”. Na apresentação do CEM, em um evento de sambistas na qual se é realizada a entrega dos troféus José Carlos de Lery Guimarães, que eu só fui saber da existência da honraria neste dia, o Batuque apresentou seis músicas, entrecortadas por outras falas e apresentações. O Batuque ganhou um troféu José Carlos de Lery Guimarães.

No dia 14 de outubro, o Batuque abriu o V Encontro Internacional de Ecomuseus e Museus Comunitários, no Instituto de Ciências Humanas, da UFJF. Antes da apresentação do Batuque, o salão estava bem ornado com temáticas regionais e indígenas, com venda de produtos artesanais (doces, biscoitos, camisas, bolsas), tendo tido uma apresentação indígena inicial, com cantos, roda, chocalhos, cocares, entre outros elementos característicos. Talvez por apresentar uma “tendência”, que poderia ser genericamente descrita como “étnica”, ou, quem sabe, “alternativa”, o Batuque tenha sido convidado. Eles cantaram sete músicas, tendo sido muito aplaudidos, inclusive nos intervalos entre uma música e outra. E, embora eu já tivesse terminado o cronograma de campo que eu havia estipulado, no dia dez de novembro, assisti a apresentação do Batuque na Abertura da 4ª Jornada de Ciências Sociais, na qual eles foram ainda mais ovacionados. Creio ter sido essa a apresentação que repercutiu mais estrondosamente sobre eles.

As apresentações e os ensaios do grupo, conforme visto, foram perpassados pelas questões raciais, sendo essas imbricadas na existência e nos propósitos culturais e políticos do grupo Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva. Em todas as apresentações públicas do Batuque, seus integrantes apresentavam-se com “roupas africanas”, tocando instrumentos musicais africanos por excelência (os tambores), cantando músicas que davam voz ao (à) escravizado(a) ou aos negros e negras afrodescendentes, contando seus lamentos, desventuras, sofrimentos, suas festas, alegrias e suas formas de resistir. Em várias ocasiões, o grupo foi convidado para ilustrar um evento com temática racial, principalmente, os eventos paralelos ao calendário do movimento negro juizforano. De igual forma, impressos que porventura tenham sido distribuídos configuravam referência ao assunto da raça, principalmente. Após essas reflexões, passo, em seguida, a abordar mais detidamente a questão da raça negra na vida dos integrantes.

CAPÍTULO 4

RAÇA E OS INTEGRANTES DO BATUQUE

4 RAÇA E OS INTEGRANTES DO BATUQUE

Neste ponto em que intenciono trazer para análise aspectos referentes às vidas particulares dos membros do Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva, apreendidas por intermédio das entrevistas semi-estruturadas, bem como momentos da minha convivência com os mesmos, em que as relações raciais protagonizaram, necessito, em uma primeira instância, empreender uma discussão teórica e conceitual a respeito de raça e sobre o racismo, e como esses conceitos se configuraram e desenvolveram na sociedade brasileira. Tendo sido cientificamente superada a noção genética de raça, oriento-me pela noção de raça social (GUIMARÃES, 1995), deslocando o conceito das Ciências Biológicas para as Ciências Sociais. Portanto, “raça” é, aqui, compreendida e operada como um efeito do discurso, e, portanto, produto e produtora de uma ideologia, localizável no tempo e no espaço, ou seja, passível de contextualização histórica. As “cores” e as “raças” dos seres humanos são socialmente construídas, engendradas nas relações sociais, e não em fenômenos “naturais”.

Informo que, até aqui, tenho me referido aos integrantes do Batuque pelos seus nomes reais. Contudo, por questões éticas, nesta seção, valer-me-ei de nomes fictícios, pela razão de que os assuntos que serão tratados são da esfera da intimidade, carregando uma carga emotiva, por vezes, intensa. Pretendo, desta forma, preservar esses assuntos particulares, zelando por certo sigilo informativo, buscando preservar a privacidade de meus (minhas) entrevistados(as).

4.1 Raça, racismo e “relações raciais” no Brasil

O conceito de raça foi produzido no século XIX, a partir do pensamento acadêmico europeu, embora o termo “raça” já vinha sendo utilizado anteriormente. Durante certo tempo, a Biologia e a Antropologia física sustentaram a ideia de que a espécie humana poderia ser

dividida em subespécies, assim como no mundo animal, formando raças humanas. Tal era o pensamento científico do período, sendo que tais conceitos obtiveram o estatuto de pseudociência somente depois (GUIMARÃES, 2003). Essa noção de raça passou a ser reproduzida no pensamento social brasileiro, em fins do século XIX, tendo como porta-voz a elite branca e letrada, em geral. No Brasil, raça refere-se a uma categoria que se articula com o fenômeno do racismo brasileiro, devendo ser compreendida por meio da dinâmica das relações raciais. De acordo com Schucman (2010), raça foi uma ideologia necessária para justificar o processo de escravização dos povos africanos, o processo de colonização e a expansão do capitalismo. Mais tarde, no decurso da história, a ideia de pureza racial levou ao extermínio dos judeus, durante a Segunda Guerra Mundial, por intermédio de práticas racistas. O racismo não existiria sem essa ideia que divide os seres humanos em raças, ou em subespécies. Foi a ideia de raça que hierarquizou as sociedades humanas e fundamentou certo racismo doutrinário, que respaldou posturas políticas de consequências desastrosas, como genocídios e holocaustos. No pós-guerra, houve um esforço por parte da comunidade científica, biólogos, sociólogos e antropólogos, para sepultar a ideia de raça, desautorizando o seu uso como categoria científica, objetivando suplantá-la, dessa forma, o racismo. A partir dessa luta antirracista, o termo “raça”, no plano mundial, ficou desmoralizado, enquanto conceito científico. O programa antirracista visou denunciar, então, dois sistemas de racismo de Estado, a saber: o *Jim Crow*, que era a violenta política de segregação racial nos Estados Unidos; e o *apartheid*, na África do Sul. A lógica acionada foi a do discurso universalista, que negava expressamente a existência de diferenças intransponíveis entre seres humanos (GUIMARÃES, 2003). Dessa forma, racismo é uma construção ideológica, uma vez que não existem essências, sejam elas negras ou brancas, mas categorias que devem ser significadas e ressignificadas em relação aos contextos políticos, históricos e socioculturais específicos. Raça é, portanto, um conceito que necessita ser devidamente esmiuçado, bem como o racismo e as relações raciais.

Segundo Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2003), existem conceitos “analíticos”, isto é, categorias tiradas de um *corpus* teórico, e conceitos “nativos”, ou seja, categorias que compõem o próprio universo discursivo dos sujeitos que estão sendo analisados, mas que devem ser utilizados por quem está analisando. Conceitos, sejam eles teóricos ou não, só podem ser aplicados ou entendidos no seu contexto discursivo, e apenas fazem sentido quando situados em seu devido contexto histórico – em lugar, tempo, espaço e teorias. Guimarães (2003) destaca dois sentidos analíticos para raça: um reivindicado pela Biologia

genética, e outro pela Sociologia. Adicionalmente, tem-se raça como conceito nativo, ou conceito êmico.

A população mundial não pode ser dividida em raças, em termos genéticos. É impossível definir geneticamente raças humanas; a construção baseada em genótipo ou fenótipo é algo que não possui respaldo científico. A ciência biológica já descartou a possibilidade de falar em raça biológica, uma vez que a diferença genética entre povos é ínfima. Contudo, os corpos são socialmente significados, e se relacionam na arena social, onde se constroem identidades. Pinho (2008) corrobora a ideia de “raça” como uma categoria de análise sociológica, e, também, como conceito êmico (nativo). Paixão e Carvano (2008, p. 30) apontam que:

Os avanços do geneticismo, enquanto campo do conhecimento, vieram confirmando a inexistência de raças humanas desde sua dimensão biológica. Assim, da variabilidade física entre distintos indivíduos que formam a espécie humana, a partir da análise do DNA de cada qual, percebe-se que 95% são encontrados dentro de um mesmo grupo e apenas 5% são determinados intra-grupos (c.f. PENA *et al.*, 2000). Dessa maneira, levando-se em conta esse aporte, todas as teorias que correlacionariam formas físicas, atributos culturais e escalas hierárquicas entre os tipos humanos caem por terra.

Raças são, portanto, uma construção social, devendo ser estudadas dentro do escopo das Ciências Sociais. São efeitos do discurso, uma vez que as sociedades humanas constroem discursos sobre suas origens, e os transmitem pelas gerações. Dessa maneira, Guimarães (2003, p. 96) assim define raças: “São discursos sobre as origens de um grupo, que usam termos que remetem à transmissão de traços fisionômicos, qualidades morais, intelectuais, psicológicas, etc., pelo sangue (conceito fundamental para entender as raças e certas essências)”. Dessa maneira, tem-se o deslocamento da noção de raça biológica para a de raça social. Para Lima (2008), o conceito de raça biológica foi uma manipulação ideológica eurocêntrica, cujo objetivo final era a dominação, sendo, portanto, social e culturalmente construído sob diferentes argumentos. Contudo, a transição da categoria raça biológica para raça social não estabelece, *per se*, suficiente autonomia dos conceitos: torna-se necessário o aprofundamento de seus significados no contexto da produção científica e do imaginário social. Resumindo, afirmar que “raça” ou “cor” são construções sociais e culturais é insuficiente, devendo ser colocada, analiticamente, a questão sobre que espécie de construção é essa, ou seja, sobre a interação entre grupos na sociedade, e o sentido e importância dessas interações (HANCHARD, 1996). De acordo com Santos e Maio (2008, p. 95), a noção de “raça social”:

Refere-se a um conceito de raça influenciado sobremaneira pelas características socioeconômicas dos indivíduos, de modo que as percepções e os esquemas taxonômicos são, em larga medida, permeados pelas relações sociais, chegando a suplantar o peso de parâmetros biológicos/genéticos. Nesse sentido, a identidade racial resulta de uma confluência de fatores situacionais e interacionais, que incluem educação, renda, classe e social, linguagem, local de socialização, entre outros.

As “relações raciais” são um campo de pesquisa científica de inspiração estadunidense. É comum aos cientistas sociais tomarem de comparação o padrão das relações raciais nos Estados Unidos para entender a construção social das raças em outras sociedades, como o Brasil. Se, por um lado, é fato que o modelo estadunidense conhecido como *Jim Crow* exibiu um padrão de relações raciais abertamente violento, conflitivo e segregacionista, a comparação com tal modelo acaba por escamotear a existência de “raças” e de racismos em outros lugares⁹⁶. O modelo brasileiro, por sua vez, mostrava uma etiqueta de distanciamento social, pautado pela diferenciação de *status* e de possibilidades socioeconômicas, apesar da equidade jurídica e da indiferenciação formal, transformando o padrão de diferenciação racial brasileiro em um sistema ambíguo e complexo, baseado, principalmente, em diferenças fenotípicas, e cristalizado em vocabulário cromático (GUIMARÃES, 1995). Oracy Nogueira, em seu clássico texto de 1954, *Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem*, pontua que o preconceito racial, no Brasil, pode ser designado como um preconceito “de marca”, ao contrário da modalidade praticada nos Estados Unidos, que seria um preconceito “de origem”⁹⁷. A diferença entre os dois tipos de preconceito, e a dinâmica das situações raciais dominadas por um ou outro, são: o de primeiro tipo, diz respeito a um “preconceito de cor”, ou seja, o estigma refere-se à aparência – fisionomia, gestos, sotaque; e a do último, baseia-se na suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico e, por isso, sofre as

⁹⁶ No Brasil, o racismo, ao ser comparado com os Estados Unidos, foi/é considerado como “suave”. Isso fomentou, durante muito tempo, o ideal de uma democracia racial, mito fundador da nacionalidade brasileira. Alguns estudos da década de 1970 desmascararam a pretensa suavidade do racismo brasileiro, demonstrando as profundas desigualdades que separam os brancos de outros grupos raciais (GUIMARÃES, 1995). O pesquisador negro estadunidense Michael George Hanchard realizou uma pesquisa de campo, no Brasil, durante os anos 1988 e 1989, comparando as relações raciais entre Brasil e Estados Unidos, e argumentou que se superestima a diferença dos sistemas raciais nos dois países. Narrando um episódio, ocorrido na primeira semana de sua estada no Brasil, em que foi detido por um funcionário de um supermercado no Rio de Janeiro, que perguntava, levantando dúvidas, se ele havia realmente comprado as mercadorias das sacolas que carregava. Para este autor, as relações raciais presentes tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil passam por um padrão de opressão análogo, embora cada país tenha se configurado historicamente de forma diversa, apresentando características sociais e culturais peculiares (HANCHARD, 2001).

⁹⁷ Nem todos os pesquisadores de relações raciais concordam com a distinção clássica operada por Nogueira. Hanchard (1996), por exemplo, aponta que tanto as categorias de “cor”, mais popular no Brasil, quanto as de “raça”, com maior ressonância nos Estados Unidos, operam como formas de distinção fenotípica. O que, trocando em miúdos, quer dizer que, a motivação do preconceito e/ou da discriminação racial tem a ver com traços físicos – cor da pele, por exemplo – tanto no Brasil como nos Estados Unidos.

consequências do preconceito. No Brasil, um indivíduo portador de traços “caucasoides” é considerado um branco, ainda que possua ascendência negra (NOGUEIRA, 2007).

Os negros, no Brasil, não são definidos pela regra de “uma gota de sangue negro” (*one drop rule*),⁹⁸ vigente nos Estados Unidos. Igualmente, não há uma regra clara de descendência biológica para grupos raciais. As classificações seguem diferenças de aparência física, além do *status* em que se encontram inseridos os grupos. Mas “cor” só pode ser concebida como fenômeno natural por meio da suposição de que a aparência física, ou seja, os traços fenotípicos, são fatos objetivos, biológicos e neutros em referência aos valores que possam orientar a percepção. Dessa maneira, a “cor”, no Brasil, funcionaria como uma imagem figurada de “raça”, igualmente não espontânea e natural, e tal-qualmente uma construção arbitrária, obstaculizando a percepção do racismo brasileiro. Segundo Telles (2012), o termo “cor” é mais utilizado no Brasil, enquanto “raça” é mais comum nos Estados Unidos, sendo, entretanto, analiticamente semelhantes e derivados de ideologias raciais análogas⁹⁹. O termo “cor” expressaria, assim como o termo *race*, nos Estados Unidos, uma combinação de características físicas, como: cor da pele, tipo de cabelo, formato dos lábios e nariz.

Essa postura se fortalece com o argumento de que não há nada espontaneamente visível na cor da pele, no formato do nariz, na espessura dos lábios ou dos cabelos, ou mais facilmente discriminatório que nesses traços do que em outros, como o tamanho dos pés, a altura, a cor dos olhos ou a largura dos ombros. Tais traços só têm significado no interior de uma ideologia preexistente (para ser preciso: de uma ideologia que cria os fatos ao relacioná-los uns aos outros), e apenas por causa disso esses traços funcionam como critérios e marcas classificatórios (GUIMARÃES, 1995, p. 34).

⁹⁸ Como continuação à nota de rodapé imediatamente anterior, depreende-se que a *one drop rule*, sozinha, provavelmente não seja capaz de gerar o racismo no cotidiano. É difícil imaginar que, para que haja uma discriminação, no aqui e agora, seja solicitada a árvore genealógica da pessoa a quem a ofensa pretenda ser dirigida.

⁹⁹ Valer-me-ei do conceito de “raça”, por englobar, analiticamente, os conceitos de cor e de raça, conforme orienta Guimarães (2008a). Não utilizarei o conceito de “etnia”, que, por vezes, é usado, erroneamente, como termo sinônimo para raça, e, muitas vezes, como o termo “politicamente correto”, uma vez que etnia possui uma conotação de origem geográfica ou de transmissão da cultura de um lugar. Darei preferência ao termo “negro”, para significar o conjunto de pretos e pardos, conforme orienta o movimento negro, já que tal conceito (negro) é, progressivamente, mais usado na Academia, na mídia e no senso comum. Quando for necessário ressaltar a variação cromática, será preferida a categoria “pardo”, uma vez que a categoria “moreno” é por demais ambígua, conforme será demonstrado, e a “mulato” é por demais pejorativa: “mulato” é um diminutivo para o termo espanhol *mulo*, ou seja, a cria estéril de um cruzamento de égua com jumento, ou de um cavalo com jumenta, ou seja, resultado da cópula de um animal nobre com um animal tido como inferior, produzindo um resultado mestiço degenerado. Mantenho os demais termos somente quando for uma citação direta, por sua necessária literalidade, ou indireta, manutenção da ideia e termo originais, de algum autor que faz uso dos mesmos, mesmo em discordância conceitual.

O discurso classificatório, baseado em cores, trata-se de um discurso profundamente naturalizado¹⁰⁰, ou seja, totalmente nativo. De acordo com Guimarães (2003), cor não é um conceito analítico para classificar pessoas, conquanto, no Brasil, a categoria nativa predominante em termos de classificação social passou a ser “cor”, e não “raça”. Seguindo a crítica do autor, a classificação por cor é orientada pela ideia de raça, ou seja, por um discurso sobre essências transmitidas por sangue, que remontam a uma origem ancestral comum enquadrada em uma das “subespécies humanas”. Logo, cor seria não uma categoria objetiva, mas uma categoria racial, pois é a ideia de raça que orienta as classificações de “negro”, “mulato”, “pardo”, etc. Trata-se de um conceito não realista, no sentido ontológico, mas um conceito analítico nominalista, uma vez que a classificação em raças orienta e ordena o discurso sobre a vida social (GUIMARÃES, 2003). As distintas formas físicas, que são incorporadas dentro de um padrão de inter-relacionamentos entre os diferentes tipos humanos, e que são legitimadas por ideologias de eventual valorização ou desvalorização – socioeconômica, política e/ou estética –, formam a problemática das relações raciais (PAIXÃO; CARVANO, 2008). Os censos e pesquisas amostrais sobre a população brasileira constituem provas empíricas da existência de assimetrias raciais no Brasil. Também os indicadores existentes vêm, invariavelmente, apontando para as persistentes disparidades sociais entre brancos e negros – pretos e pardos, embora os pretos possam ser mais duramente prejudicados – no Brasil, confirmando a realidade da maior presença de pessoas brancas nas situações de maior prestígio social (como melhores empregos, universidades e representação midiática) e a maior presença de negros nas situações de vida mais precárias, instáveis e violentas (PAIXÃO; CARVANO, 2008).

Sodré (1983) argumenta que as identidades estão imbricadas na semelhança a si próprio, na identificação e diferenciação com o outro, constituindo-se no foco central das relações sociais. As identidades são continuamente construídas, partindo de repertórios culturais e históricos, e de relações que se configuram na vivência em sociedade, tratando-se de um complexo relacional que liga o sujeito a um quadro contínuo de referência, constituído pela intersecção de história individual com o grupo social. No caso dos negros brasileiros, Sodré (1983) explicita que as identidades são concebidas como construções múltiplas, complexas, social e historicamente construídas, e reconstruídas, em dispositivos de matrizes

¹⁰⁰ De acordo com Guimarães (1995, p. 31), “Em geral, ‘natural’ significa uma ordem a-histórica ou transhistórica, destituída de interesses particulares e contingentes, representando apenas os atributos da espécie humana ou das divindades que a criaram. Essa ordem natural presumida pode, contudo, assentar em bases tão diversas quanto a teologia (origem divina), a ciência (endodeterminismo), ou a civilização (a necessidade histórica justificando a subordinação de uma sociedade por outra)”. Há uma implicação ideológica de ‘natureza’ sobre fenômenos sociais, que resvala, inclusive, para o discurso compartilhado pelo senso comum.

africanas, ou seja, a partir do momento do sequestro dos ancestrais africanos para o Brasil. As relações sociais brasileiras possuem, portanto, suas marcas processadas ao longo dos séculos de exploração do escravismo, tendo um caráter demarcado nos conceitos de afrodescendência, imbricados na trajetória histórica dessa população em relação com outros grupos.

Embora negros e brancos só existam em relação ao outro, tal relação não é simétrica. O racismo confere aos brancos a ideia de representantes de uma humanidade desracializada, cujos valores são supostamente neutros e transparentes. Os negros, ao contrário, são sempre percebidos e significados como portadores da “raça”, ou seja, tanto raça quanto cor pautam a sua vivência cotidiana. Dessa forma, esse processo relacional marca as desigualdades materiais e simbólicas da população negra, em contrapartida aos privilégios gozados pela população branca (BENTO; CARONE, 2002). Hanchard (2001, p. 30) destaca que as relações raciais estão imbricadas em relações de poder:

O termo *raça*, tal como é usado neste estudo, refere-se ao emprego de diferenças fenotípicas como símbolos de distinções sociais. Os significados e as categorias raciais são construídos em termos sociais, e não biológicos. Esses símbolos, significados e práticas materiais distinguem sujeitos dominantes e subordinados, de acordo com suas categorizações raciais. A raça, sob esse aspecto, é não apenas um marcador da diferença fenotípica, mas também do status, da classe e do poder político. Nesse sentido, as relações raciais são também relações de poder. Ser negro na sociedade brasileira, por exemplo, geralmente significa ter um padrão de vida inferior e menos acesso a serviços de qualidade nas áreas de saúde e educação do que os brancos, mas significa também criminalidade, licenciosidade e outros atributos negativos, considerados inerentes às pessoas de ascendência africana.

Para Cashmore (2000), há um racismo institucional no qual a discriminação opera anonimamente, nas organizações, profissões ou, mesmo, em sociedades inteiras, seja de forma aberta ou subliminar, envolvendo uma série de questões, tais como: tal forma de racismo destrói a motivação, fomentando a formação de jovens ocupacionalmente obsoletos, que seriam empurrados à condição de subclasse; é camuflado, uma vez que as causas específicas não são detectáveis, embora seus efeitos e resultados sejam visíveis; há um caráter durável, pois sua força está em manter as formas racistas que afetam as instituições por muito tempo, após as pessoas racistas desaparecerem; dentre outras. Cashmore (2000) também toca na questão do “racismo invertido”. É importante trazer este conceito, uma vez que, não raro, grupos minoritários são acusados de estarem oprimindo classes social e economicamente privilegiadas, ao reagirem à experiência discriminatória. Apesar da aparente obviedade de

“má-fé” desse apontamento, durante muitos períodos da história brasileira, o movimento negro foi acusado de praticar racismo contra os brancos:

A reação negra ao racismo branco assume várias formas; aceitar as categorias raciais e articulá-las de modo a imitar o racismo branco é apenas uma delas. Chamar isso de racismo invertido não parece servir às aspirações analíticas. O termo sugere erroneamente que o racismo, nos dias atuais, pode ser estudado por meio da avaliação de crenças, sem a cuidadosa consideração das experiências históricas amplamente diferentes dos grupos envolvidos (CASHMORE, 2000, p. 475).

Há um racismo tipicamente brasileiro. De acordo com Guimarães (1995), a nacionalidade brasileira foi formada, ou “imaginada”, dentro de um projeto de elites, não como resultado de lutas populares. A noção de construção de uma nacionalidade brasileira sobrepujou discursos possíveis sobre origens étnicas e/ou raciais. O racismo colonial que pregava a superioridade e a pureza do sangue europeu foi substituído, após a independência, pela noção de uma nação mestiça, cuja cidadania dependia somente do lugar de nascença, não de ancestralidade. Em uma primeira fase de constituição da nação brasileira, o discurso do antirracismo configurou-se como uma das ideologias fundadoras dessa nação. Mesmo assim, pretos e indígenas foram assimilados muito mais como candidatos à miscigenação do que como cidadãos plenos do país, tendo sido relegados a uma “subclasse” marcada pela subalternidade. De tal modo, o Brasil possui a pretensão de um antirracismo institucional, que pode ser depreendido por meio da crença de que, de fato, vive-se em uma democracia racial.

Qualquer estudo sobre o racismo no Brasil deve começar por notar que o racismo no Brasil é um tabu. De fato, os brasileiros se imaginam numa democracia racial. Essa é uma fonte de orgulho nacional, e serve, no nosso confronto/comparação com outras nações, como prova incontestável de nosso *status* de povo civilizado (GUIMARÃES, 1995, p. 26).

O Brasil possui um legado de quase quatro séculos de ordem escravista que sustentou um sistema de hierarquização social, fundamental para a compreensão de como se assentam as gradações de prestígios formadas por classe social, ocupação, renda, origem familiar, cor e educação formal, amplamente fundamentada em dicotomias, que se reforçam, mutuamente, tanto simbólico quanto materialmente, como elite/povo, brancos/negros. Ou seja, no país, assumiu-se uma lógica justificadora de desigualdades sociais e econômicas. E, para entender as relações raciais no país, “branco” é originalmente, aqui, o mestiço de pele mais clara, que exhibe símbolos dominantes da europeidade, como, por exemplo, de formação cristã e/ou domínio das letras. O significado do termo “negro” cristalizou o não-europeu, sendo que um

“preto legítimo”, seria um homem desprovido desses símbolos brancos dominantes, fazendo com que aqueles com pele mais escura sofram a discriminação e o preconceito outrora reservado ao africano. É interessante destacar que a palavra “africano” foi o primeiro termo utilizado para designar o outro racial, o diferente absoluto. Os de pele mais clara, ou de maior “brancura cultural”, podiam, e podem, usufruir de alguns dos privilégios reservados aos brancos, levando à equação de que branco é sempre melhor e, conseqüentemente, preto é pior. O que se torna contraditório é que não há discriminações de ordem racial institucionalizada formalmente, fazendo com esse tipo de racismo brasileiro se reproduza pela conjugação de uma cidadania universalizada, garantida por direitos formais, mas, também, ignorada e estruturalmente limitada pela pobreza e pela violência policial cotidiana. O Brasil possui uma Constituição e legislação progressistas e igualitárias, porém inoperantes. Na prática, há um fosso que separa brancos de não brancos no país, no que tange a diferenças de renda, de educação, de emprego, de habitação, entre outros fatores sociais, fazendo o racismo se perpetuar. A lógica universalista, depreendida da negação de raças humanas, sempre foi conveniente aos brasileiros brancos, uma vez que obscurecia o tipo de racismo assimilacionista praticado historicamente no país. A linguagem de classe e de cor, no Brasil, sempre foi utilizada de modo racializado, pois tanto a tonalidade da pele quanto outras formas de classificar a cor “naturalizaram” as desigualdades que poderiam, de alguma maneira, comprometer a crença, difundida no Brasil e no exterior, da suposta democracia racial, que, academicamente, foi reafirmada pela pesquisa especializada brasileira, durante um bom período de tempo, por intermédio da ênfase no caráter relativamente harmônico do padrão racial brasileiro.

Assim é o racismo brasileiro. Sem cara, travestido em roupas ilustradas, universalista, tratando-se a si mesmo como anti-racismo e negando como antinacional a presença integral do afro-brasileiro ou do índio-brasileiro. Para esse racismo, o racista é aquele que separa, não o que nega a humanidade de outrem; desse modo, racismo, para ele, é o racismo do vizinho (o racismo americano) (GUIMARÃES, 1995, p. 42).

Todavia, os estudos brasileiros de relações raciais demonstram um racismo difundido no cotidiano. Tal racismo é atualizado, perpetuado e legitimado pela ideia de raça, uma vez que a ideia de raça e de cor estão atreladas ao imaginário social nacional, produzindo discursos racistas, por intermédio de uma mesma ideia de raça produzida pela ciência do século XIX e XX (SCHUCMAN, 2010). As vivências das pessoas negras foram e são mediadas pelas condições sociais concretas que inseriram e mantiveram a maioria dessa

população entre pobres, miseráveis, subempregados, desempregados, analfabetos e despossuídos (LIMA, 2008). Atualmente, ser negro para os sujeitos negros, ou para os movimentos sociais, para além das discussões acadêmicas que orbitam nas categorias sociológicas e antropológicas, possui múltiplas conceituações e modos de identificação. Tais sujeitos podem reivindicar a identidade negra tanto pelo viés de uma valorização da afro-descendência, quanto por uma produção cultural de etnicidade, ligada à ideia de diáspora africana, como reconhecimento positivo da população negra¹⁰¹.

Isso posto, cabe recapitular que, enquanto que biológica e geneticamente não há raças, e que isso é um fato comprovado por estudos científicos, fica patente que, em um plano concreto, tudo leva a indicar que não há muita importância da genética na definição de identidades individuais e coletivas. Ou seja, a tomada de consciência quanto à herança biológica não parece ser suficiente para alterar práticas sociais e comportamentos individuais. Há, igualmente, uma importância na afirmação racial, no que tange à reclamação da implementação de políticas públicas voltadas para o combate do racismo e ao desenvolvimento de programas que visam a justiça social. Mas, como as pessoas se classificam e são classificadas em termos raciais, ou por cor, no Brasil, uma vez que, conforme visto, não se possui normas tão definidas como aquelas dos Estados Unidos, além do histórico de afirmação de relações harmônicas e do discurso em torno da “mistura racial”?

Os estudos brasileiros sobre as relações raciais mostram que, mesmo com a diversidade da classificação racial brasileira, as desigualdades entre os cinco grupos de cor oficiais do IBGE – pretos, brancos, pardos, amarelos e indígenas – podem ser agrupadas em dois únicos grupos: brancos e “não brancos”. Isso significa que, apesar das diferentes formas cromáticas com as quais os brasileiros se auto identificam, os acessos às oportunidades sociais obedecem a uma ordem hierárquica bipolar. Essa tese refuta os estudos qualitativos, realizados por antropólogos, indicando uma gradação, que vai do mais escuro ao mais claro, nas descrições sociais, sendo que, nessa tese, prevaleceria o conceito de cor, e não a discriminação racial (SCHUCMAN, 2010). Santos e Maio (2008) pontuam que existe um “cálculo racial brasileiro”, baseado em fatores como indeterminação, subjetividade e dependência contextual de sua aplicação. É necessário pontuar que, igualmente, há variações regionais, no que tange à classificação racial e às relações raciais¹⁰². De acordo com Telles

¹⁰¹ Os movimentos pan-africanistas (ou diaspóricos) objetivam a transformação da antiga raça biológica em “raça histórica”, sendo o racismo definido pela hierarquização das raças e sua eventual opressão, ou seja, não mais em termo da afirmação de diferenças físicas ou culturais entre as raças. O ideal político pauta-se na representação e reconhecimento multirracial e multicultural (GUIMARÃES, 2008b).

¹⁰² Os conceitos de branco e de negro podem variar entre o sul e o nordeste brasileiros, por exemplo.

(2002), os censos brasileiros, as pesquisas nacionais anuais por amostra de domicílio e outras duas pesquisas comportamentais (uma de 1976 e uma de 1995) fornecem uma valiosa base para a compreensão da forma e da natureza das relações raciais em segmentos populacionais brasileiros.

Alguns estudiosos defendem que, no uso do senso comum para autotransclassificação racial, os brasileiros possuem uma grande quantidade de termos que definem raças e cores. Contudo, como aponta Telles (2012), somente alguns desses termos são usados com maior frequência, e a um ritmo decrescente a cada censo. Houve uma pesquisa nacional, em 1976, bastante citada, feita com perguntas abertas, na qual foram identificados o uso de mais de cem termos. Alguns desses termos, como: roxo, chocolate, cor-de-Pelé, foram utilizados apenas por uma ou duas pessoas, o que correspondeu a somente 0,3% da população. Isso denota que a utilização de eufemismos cromáticos diversificados não é tão corriqueira como se quer supor. Ainda, 95% dos entrevistados, nessa ocasião, valeram-se de apenas seis termos, a saber: branco, moreno (com a variação “moreno claro”), pardo, preto, negro e claro. Outra pesquisa nacional, de 1995, realizada pelo DataFolha¹⁰³, apresentou resultados semelhantes. É interessante ressaltar que a categoria não-oficial, e ambígua, “moreno” foi muito utilizada, tendo sido, inclusive, um termo preferido ao pardo. Nessa ocasião, 32% da população pesquisada se auto identificou como moreno. O primeiro lugar para a autotransclassificação, em ambas as pesquisas, é a categoria “branco”. Entretanto, moreno pode significar coisas distintas, como: “(1) pessoas de pele clara e cabelo escuro; (2) pessoas de mistura racial ou parentesco que geralmente têm cabelo castanho; e (3) pessoas negras” (TELLES, 2012, p. 68). Nessa mesma pesquisa, negro, que, assim como “moreno”, não é uma categoria oficial, foi utilizado por 3% dos brasileiros, e 54% utilizou os três termos oficiais (branco, preto e pardo).

No quesito das classificações raciais, o movimento negro, há muito, utiliza um terceiro sistema de classificação, que é bipolar: somente são aceitos os dois termos negro e branco. O termo “negro” não é um termo oficial e engloba as categorias preto e pardo do sistema censo. Paixão e Carvano (2008, p. 49-50) destrincham cinco motivos pelos quais a

¹⁰³ Esta extensa e famosa pesquisa apresentou várias revelações acerca da questão racial brasileira. Dentre elas, vale destacar que: “1) apesar de 89% dos brasileiros dizerem haver preconceito de cor contra negros no Brasil, 2) só 10% admitem ter um pouco ou muito preconceito, mas, 3) de forma indireta, 87% revelam algum preconceito, ao pronunciar ou concordar com enunciados preconceituosos, ou ao admitir comportamentos de conteúdo racista em relação a negros (RODRIGUES, 1995, p. 11). Ou seja, embora o brasileiro seja hábil em reconhecer o preconceito no outro, bem pouco o faz em relação a si próprio, e/ou não compreende muito bem o que seja racismo, podendo haver hipocrisia, também.

junção desses dois termos dentro da categoria “negro” tem sido utilizada, também, em diversos estudos que versam sobre as assimetrias raciais:

i) no fato das condições sociais de ambos os grupos serem na maioria das vezes semelhantes entre si, ou razoavelmente mais próximas entre si do que os indicadores sociais apresentados pelas pessoas brancas (c.f. VALLE SILVA, 1980); ii) pelo fato de que, quando dos estudos das desigualdades raciais, ser necessário levar em conta não apenas os efeitos das formas de auto-classificação de cada indivíduo, mas, também, das possíveis formas de inserção de cada um no interior da sociedade circundante. Assim, tendo em vista o que foi recém exposto sobre a proximidade dos indicadores socioeconômicos de pretos e pardos, isso sugere que os últimos acabam enfrentando o peso de sistemas hetero-classificatório que identifica aqueles traços como iguais passíveis de discriminação negativa, tal qual os pretos. Assim as dinâmicas de interações sócio-raciais existentes reduz em muitos casos os auto-declarados pretos e pardos a uma realidade comum, independente das tantas formas de auto-percepção naquele quesito; iii) mais uma vez insistimos que essa questão não deve ser entendida desde sua fundamentação biológica, mas, sim, social. Isto é, independentemente das efetivas origens de uma pessoa de cor ou raça autodeclarada parda, o fato é que seus correspondentes indicadores sociais apresentados sugerem que as mesmas estão imersas no interior de uma sociedade que não valoriza suas marcas raciais, conquanto atenuadas em termos de seus traços africanos típicos (PAIXÃO; CARVANO, 2007) e; iv) na realidade de que, ainda que no plano subjetivo as pessoas pardas, ou mesmo pretas, não se identifiquem enquanto negras, no plano político, o uso da terminologia *negra* se justifica no interior da busca de construção de uma identidade social comum (DEPARTAMENTO..., 1999); v) muitas vezes a necessidade de agregação de pretos e pardos em um grupo comum decorre da baixa densidade amostral daquele primeiro grupo exigindo essa agregação por finalidades estatísticas.

Telles (2012) pontua que, embora o termo “negro” tenha sido extremamente ofensivo no passado¹⁰⁴, atualmente foi resgatado como um símbolo de identificação e orgulho étnico, buscando diminuir a ambiguidade e desestigmatizar a negritude, numa franca tentativa de fomento a uma identidade coletiva negra, na qual os brasileiros não brancos podem se organizar em torno dela, contra as discriminações e a exclusão, além de buscarem o fortalecimento e a implementação de políticas públicas antirracistas, desambiguando a noção de para que público elas se destinariam. O movimento negro, também, em outros países, vem fazendo reivindicações nesse sentido, no que tange às identidades e à ideia de negritude. Guimarães (2003) argumenta que o afrocentrismo americano, o panafricanismo e o islamismo de Faraken são movimentos que reivindicam, politicamente, uma origem comum e um destino político comum enquanto povos. O discurso da diáspora aparece em um contexto histórico específico, como parte da política de valorização racial.

¹⁰⁴ No Brasil colônia, os portugueses já utilizavam o termo “negro” para se referirem tanto aos de pele mais escura quanto aos escravizados. Os índios, por exemplos, eram chamados de “negros da terra”, em contraste com os negros da África. A terminologia das cores modificou seu significado social com o tempo (GUIMARÃES, 2008b).

Não obstante, alguns acadêmicos brasileiros enfureceram-se com a categoria negro, e com a possibilidade de ela ser institucionalizada, pois isso estabeleceria um critério de pertencimento a uma categoria racial que violava noções êmicas (ou nativas) sobre ser negro. Segundo Santos e Maio (2008), importantes antropólogos, como Roberto DaMatta e Peter Fry, dentre autores de outras áreas, posicionaram-se de forma contrária a uma tentativa de “construção de segmentações” no plano das relações raciais, que seria algo alheio à sociedade brasileira, na opinião desses autores, e que se basearia, em última instância, na importação de modelos de ação social e política, oriundos de outros contextos e países, como os Estados Unidos. Em outra ponta, Paixão e Carvano (2008) apontam os discursos antirracistas dos movimentos sociais, que resgatam o termo “raça” para a recriação de uma perspectiva de pensamento racializada, visando justamente à promoção do seu contrário: o combate ao racismo e às suas consequências deletérias. Ou seja, os autores argumentam que, não necessariamente, uma forma de pensamento racializada precisa ser necessariamente racista. Afinal de contas, o racialismo antirracista reconhece que a realidade das raças é, antes de tudo, social, política e cultural. É por isso que, nas discussões recentes sobre as cotas raciais, apareceram vozes da intelectualidade afirmando a criação de “segregações perigosas”, no momento em que se “racializa” a sociedade brasileira, e que isso incitaria ódios raciais. O movimento negro, por sua vez, aponta que, primeiro, a sociedade brasileira é racializada, e, segundo, só se poderá lutar por políticas públicas e correções de desigualdades históricas por meio da autoidentificação política em relação ao termo “negro”. Além do mais,

Supor que o mero abandono do termo raça por parte dos que sofrem o drama do racismo poderá ser uma causa eficiente para superação do problema padece de uma lacuna fundamental: esquecer que a persistência do termo é fruto, primeiro, das estratégias de contingentes beneficiados com o atual quadro de assimetrias (ainda que seja notório que nem todos os indivíduos que possuem aquelas formas físicas concordem ou adotem semelhante postura) sendo seu interesse que esse quadro perdure indefinidamente. Assim, a linha racialista anti-racista regasta um termo originalmente utilizado pelos colonizadores portugueses, raça, e o recria no sentido mesmo da busca da superação da própria terminologia que somente poderá deixar de existir quando do estabelecimento de uma efetiva igualação das condições de vida dos distintos contingentes no interior das sociedades onde o problema ocorre (PAIXÃO; CARVANO, 2008, p. 32).

Em resumo, a crítica a respeito da adoção da bipolaridade racial e da política de cotas – entre outras políticas públicas de justiça social, que objetivam a equidade entre grupos tão distintos, almejando reverter o destino social do grupo de pessoas que sofrem mais profundamente as consequências do preconceito, esse que opera nas instituições sociais brasileiras –, o argumento se foca no receio da importação de modelos separatistas

estrangeiros, que incitariam o ódio racial, em um país multicultural, onde, segundo os críticos, não caberia uma definição rígida em relação à classificação racial/de cor. Na pior das hipóteses, acusam militantes de encampar uma luta por privilégios. Em outros momentos da história brasileira, o movimento negro foi igualmente acusado de praticar racismo contra brancos e de fomentar o ódio racial. Cabe retomar as definições de uma prática de racismo institucionalizado e das estruturas originadas em uma trajetória histórica que gerou desigualdades em inúmeros acessos, como: educação formal, empregabilidade, condições de moradia e saúde; e isso para que esse debate não fique rasteiro. Embora o discurso da democracia racial seja explícito ou velado, tenha sido derrubado por sistemáticos, extensos e constantes dados de pesquisa, esse quinhão de realidade brasileira teima em ser encoberto ou negado.

Embora a população negra tenha sido contemplada, nos últimos anos, com importantes vitórias no campo social e econômico, ainda não foi solucionado o problema de desigualdade racial, da garantia dos direitos civis, e a situação do negro brasileiro não mudou de forma drástica. Carvalho (2008) aponta que os direitos civis, no Brasil, são muito deficitários, sobretudo no que se refere à segurança individual, à integridade física e ao acesso à justiça. Com uma população predominantemente urbana (81%), e com os problemas decorrentes da urbanização (desemprego, trabalho informal e tráfico de drogas), o Brasil está circunscrito em um campo fértil para a proliferação da violência, principalmente na forma de homicídios dolosos. O Brasil possui índices de violência análogos aos de países em guerra civil, trazendo a constante sensação de insegurança à população, frequentemente acometida por roubos, assaltos, balas perdidas, sequestros, massacres e assassinatos. O problema é agravado pela inadequação de seus órgãos de segurança pública. A polícia militar brasileira foi posta sob o comando de oficiais do Exército, durante a ditadura militar, completando um processo de militarização de treinamento. Mesmo que, com a Constituição de 1988, o Exército tenha sido retirado do seu controle direto, transferindo para os governos dos estados, a polícia militar manteve suas características militares, ou seja, ela continua sendo treinada dentro do espírito militar e com métodos militares, demonstrando inadequação para garantir a proteção dos brasileiros. A polícia militar é preparada conforme a lógica de guerra, ou seja, para combater e destruir inimigos. Denúncias de prática de tortura perpetradas pela polícia civil e militar abundam, além das denúncias por extorsão, corrupção, abuso de autoridade, entre outros crimes. Juntamente com a violência estrutural, encontram-se linchamentos, esquadrões da morte e assassinatos promovidos por policiais, dentre os quais o massacre de crianças de rua. As vítimas costumam ser negros, e, apesar de não morrerem

diretamente por causa de sua “raça”, é a cor dessas vítimas que faz com que os segmentos de classe média e alta, em sua maioria, brancos, ignorem e se distanciem desses rotulados “marginais” e “favelados” (FRENCH, 2002).

A abordagem por motivação racial é comum na polícia brasileira. Os negros são desproporcionalmente interceptados e interrogados pela polícia em *blitzes* nos maiores centros urbanos. Em uma dessas *blitzes* no Rio de Janeiro, quando cerca de 200 carros passaram durante o período de 15 minutos, observei que quase todos os cerca de 20 motoristas negros que por ali passaram foram parados, enquanto nenhum motorista branco foi interceptado. Em uma pesquisa do ano 2000, do estado do Rio de Janeiro, 95% da população concordou que os negros eram mais frequentemente interceptados nessas *blitzes*. Um observador das ações da polícia alega que, historicamente, a instituição tratou os negros como “suspeitos natos”. Ele descreve o modo como os treinamentos de policiais em São Paulo ensinam os cadetes que a polícia não para negros por causa de sua raça, mas porque eles agem de forma suspeita. Um caso comumente utilizado no treinamento na academia policial se refere a uma dada situação como “quatro crioulos em um carro” (TELLES, 2012, p. 137-138).

Negros estão entre as principais vítimas da pobreza e da violação dos direitos humanos. A justiça é inacessível aos mais pobres, uma vez que o seu custo é demasiado alto. No ano de 2015, o legislativo brasileiro criou uma Comissão Parlamentar de Inquérito, para investigar casos de violência contra jovens negros e pobres, no Brasil, concluindo que essa parcela da população vem sendo vítima de um “genocídio simbólico”. Números do Sistema de Informação de Mortalidade do Ministério da Saúde (SIM/DataSUS) apontam que, entre 2008 e 2011, houve 206 mil homicídios no país. Tomando os dados de 2011, verifica-se que 53,3% dos mortos eram jovens, 71,44% eram negros e 93,03%, das vítimas, eram homens. No Brasil, a chance de um adolescente negro ser vítima de homicídio é da ordem de 3,7 vezes maior que a de um adolescente branco. Em 2002, o índice de vitimização da população negra alcançou 73 pontos, ou seja, morreram proporcionalmente 73% mais negros do que brancos. Em 2012, esse índice subiu para 146,5, fazendo com que a vitimização negra no período, de 2002 a 2012, mais que duplicar¹⁰⁵ (SOUZA, 2015). No “Mapa da Violência 2015: Homicídios de Mulheres no Brasil” ficou demonstrado que, no período de 2003 a 2013, enquanto a violência contra a mulher branca apresentava um recuo de 9,8%, o total de assassinato de mulheres negras aumentou 54,2% (WAISELFISZ, 2015). Em 2013, morreram assassinadas 66,7% mais meninas e mulheres negras do que brancas. De acordo com

¹⁰⁵ SOUZA, Murilo. CPI conclui que há “genocídio simbólico” contra jovens negros no País, jul. 2015. Reportagem. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/492785-CPI-CONCLUI-QUE-HA-%E2%80%9CGENOCIDIO-SIMBOLICO%E2%80%9D-CONTRA-JOVENS-NEGROS-NO-PAIS.html>>. Acesso em: 07 nov. 2015.

Albuquerque e Fraga Filho (2006), no Brasil, as prisões estão abarrotadas de negros, em proporção muito maior do que eles são na população do país.

Os dados que acima apresentamos são oficiais e autoexplicativos. Para qualquer indicador social considerado (educação, saúde, moradia, lazer), os negros (pretos + pardos) se encontram em situação desfavorável em relação à população branca brasileira. Esses indicadores deixam evidente que no Brasil o racismo não se resume a episódios individuais de discriminação. O racismo está amplamente disseminado, tem raízes históricas profundas e por isso representa um significativo obstáculo para que os negros possam progredir na vida, além de aumentar o risco de morte prematura. (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 302).

Todos esses dados apresentados demonstram os gravíssimos problemas que a política brasileira necessita enfrentar, uma vez que o legado histórico para a população negra produziu condições perniciosas que necessitam de estratégias públicas para saná-las. O irônico é que o mesmo país capaz de produzir os dados que apontam para o problema, criar órgãos e projetar políticas públicas, é o mesmo que, por meio de seu braço armado e de outras instituições, é, também, a causa do problema.

4.1.1 O percurso intelectual do conceito de “raça”

Raça e racismo são produtos da modernidade: a ciência moderna esculpiu a ideia de natureza imanente, da qual provém um determinado caráter, uma determinada psicologia, moral e capacidade intelectual. Contudo, a palavra “raça” é anterior a essa ideia moderna, sendo, até então, compreendida pela chave teológica que justificou, ubiquamente, o escravismo. É de conhecimento geral o mito de que os negros são descendentes de uma tribo amaldiçoada de Canaã, a tribo de Cã. Partindo desse princípio, escravistas acreditavam que possuíam uma missão civilizatória redimidora dos perdidos filhos de Cã, apurando-os por intermédio do cristianismo e da ética do trabalho (GUIMARÃES, 2003). De acordo com Guimarães (2008b), o primeiro registro conhecido da palavra “raça”, de forma a designar a divisão dos seres humanos em espécies, aparece num artigo publicado em Paris, em 1684, assinado por François Bernier. Todavia, as teorias raciais surgem apenas no século XIX, deslocando as classificações de cor, já utilizadas, na relação entre povos, criando nomes pretensamente científicos, como caucasianos, mongoloides, para amarelos, negroides, dentre outros.

O discurso científico, no Brasil, ganhou corpo por meio da difusão do cientificismo na Europa, em fins do século XIX. Neste continente, no mesmo período, ao final do século XIX, as explicações sobre o mundo social baseadas em raça ou clima já haviam sido suplantadas pelas explicações baseadas no social e na cultura (GUIMARÃES, 2003). Os intelectuais brasileiros principiaram a almejar a compreensão e o debate acerca da possibilidade de formação da cultura brasileira e da identidade nacional. Inexoravelmente, tais reflexões acabaram por se unir à questão da raça, uma vez que, em solo nacional, procurar uma resposta ao que é “ser brasileiro”, ou seja, o tema da “identidade”, que referendaria brasileiros, sempre remeteu às particularidades locais (SCHARWCZ, 1999). A problemática racial foi colocada pelos precursores das Ciências Sociais brasileiras por um viés claramente racista, em fins do século XIX e início do século XX. Além de se preocuparem com o fazer teórico, havia uma profunda e persistente questão de ordem prática, que era elaborar um projeto para uma nação e um povo. Segundo Ortiz (2012), nesse contexto, encontrava-se o intelectual brasileiro instigado ante a explicação do suposto “atraso” brasileiro, combinada à expectativa de construir um povo e uma nação, no presente, visando o futuro.

O século XIX testemunhou a validação da dominação racial em sua ciência, propondo que caucasoides eram superiores a outras raças, e criando, assim, uma hierarquia de tipos biológicos. Cabe ressaltar que o racismo científico foi utilizado para legitimar a hegemonia do mundo ocidental, por meio da explicação de que a “superioridade” da Europa era decorrente de leis naturais, fornecendo, dessa forma, um salvo-conduto para a dominação de um povo sobre o outro. No Brasil, o estudo sobre raça só se deu em fins desse século, época concomitante com a abolição da escravatura. Quando as teorias racistas aportaram no Brasil, já haviam sido desacreditadas na Europa, *locus* onde foram gestadas. Tais estudos tiveram início nas Ciências Biológicas e criminais, mais especificamente no campo da eugenia, que buscava a compreensão da hereditariedade como técnica para melhorar a procriação. Nesse âmbito, o negro era considerado como raça inferior, e o mestiço, como degenerado. Somando ao clima tropical, que também era causa do enfraquecimento biológico e mental dos indivíduos, a população brasileira era tida como um exemplo de população biologicamente degenerada (TELLES, 2012). No alvorecer do século XIX, guiando-se pelos parâmetros epistemológicos das Ciências Naturais, nascentes de sua época, Georges Cuvier categorizou e classificou grupos étnicos humanos (SCHWARCZ, 1993). Posteriormente, o conde Joseph-Arthur Gobineau, autor clássico da literatura mundial racista, em sua obra *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, publicada entre 1853 e 1855, procurou demonstrar a existência de raças superiores e inferiores, e que os acontecimentos humanos eram sempre os

produtos das lutas entre elas. Em 1869, Gobineau desembarcou no Brasil, a título de exercer a função de diplomata do governo francês, aqui permanecendo por 15 meses. Por meio dessa experiência, Gobineau “constatou” o que já havia escrito: que a civilização brasileira estava condenada à degeneração e à decadência moral e física, por causa da miscigenação racial. A obra de outros teóricos racialistas europeus, como Louis Agassiz e Gustave Le Bon, tomou igualmente como exemplo negativo a miscigenação que ocorria no Brasil, para constituírem suas teorias raciais (MASIERO, 2002).

Todas as teorias raciais desse período foram influenciadas pelo “darwinismo social”. Com a publicação, em 1859, de *A origem das espécies*, a teoria biológica de Charles Darwin foi extrapolada para o âmbito social, sem o endosso do cauteloso autor¹⁰⁶. Herbert Spencer procurou aplicar o conceito de evolução à esfera social, sublinhando que, no decurso evolutivo da civilização, as culturas mais atrasadas seriam eliminadas, e as mais “fortes”, ou mais aptas, seriam perpetuadas. De concepção inversa, Francis Galton, fundou um novo campo de estudo denominado “eugenia”. Tendo sua origem etimológica do grego *eu* = boa e *genus* = geração, Galton propunha uma intervenção impelindo a evolução cultural e social dos povos pela reprodução dos melhores indivíduos, assegurando contra a decadência racial e a má descendência. De acordo com Telles (2012), as ideias científicas sobre raça propostas pela eugenia enfatizavam a condição de inferioridade dos negros e de degenerescência dos mestiços. Igualmente, pontuavam que os climas tropicais, como o do Brasil, enfraqueciam a integridade mental e biológica dos seres humanos. A eugenia podia ser uma estratégia “positiva”, ou “negativa”. A primeira dizia respeito a uma estratégia de proteção e incentivos para a reprodução dos melhores indivíduos, que possivelmente legariam boas qualidades aos seus descendentes. A última, por sua vez, propunha uma regulamentação dos casamentos inter-raciais, ou envolvendo tipos “desviantes” (como loucos, alcoólatras, epiléticos, etc.), visando retardar o nascimento de degenerados. A presença do darwinismo social e do positivismo de Auguste Comte era forte no país (ORTIZ, 2012). Ou seja, tratava-se de um discurso científico, à época, que possibilitou a hierarquia entre sociedades e populações humanas, fundamentadas em doutrinas complexas. Autores como os citados acima influenciaram fortemente os intelectuais brasileiros, que assumiram como certos os ideais de superioridade moral e cultural das raças brancas. Embora as teorias raciais tenham chegado

¹⁰⁶ Na realidade, houve uma deturpação das teorias darwinistas, no que tange à sua concepção evolutiva, o que não foi sequer manifestado pelo biólogo. Tal desvirtuação de ideias pretendeu extrapolar a evolução biológica das espécies para a evolução histórica e cultural dos povos, conforme feito por Herbert Spencer. De acordo com Masiero (2002), apesar de o nome de Spencer ter ficado associado ao de Darwin, por intermédio do propalado termo “darwinismo social”, a ideia de evolução já era utilizada e bem corriqueira em outros sistemas filosóficos.

tardiamente ao Brasil¹⁰⁷, Schwarcz (1993) ressalta que o pensamento racial brasileiro lidou antes com uma originalidade do que com a transplantação acrítica de um modelo alienígena, efetivando um esforço de adaptação aos problemas referentes à construção de um argumento racial no país.

Ortiz (2012), ao dissertar sobre as interpretações raciais difundidas no Brasil, tidas como paradigmas científicos, em fins do século XIX e início do século XX, procura explicitar o pensamento de alguns autores brasileiros, precursores das Ciências Sociais no país, como Silvio Romero, Euclides da Cunha, Arthur Ramos e Nina Rodrigues. Parâmetros de raça e meio serviram como o fundamento do solo epistemológico desses autores. Segundo Santos e Maio (2008), o paradigma racial é inaugurado por volta de 1870, e tem em Silvio Romero uma importante expressão para a “geração realista”. Euclides da Cunha e Silvio Romero, por exemplo, dividiram a ontologia da população brasileira: para o primeiro, havia o caráter distinto do mulato do litoral, do mestiço do interior, do mameluco amazonense; para o último, os habitantes das cidades, das matas, das praias, dos rios, dos sertões. Clima e raça eram os termos deterministas da natureza indolente do brasileiro, além de sua inferioridade intelectual e sua forte sexualidade, tomando-o como um ser incapaz de atos previdentes e racionais, sob os auspícios do clima tropical, impedindo o país de adentrar na modernidade. Tornava-se presente um quadro interpretativo pessimista do país, onde a natureza suplantava o homem. Igualmente, aqui, a cultura superior europeia teria dificuldades de se enraizar, demarcando um estágio evolutivo ainda bárbaro. A problemática racial é, ainda, mais abrangente, quando comparada ao meio. Silvio Romero, inclusive, considerava a raça mais importante do que o meio; Nina Rodrigues, por sua vez, apontava que a mestiçagem poderia ser responsável pela falência da nação, sua suprema degenerescência (SCHARWCZ, 1999).

Contudo, havia uma realidade empírica de miscigenação, sendo que o quadro de interpretação social atribuía à raça branca uma posição de superioridade na construção da civilização brasileira, ou seja, perpassava uma ideologia de supremacia racial do “mundo” branco. Dessa maneira, os elementos “negro” e “índio” eram tidos como entraves ao processo civilizatório. Sendo o mestiço uma realidade concreta, a temática da mestiçagem foi tida pelos intelectuais do período como um dilema: perante à realidade brasileira, quais são suas possibilidades, enquanto nação? Manuel Bonfim, intelectual que, embora contemporâneo aos demais supracitados, possuía uma visão diferente das interpretações pessimistas daqueles que

¹⁰⁷ Ao final do século XIX, a Sociologia se formou na Europa. As explicações sobre o mundo social, baseadas em raça ou clima, são abandonadas em prol de explanações baseadas no social e na cultura (GUIMARÃES, 2008b).

absorviam o evolucionismo aos parâmetros da raça e do meio. Bonfim, ao contrário de Silvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues, considerava a mistura racial como renovadora. Partidário do progresso e da civilização europeia, Bonfim postulava que a mistura racial favoreceria um ponto de equilíbrio entre características orientadas à evolução civilizatória (ORTIZ, 2012). Nesse contexto, cabe ressaltar que Nina Rodrigues, considerado um dos primeiros antropólogos *avant la lettre* do Brasil (SCHWARCZ, 1999), foi um seguidor do criminologista italiano Cesare Lombroso, principal expoente da Antropologia criminal, argumentando ser a criminalidade um fenômeno físico e hereditário, e que ficou famoso pelas suas técnicas de craniometria.

Rodrigues afirmava ser necessária a criação de legislação diferente para brancos e negros, pois estes possuíam propensão ao crime; logo, devido às suas capacidades morais reduzidas, deveriam ser julgados de forma mais branda (TELLES, 2012). O médico e antropólogo físico João Baptista de Lacerda, do Museu Nacional do Rio de Janeiro, defendia que o Brasil encontrava-se no bom caminho do branqueamento, ou seja, era um eugenista de estratégia positiva da mistura racial¹⁰⁸ (SANTOS; MAIO, 2008). Outros eugenistas, mais “radicais”, como Renato Kehl, enfatizando políticas mais agressivas, defendiam a esterilização de degenerados e criminosos, exames pré-nupciais compulsórios e controle formal da natalidade (TELLES, 2012). Baseado em parte da intelectualidade brasileira, poderiam, nesse momento, ter sido criadas leis racistas no país.

Esse primeiro momento de reflexão racial foi marcado pela penetração de ideias racistas na intelectualidade. Cronologicamente, situou-se no período de pós-abolição da escravatura e da proclamação da República, sendo que, até então, a presença do negro, enquanto uma categoria social, havia sido marcada por um silenciamento sobre as etnias negras que povoavam o Brasil. (ORTIZ, 2012). Desse momento em diante, a problemática racial passou a ser levada em conta, sendo que, já em finais do século XIX, o recorte conhecido sob a chancela de “estudo de negros” ganhava destaque e seguidores (SCHWARCZ, 1999).

A partir das primeiras décadas do século XX, o Brasil passou pelo processo de urbanização, aceleração da industrialização, desenvolvimento da classe média, e surgimento de um proletariado urbano (ORTIZ, 2012), o Sul e o Sudeste em ritmo mais acelerado que a porção norte. De acordo com Schwarcz (1999), entrava em curso um

¹⁰⁸ Foi no Congresso Internacional das Raças, em 1911, realizado em Londres, que Lacerda proferiu um discurso centrado na esperança no branqueamento, prevendo um país cada vez mais branco, e, conseqüentemente, evoluído populacionalmente (SCHWARCZ, 1993).

movimento que negava tanto o argumento racial quanto o pessimismo das teorias darwinistas sociais. O período antirracista se cristalizou, basicamente, nos anos 1920 e 1930. Dentro desse contexto, surge a emblemática obra de Gilberto Freyre, *Casa grande & senzala*, publicada pela primeira vez em 1933, que, juntamente com a Semana da Arte Moderna de 1922 e os modernistas, perseguiu uma ideia nova de Brasil e de povo brasileiro (GUIMARÃES, 2008a).

Essa geração vai enfrentar o problema nacional fundamental, qual seja: não temos mais escravos e agora não podemos mais fazer de conta que o negro livre é caboclo, que o negro livre é índio. Vai ser preciso incorporar agora esse povo, essa raça, nessa nação nova, criar símbolos nacionais. Foi isso que a geração de 1920 fez, num período muito fértil da nacionalidade, da qual participaram todos, inclusive os movimentos negros da época. [...] Pois, simbolicamente, os negros foram incorporados sim, por Freyre (1933), por Mário de Andrade (1944), pelos folcloristas, pelos modernistas (GUIMARÃES, 2008a, p. 72).

Gilberto Freyre foi herdeiro de uma família latifundiária do Nordeste, educado em escolas locais de missionários estadunidenses. Formou-se pela Universidade de Baylor, no Texas, entre 1917 e 1920, pós-graduando-se na Universidade de Colúmbia. Freyre foi aluno de Franz Boas, nos Estados Unidos, antropólogo antirracista que havia proposto que as diferenças raciais eram basicamente culturais e sociais, e não biológicas (TELLES, 2012). A obra de Freyre pode ser compreendida como revolucionária, pois, em 1930, Freyre foi o mais radical crítico do racismo, ideologia presente nos círculos eruditos brasileiros (MAIO, 1999a). Portanto, Freyre reeditará a temática racial de estudo como chave de compreensão para o país, embora não mais em termos estritamente raciais, mas aderindo ao culturalismo de Boas. Dessa forma:

Gilberto Freyre transforma a negatividade do mestiço em positividade, o que permite completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada. Só que as condições sociais eram agora diferentes, a sociedade brasileira já não mais se encontrava num período de transição, os rumos do desenvolvimento eram claros e até um novo Estado procurava orientar essas mudanças. O mito das três raças torna-se então plausível e pode-se atualizar como ritual. A ideologia da mestiçagem, que estava aprisionada nas ambiguidades das teorias racistas, ao ser reelaborada pode difundir-se socialmente e se tornar senso comum, ritualmente celebrado nas relações do cotidiano, ou nos grandes eventos como o carnaval e o futebol. O que era mestiço torna-se nacional (ORTIZ, 2012, p. 41).

O argumento central de Freyre era o de que a família patriarcal dos latifúndios escravistas, característicos dos séculos XVI e XVII, assinalou o caldeirão de mistura inter-racial, que harmonizou diferenças e diluiu conflitos. Dessa forma, um novo “povo brasileiro”

foi criado e assimilado. A miscigenação deu-se por motivo de ausência de mulheres brancas para os colonizadores portugueses, que possuíam uma predisposição para a mescla cultural, uma vez que, por terem sido governados por mouros por mais de quinhentos anos, estavam acostumados com povos de pele mais escura. Essa doutrina, chamada de “lusu tropicalismo”, justificava a colonização portuguesa, argumentando que, devido, sobretudo, a sua tolerância racial, os mesmos seriam os únicos colonizadores europeus capazes de criar uma nova civilização nos trópicos. E, conforme mencionado acima, tendo vivido durante alguns anos nos Estados Unidos, país com segregacionismo racial formal, não é muito difícil inferir que o contraste entre os sistemas de relações raciais estadunidenses e brasileiros, vigentes naquele período, tenha levado Freyre a concluir que havia pouco ou nenhum racismo em sua terra natal (TELLES, 2012). Embora Freyre tenha oferecido uma interpretação inesperada para a sociedade brasileira, introduzindo os estudos culturalistas como modelo de análise, e invertendo o pessimismo interpretativo do período anterior, Freyre também manteve intocados os conceitos de inferioridade e superioridade racial. Sua novidade estava na: “[...] interpretação que descobria que faz com que a miscigenação pareça sinônimo de tolerância e hábitos sexuais da intimidade se transformem em modelos de sociabilidade” (SCHWARCZ, 1993, p. 276). Como Freyre aquilatava um nome de prestígio, não só no Brasil, angariando um séquito de seguidores por meio de sua obra, a ideia da miscigenação como um aspecto positivo das relações raciais brasileiras foi adotada por brasilianistas, como: Donald Pierson, Marvin Harris e Charles Wagley. De acordo com Maio (1999a), Freyre participou de muitos seminários e conferências nos Estados Unidos e na Europa, teve artigos e livros publicados em diversos países, e, também, participou de fóruns intergovernamentais, como ONU e Unesco.

Contudo, se Freyre foi hábil em examinar a cultura e desqualificar o argumento biológico, não foi pródigo em levar em consideração os fatores socioeconômicos. Para Freyre, assim como para seus seguidores, a desigualdade racial existente era um fenômeno meramente residual do escravismo e, igualmente, da adesão a valores culturais tradicionais. Mesmo assim, para Freyre e seus seguidores, a discriminação racial era moderada, e as diferenças raciais eram condicionadas pela classe social, alguns concluindo que havia discriminação por classe, não por raça. Freyre tem, geralmente, seu nome ligado à ideologia da democracia racial; contudo, só veio a utilizar esse termo, pela primeira vez, em 1962,

tendo afirmado, em 1940, que o Brasil era uma “democracia étnica”¹⁰⁹ (TELLES, 2012). Entretanto, foi por intermédio da sua obra que se fundamentou a ideia da ausência do racismo no país, influenciando toda uma geração de estudiosos. De fato, foi Freyre quem popularizou e desenvolveu a ideia da democracia racial, argumentando que o Brasil era o único país, dentre toda a sociedade ocidental, onde houve uma fusão serena entre os elementos indígena, africano e europeu, sustentando que o racismo não grassava no Brasil, tal como no restante do mundo. A miscigenação constituiu o pilar central da ideologia racial brasileira, servindo como metáfora definidora da nação (TELLES, 2012). A crítica aos seus trabalhos somente começaram a despontar a partir da década de 1940.

Dessa maneira, já na década de 1950, a reputação do Brasil no exterior era a de um país racialmente harmônico. O contexto era do pós-Segunda Guerra Mundial, período marcado pelo horror do genocídio e do racismo, e a Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura – Unesco, instituição internacional criada logo após o Holocausto – entendeu que o Brasil poderia auxiliar o restante do mundo a construir um convívio mais harmonioso, uma vez que a imagem positiva do país o apresentava como um propício “laboratório socioantropológico” (SCHWARCZ, 1999). Segundo Maio (1999a), no início dos anos 1950, a Unesco decidiu patrocinar uma série de estudos sobre as relações raciais no Brasil. A demanda externa era a de procurar apreender experiências que destoassem do nazismo. Na contrapartida brasileira, havia interesse, por parte do pensamento social brasileiro, em refletir os destinos do país, e de inseri-lo no concerto das nações modernas. Dessa maneira, cientistas sociais brasileiros e estrangeiros assumiram o desafio intelectual daquilo que ficou conhecido como “Projeto Unesco”.

O projeto, a princípio, seria somente realizado na Bahia, uma vez que se tratava de um lugar com grande contingente de negros, configurando-se em local privilegiado para o convívio entre as raças. Contudo, devido a atuação de pesquisadores como Charles Wagley, Costa Pinto, Roger Bastide, Ruy Coelho e Otto Klineberg, cientistas sociais favoráveis a uma ampliação do projeto, por reconhecerem as diferenças geográficas no Brasil, acrescida da visita do antropólogo Alfred Métraux ao país, na qual ele pôde constatar que o Brasil não era a Bahia, reconhecendo a limitação do caso para as relações raciais brasileiras, São Paulo veio a integrar ao rol de locais pesquisáveis. Métraux sublinhou que o caso paulista poderia alterar o otimismo com que se refletia o preconceito racial no Brasil, já que São Paulo era um estado em rápido processo de industrialização e urbanização, e apresentava fortes tensões raciais. O

¹⁰⁹ Quem utilizou, primeiramente, o termo “democracia racial” foi Arthur Ramos, em 1941 (SCHWARCZ, 1993).

Rio de Janeiro também se juntou como outro contraponto à experiência baiana. Posteriormente, Recife também foi incorporado, por meio dos contatos entre o Instituto Joaquim Nabuco, criado em 1949, por Gilberto Freyre, e a instituição. Maio (1999b) enfatiza que, frequentemente, se afirma que a pesquisa da Unesco frustrou as expectativas da instituição. Ao término dos estudos, a Unesco acabou saindo com um conjunto de dados sistematizados sobre a existência da discriminação racial e do preconceito reinantes no país, e com a ideia de paraíso racial completamente desacreditada.

Em fins da década de 1950, Florestan Fernandes concluía sua pesquisa, patrocinada por duas agências governamentais, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP) e Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), que era um desdobramento do Projeto Unesco para o Sul do país. De acordo com Maio (1999b), tratava-se de o exemplo mais bem acabado de estudo da influência do Projeto Unesco no processo de institucionalização das Ciências Sociais no país. O sociólogo paulista e seus seguidores demonstraram que a “democracia racial” era um mito, e que o racismo era difundido na sociedade brasileira. Tais pesquisadores enfocaram principalmente as relações verticais e a desigualdade racial (TELLES, 2012). Fernandes e a chamada “escola paulista de Sociologia”, pontuaram que, em áreas tradicionais, como a Bahia e Pernambuco, onde não havia ordem capitalista competitiva, até podia ser verídica a ausência de preconceito; entretanto, em áreas “desenvolvidas”, como São Paulo, haveria o preconceito e organização social em classes¹¹⁰, e o conseqüente receio de que o negro pudesse tomar o lugar do branco na competição por postos de trabalho. Assim, Fernandes e outros pesquisadores paulistas bateram de frente com estudiosos, como Donald Pierson, que afirmavam que o preconceito não existia, estruturalmente, no Brasil (GUIMARÃES, 2008a). A interpretação hegemônica de um Brasil idílico, paraíso das convivências raciais harmônicas tinha sido posta em xeque, desnudando a falácia da democracia racial.

Quando o Florestan Fernandes (1965) fala em mito da democracia racial, ele estava querendo dizer o seguinte: essa democracia racial seria apenas um discurso de dominação política, não expressava mais nem um ideal, nem algo que existisse efetivamente, seria usada apenas para desmobilizar a comunidade negra; como um discurso de dominação, seria puramente simbólico, sua outra face seria justamente o

¹¹⁰ De acordo com Guimarães (1995), Fernandes nunca concebeu a miscigenação como um valor, geralmente ignorando a categoria “pardo”. O que o motivava, assim como seus outros colegas paulistas, era a questão de desenvolvimento e igualdade social. O preconceito e a discriminação, para Fernandes, se manifestariam como mecanismos de manutenção de privilégios de classe. Assim, “[...] embora atribuisse à escravidão e a seus efeitos sociais e psicológicos a dificuldade que os negros teriam em competir com os brancos nos mercados de trabalho de sociedades de industrialização recentes” (TELLES, 2012, p. 6-7). Para Fernandes, o racismo tenderia ao desaparecimento com o desenvolvimento do capitalismo e de sua ordem econômica.

preconceito racial e a discriminação sistemática dos negros (GUIMARÃES, 2008a, p. 75).

Contudo, os anos que se seguiram não foram os mais frutíferos para as pesquisas das relações raciais, padecendo de um hiato de 15 anos na pesquisa das mesmas, devido à repressão do regime militar. O estudo ressurgiu com Carlos Hasenbalg, em 1978, que estava procurando obter seu Ph.D., na Universidade da Califórnia, em Berkley. Hasenbalg concluiu, ao contrário de Fernandes, que o racismo era compatível, de fato, com o desenvolvimento do capitalismo no Brasil. Adquirindo novos significados desde a abolição, o racismo, a dominação racial e o *status* inferior do negro, na sociedade brasileira, transformavam-se e persistiam. Hasenbalg e seu colega da universidade de Michigan, Nelson do Valle e Silva, apropriaram-se de dados estatísticos oficiais (IBGE) e elaboraram uma série de estudos sobre desigualdade racial, trabalhando com as variáveis “renda”, “educação”, “mortalidade infantil”, “ocupação”, ao longo dos anos 1980 (TELLES, 2012).

Hasenbalg e Valle e Silva demonstraram, claramente, que as desigualdades sociais e econômicas entre brancos e negros não podiam ser explicadas nem pela herança do passado escravista, nem pela pertença de negros e brancos a classes sociais distintas; mas que as desigualdades resultavam de diferenças de oportunidades de vida e de formas de tratamento peculiares a tais grupos raciais (GUIMARÃES, 2008a). De acordo com Guimarães (2008b), um dos traços mais marcantes do trabalho de Hansebalg foi o de deslocar a relação marxista entre “classe” e “raça”, argumentando que o racismo seria o determinante primário da posição de não-brancos nas relações de produção e distribuição, de forma destoante da posição de Florestan Fernandes, ou seja, o determinismo econômico. Para Telles (2012), a partir do minucioso trabalho de Hasenbalg e Valle e Silva, restou pouca dúvida no meio acadêmico brasileiro acerca da existência da desigualdade e da discriminação racial no Brasil, sendo tais pesquisadores de fundamental importância para os autores da segunda geração dos estudos sobre as relações raciais.

A geração dos anos 80 e, sobretudo, os trabalhos de C. Hasenbalg e N. do Valle e Silva, de certa forma, se separaram dessa tradição ao estabelecer uma diferença entre grupos de cor e classes sociais, e de grupos de cor e posição social. Tais critérios levaram os pesquisadores, não só a ampliar estudos de distribuição de renda, do acesso à educação e ao emprego, como a reintroduzir – de nova forma – a categoria “raça” como variável explicativa (SCHWARCZ, 1999, p. 293).

Em fins de 1990, a polêmica racial novamente instaurou-se no país, levando o tema à tona com força total nos meios acadêmicos. O renomado sociólogo francês Pierre Bourdieu,

juntamente com o colega Loïc Wacquant, publicou na revista francesa *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, em 1998, um artigo impactante, chamado “As Artimanhas da Razão Imperialista”. Segundo Sansone (2002), o artigo lançava uma crítica ao fenômeno do imperialismo intelectual, apontando o perigo em se tomar os Estados Unidos, país central na produção das Ciências Sociais, como termo de referência. Essa parte do artigo recebeu aceitação por parte dos intelectuais brasileiros; no entanto, houve rechaços a outros apontamentos dos autores:

Ora o que deixou surpresos e indignados muitos de nós, num artigo escrito também por Pierre Bourdieu, o sócioantropólogo mais citado no Brasil, cuja sagacidade tem feito realmente escola, é a forma pela qual este mesmo artigo aponta a academia brasileira como um conjunto de repetidores das *verdades USA* em termos de relações etno-raciais. Bourdieu e Wacquant concedem nenhum crédito àquela longa série de pesquisadores das relações raciais, assim como àquele importante grupo de historiadores das ideias que, há décadas, indagam sobre os dilemas colocados por ideias, às vezes aquelas de liberdade, que vêm de fora, assim como sobre o que significa dialogar com as ideias associadas à modernidade, que chegam de outros contextos, freqüentemente acompanhadas de óperas cacofônicas. Entre as pessoas que pesquisam as relações raciais, também para encontrar novas e mais adequadas formas de combater o racismo à brasileira, como é pretensão da revista *Estudos Afro-Asiáticos*, “As artimanhas...” teve o efeito de uma bomba (SANSONE, 2002, p. 6-7).

De acordo com Telles (2012), os trabalhos de sociólogos, como Pierre Bourdieu, apontam para uma provável má compreensão de uma parcela razoável da literatura referente ao assunto. Para Bourdieu e Wacquant (2002), houve uma mera transposição de concepções de raça estadunidenses por parte dos analistas, apesar de diferenças empíricas tão distintas entre os dois países. No artigo, defenderam que o Brasil é um país menos racista, e que o termo raça não teria relevância no contexto brasileiro. Além disso, por meio da denúncia de uma suposta imposição da “tradição americana”, atacaram veementemente uma monografia de 1994, *Orfeu e o poder*, escrita por Michael G. Hanchard, sobre os movimentos brasileiros de consciência negra. Acusaram-na, inclusive, de ser um “veneno etnocêntrico”, julgando-a como o epítome do imperialismo cultural estadunidense em tal área (FRENCH, 2002). Segundo Bourdieu e Wacquant, Hanchard teria avaliado o Brasil e seu movimento negro por intermédio dos contornos das relações raciais dos Estados Unidos. Acusaram-no, também, de praticar “proselitismo” com o movimento negro brasileiro, tentando convencê-lo de que ele deveria se espelhar no movimento por direitos civis dos Estados Unidos (HANCHARD, 2002).

Na verdade, Peter Fry já havia acusado Hanchard de fazer uso de categorias nativas dos Estados Unidos para compreender as relações raciais no Brasil, desprezando, dessa feita,

as categorias nativas brasileiras, e, assim, fazendo crer que as categorias estadunidenses servissem como conceitos analíticos¹¹¹ (GUIMARÃES, 2008b). Na avaliação de Telles (2012), Bourdieu e Wacquant não estavam familiarizados com o Brasil, e suas conclusões não foram o resultado de uma compreensão cuidadosa e sistemática do sistema racial brasileiro. A leitura de Bourdieu e Wacquant estava baseada nos trabalhos dos acadêmicos que defendiam a democracia racial no Brasil, enviesando, dessa forma, seus resultados. Para French, além de estarem prejudicados pela leitura superficial da literatura relevante sobre a questão racial, ainda ofereceram “[...] uma representação escandalosamente errônea das proposições centrais desta recente e significativa contribuição para o debate em torno de raça, cor e nação no Brasil” (FRENCH, 2002, p. 107), sem oferecer argumentos precisos, tampouco citações, ou referências, às páginas de *Orfeu e o poder*.

Cabe ressaltar que a querela Bourdieu e Wacquant *versus* Hanchard demonstra que o debate acadêmico brasileiro continuava alentado. Conforme pontua French (2002), há um recente diálogo acadêmico transnacional sobre a questão racial no Brasil, envolvendo pesquisadores nacionais e internacionais, dispostos a estudar a diáspora africana no Novo Mundo, notável no *boom* de publicações acadêmicas que abordam questões de raça, cor e nação, no Brasil. Conforme pontua Telles (2012, p. 45-46):

Nos anos 1990, a raça começou a ser aceita como campo legítimo de estudo nas ciências sociais do Brasil, refletindo o novo consenso de que raça e racismo eram questões importantes. Estudos sobre raça proliferaram em uma vasta gama de disciplinares e foram realizadas pesquisas sobre questões mais amplas do que nas décadas anteriores. Essa mudança sinalizou uma transformação importante na esfera acadêmica brasileira, na qual os estudos sobre raça passaram de não importantes ou, no melhor dos casos, de uma área de pesquisa marginal dos anos 1960 até meados da década de 1990, para se tornar um dos campos de maior interesse acadêmico. Isto se revela de forma clara no número de painéis sobre raça nas reuniões acadêmicas brasileiras, particularmente na Anpocs, Associação Nacional de Pós-graduação de Pesquisa em Ciências Sociais. Mais digno de nota é que economistas destacados, cientistas políticos e analistas de políticas públicas passaram a se interessar pelo assunto pela primeira vez e um número crescente de jovens sociólogos e antropólogos brasileiros, inclusive uma nova geração de acadêmicos negros, desenvolveria suas áreas de pesquisa em torno das questões raciais.

Atualmente, não há mais tentativas, dentre o meio acadêmico brasileiro, de defender a hipótese de que o Brasil seja uma sociedade sem racismo, sustentando-se em ideais ou mitos não condizentes com a realidade. A partir dos anos 1970, o conjunto dos estudos não

¹¹¹ Hanchard sofreu críticas de outras ordens. Militantes brasileiros e acadêmicos – como a ativista do Movimento Negro Unificado, Luiza Bairos (1996) – criticaram a posição defendida pelo autor de que o movimento negro era por demais culturalista, em detrimento de um ativismo propriamente político. O autor considera que somente esta estratégia de ação, política, poderia render bons frutos ao movimento negro brasileiro, uma vez que a cultura nacional sempre foi e será cooptada pelas elites brancas.

duvidava mais da existência do preconceito (SCHWARCZ, 1999). O Brasil compilou evidências suficientes, por gerações anteriores, sobre desigualdade racial no país. Dessarte, afirmações simples sobre democracia racial são somente encontradas no senso comum. A existência de preconceito e de discriminação racial, no Brasil, tem sido um consenso entre os estudiosos das relações raciais no país, como fatos inscritos na sociedade brasileira, desde os clássicos estudos patrocinados pela Unesco, na década de 1950 e, entre eles, aqueles conduzidos por brasileiros como Florestan Fernandes, Thales de Azevedo, Oracy Nogueira, Luis Costa Pinto; e estrangeiros, como Charles Wagley, Marvin Harris, e Roger Bastide (FRENCH, 2002). De acordo com Schwarcz (1999), as pesquisas e autores que se debruçaram sobre raça e etnicidade são muitos; em 1974, em um levantamento feito por Solange Martins Couceiro, a relação totalizava 857 livros. Em 1991, Luís C. Barcelos, Olívia M. G. da Cunha e Tereza C. N. Araújo indicaram um aproximado de 2.700 estudos sobre “relações raciais e desigualdades”. O número de estudos em torno da questão aumentou no período que vai de 1985 a 1990. Além disso, a partir de 1985, ano em que começou a existir documentação contínua, os catálogos da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs) contam com a presença regular da temática, bem como a constância dos GTs (Grupos de Trabalho) e mesas-redondas. Ademais, a comunidade acadêmica de final dos anos 1990 se viu, igualmente, imersa nos debates sobre as ações afirmativas¹¹². Além da Anpocs, Pinho (2008) ainda destaca as reuniões da Associação Brasileira de Antropologia (Aba), os Congressos Nacionais de Pesquisadores Negros, os encontros universitários multidisciplinares, como o Encontro Nacional Universitário de Diversidade Sexual (Enuds), e as reuniões da Associação Nacional de Pós-Graduação em Educação (Anped). De acordo com Telles (2012), há uma contínua e persistente produção de estudos quantitativos sobre a desigualdade racial no Brasil, como os produzidos pelo IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada), órgão do governo federal, comissionado, no ano de 2001, para conduzir estudos sobre desigualdade racial no país.

¹¹² De acordo com Guimarães (2008b), os argumentos utilizados para defender as políticas de ações afirmativas, no Brasil, têm se pautado nas desigualdades raciais e na persistência de preconceitos e discriminações. A argumentação direciona-se, principalmente, à justiça social; secundariamente, apela-se para a “reparação”, para a diversidade, ou mesmo para sentimentos pan-africanos ou para a diáspora negra. Por outro lado, os argumentos contrários às cotas fazem uma linha de defesa em nome da democracia racial e da modernidade brasileira, sendo, aqui, entendida como ascensão e integração sociais pela via da miscigenação biológica e cultural, relegando a um segundo plano a representação política e a igualdade econômica. Igualmente, há um temor de segregação racial, a partir do momento em que se torna necessário categorizar com base em rótulos raciais. Segundo os críticos, além de isso reforçar o ciclo de racismo, a categorização trata-se de uma importação descabida dos modelos dos vizinhos do norte.

4.2 A questão racial durante o trabalho de campo

Conforme o disposto nas discussões supracitadas, retomo, neste momento, a questão de que os corpos são socialmente significados e se relacionam na arena social. A raça, como uma categoria de análise tomada do ponto de vista sociológico e cultural, norteia as interações sociais, a partir das identidades, que são construídas pela semelhança e pela diferenciação com o outro. Dessa maneira, as relações e interações sociais são processos configurados em uma relação assimétrica, uma vez que o racismo é um fenômeno difundido na sociedade brasileira. Portanto, emergiram situações em que as relações raciais se evidenciaram, durante meu contato com o Batuque.

Algumas situações chamaram-me a atenção por terem encenado, empiricamente, a problemática das relações raciais. É o caso da vez em que fui prestigiar uma das mulheres do Batuque, que iria receber a homenagem do Troféu Mulher Cidadã, pela Prefeitura de Juiz de Fora. Recebi o convite em mãos, e quis estar presente no dia do tributo, uma vez que essa pessoa sempre foi bem próxima e simpática para comigo. Um dos familiares dela presentes na ocasião me lançou a emblemática pergunta: “É para você que ela trabalha?”. Para mim, isso foi muito simbólico e ilustrativo, no que concerne às relações raciais e desigualdades, no país. Provavelmente, não se teria passado o mesmo se eu fosse negra, afinal de contas, pessoas brancas é que compõem o quadro majoritário de patrões e patroas¹¹³. A relação presumida de uma pessoa branca, que nunca tinha sido vista antes por esse familiar, e a sua parente negra, foi a de patroa e empregada, o que denota, claramente, que, simbolicamente, a categoria dos brancos ocupa uma posição de vida melhor que a dos negros, uma vez que a situação de quem emprega é sempre mais confortável, principalmente em comparação ao trabalhador doméstico.

O fato de que a compulsoriedade do registro na Carteira de Trabalho das empregadas domésticas, colocando-as no mesmo patamar dos outros trabalhadores, ter sido tão recente (2013), demonstra, explicitamente, o papel que tal segmento ocupa na cultura brasileira. De outra feita, após uma apresentação do Batuque, fomos convidados a comer uma canjiquinha, cortesia do lugar de apresentação. Enquanto eles se encaminhavam para a copa, eu estava

¹¹³ Por óbvio, estou tratando “brancos” e “negros” como categorias. Haver uma relação em que um negro ou uma negra esteja exercendo o lugar de patrão/patroa, e uma branca de empregada doméstica, por exemplo, não muda o fato de que, estruturalmente, por razões históricas, sociais e institucionais, o padrão, a norma, é a inversa. O resto são casos de exceção que não explicam e/ou ilustram o funcionamento de uma sociedade.

conversando com outra pessoa branca de classe média, e uma das senhoras me chamou para ir comer também. Por motivos pessoais de escolhas alimentares, falei que não tinha fome no momento, e agradei. Ela retrucou, sorrindo: “Ah, vocês são ricos... Não comem canjiquinha, né?!”. Novamente, houve uma pressuposição de nível socioeconômico por causa da minha cor e, talvez, do meu grau de instrução formal. Aqui, subjaz uma ideia que os brancos, que são ricos, não comem canjiquinha, porque canjiquinha é comida de pobre. Por mais que eu aprecie uma “boa canjiquinha”, há um discurso sobre as “coisas de pobre”¹¹⁴ e as “coisas de rico”, dentre as quais, a comida. Muito provavelmente, o saber sobre o mundo dessas pessoas do Batuque encontra-se enraizado nas suas vivências, o que demonstra, de forma cristalina, as desigualdades raciais que grassam na sociedade brasileira.

Outro caso interessante foi o que, certa vez, me narraram: uma branca, tendo apreciado muito certa apresentação do Batuque, começou a apresentar certa assiduidade nos ensaios do grupo e terminou por solicitar adesão ao mesmo. Advertiram-na que não poderia, que eles estavam lá para representar escravizados, e estes eram negros¹¹⁵. Disseram-me que a mulher ficou com raiva e acusou o Batuque de estar praticando racismo. Se, de um ponto de vista unicamente racional, retirando todo o contexto sócio-histórico, o racismo pode ser pensado como hierarquia entre raças, do ponto de vista sociológico, o racismo “inverso”, conforme termo proposto por Cashmore (2000), não faz o menor sentido, afinal de contas, o legado histórico brasileiro imprime suas marcas na cultura e nas instituições. Não existe um conjunto de práticas que perpetre o racismo contra pessoas brancas; ao contrário, este lhes lega privilégios, fato que é constantemente corroborado por gozarem de melhores indicadores socioeconômicos.

Havia, igualmente, uma discussão que era gerada em torno da música *Maculelê*, música de capoeira de domínio público nordestino (ver anexo). *Maculelê* foi incorporada no repertório do Batuque na época da presidência de Marisa D’Agosto, e a parte que causava polêmica eram os versos: “Vamos todos a louvar / A nossa nação brasileira / Salve a Princesa Isabel/ Que nos livrou do cativo”. Por toda a discussão já desenvolvida neste trabalho a respeito da posição atual do movimento negro para com o 13 de maio e o heroísmo concedido à Princesa Isabel, não é de causar estranhamento que o presidente afastado possuía ojeriza a

¹¹⁴ “Coisas de pobre” e “coisas de preto” *versus* “coisas de branco” foram termos bastante encontrados durante a pesquisa. Um dos integrantes do Batuque me afirmou que o grupo não era valorizado por Juiz de Fora e pelos juizforanos porque era “coisa de preto”, e, como “coisa de preto” não possui prestígio, o Batuque ficava relegado a invisibilidade. Segundo tal pessoa, seria diferente se o grupo fosse “coisa de branco”.

¹¹⁵ Em um ensaio do grupo, Zélia aventou a possibilidade de permitir a entrada de pessoas brancas no grupo, mas isso não foi um assunto retomado até o fim do meu trabalho de campo, sendo que essa ideia foi verbalizada em fins de setembro de 2015.

tal música, de acordo com o que me foi informado. Entretanto, como os membros do Batuque gostavam de cantar e tocar o *Maculelê*, eles, atualmente, recuperaram em seu repertório, mas isso rendeu umas duas ou três reflexões do grupo acerca do posicionamento a respeito da Princesa Isabel.

No que tange a aspectos da vida dos integrantes do Batuque, as entrevistas¹¹⁶ forneceram um material rico a respeito de aspectos raciais imbricados em suas vivências. Separei esta parte do trabalho nos seguintes tópicos: trabalho e estudos; família, infância e gênero; raça e racismo. Em torno desses eixos, orbitaram as respostas às minhas perguntas nas entrevistas semiestruturadas, nas quais, geralmente, eu formulava as seguintes questões: “Você pode me contar um pouco da sua vida?” e “Como foi sua infância e adolescência?”.

A maioria das entrevistas foi realizada na Casa dos Conselhos, a saber: um conjunto de sete entrevistas, no dia nove de outubro de 2015, uma entrevista, no dia 28 de setembro de 2015, outra no dia trinta de setembro de 2015, e ainda outra no dia 08 de dezembro de 2015. Consegui realizar sete entrevistas em um só dia, em uma vez que houve uma reunião para fotografias do grupo, na Casa dos Conselhos, neste dia nove de outubro, em que aproveitei a oportunidade para coletar o máximo de depoimentos possíveis. A primeira casa que eu visitei para fazer a entrevista, dia 19 de setembro de 2015, foi a de Milton, no bairro Amazonas. Era um domicílio simples, pequeno, de quatro cômodos mais uma pequena área, alugado. Milton divide sua casa com um cão mestiço de poodle, já idoso. O homem foi muito simpático e solícito, apresentando boa vontade em responder as perguntas. Depois, fui visitar Dalva, no dia 27 de setembro. Ela mora no bairro Progresso, em uma casa construída em um lote de sua família. A casa de Dalva é simples, pequena, bem arrumada e com a boa mobília e eletrodomésticos. Recebeu-me extremamente bem. No dia 10 de outubro de 2015, Elza esperou-me no ponto de ônibus para me conduzir ao local ao qual me concederia a entrevista. Havíamos combinado de fazer na casa dela, mas, há tempos, ela reclamava que morava em um local alugado muito pequeno, onde nem poderia me oferecer um lugar para sentar. Elza está construindo, aos poucos, uma vez que os recursos são escassos, uma casa em um terreno que é de sua família. Ela mostrou-me o local por fora. A entrevista deu-se na casa de uma filha dela, que mora perto, pelos terrenos, da casa alugada onde mora Elza e a de sua filha, serem próximos. A região onde elas residem possuem características de regiões periféricas. O acesso para a casa da filha segue por um pequeno caminho de chão, um pouco difícil de

¹¹⁶ Lembrando que a entrevista foi dividida entre o interesse no histórico do Batuque, orientado para quem pudesse acrescentar alguma informação, e a trajetória de vida dos integrantes, pergunta dirigida a todos os batuqueiros que eu pude entrevistar. As informações prestadas, por fonte oral, a respeito do Batuque – Nelson Silva, diretorias, peças de teatro, etc. – estão distribuídas ao longo do trabalho.

atravessar por ser íngreme e irregular. Apesar de ser humilde, por fora, a casa era boa – mobília e eletrodomésticos – por dentro.

Elza era uma pessoa com quem eu conversava bastante nos ensaios do Batuque, já possuindo um vínculo afetivo. A entrevista da Elis fiz na casa da Beth, pois, segundo ela, a casa está muito incompleta, faltando até cadeira para sentar. Fiz a entrevista da Elis e da Beth no mesmo dia, dia 11 de novembro de 2015. Beth mora no bairro Bonfim, sendo a casa relativamente espaçosa e bem equipada. Elis me concedeu a entrevista primeiro, seguindo o depoimento de Beth, que acabara de chegar de uma de suas faxinas, quando estava terminando com a sessão da Elis. É importante ressaltar que elas sempre se disponibilizaram para auxiliar-me no que quer que fosse.

4.2.1 Trabalho e estudos

O trabalho é um aspecto da vida dos integrantes do Batuque, geralmente, bem saliente. Quando eu solicitava que eles me contassem um pouco sobre suas vidas, era sobre esse tema que, na maioria das vezes, ficavam às voltas por mais tempo. O trabalho marcou profundamente a vida deles, desde cedo, em geral de forma árdua, tanto para os homens quanto para as mulheres. Algumas das profissões mencionadas possuem um ranço escravista, principalmente as relatadas pelas mulheres. O serviço de empregada doméstica foi evocado por quase todas como tendo feito parte de suas trajetórias de vida. Todas as mulheres que foram empregadas domésticas utilizavam o termo “casa de família”, para se referirem ao seu local de trabalho, quase não se valendo do termo “empregada doméstica”. Melhor explicando, quando se perguntava acerca das profissões, a resposta, nesse caso, “Eu trabalhava em ‘casa de família’” era unânime para aquelas que foram empregadas domésticas. “Casa de família” é um termo problemático, uma vez que, se as casas de pessoas brancas, e com maior poder aquisitivo, eram as “casas de família”, como deveriam ser adjetivadas as casas das pessoas que trabalhavam, mas não moravam, nessas residências? Orlandi (2012) adverte que, para se interpretar um discurso, que pode ser uma fala, conforme já esmiuçado, o dito deve ser colocado em relação ao não dito, procurando pelo sentido das palavras.

Assim, se existe uma “casa de família”, ela existe em contraposição a outra espécie de lar, uma casa que não pode ser dita “de família”, insinuando um sentido ideológico pejorativo

às relações afetivas e associações civis e comunitárias entre os negros brasileiros encontrado na sociedade. Esse termo aparece no texto de Nabuco, datado de 1883:

Em qualquer número de um grande jornal brasileiro – exceto, tanto quanto sei, na Bahia, onde a imprensa da capital deixou de inserir anúncios sobre escravos – encontram-se, com efeito, as seguintes classes de informações que definem completamente a condição presente dos escravos: anúncios, de compra, venda e aluguel de escravos, em que sempre figuram as palavras *mucama*, *moleque*, *bonita peça*, *rapaz*, *pardinho*, *rapariga de casa de família* (as mulheres livres anunciam-se como *senhoras* a fim de melhor se diferenciarem das escravas) [...] (NABUCO, 2000, p. 87).

Depreende-se pelo trecho de Nabuco que “rapariga”, ou “senhora de casa de família”, eram termos usados antes da abolição da escravatura, tratando-se de um legado do passado escravista brasileiro, que pesa, conseqüentemente, nas relações raciais brasileiras e em suas assimetrias. Soma-se a isso o fato de que só houve lei que instituísse a obrigatoriedade da assinatura em carteira assinada, reconhecendo, assim, o *status* de trabalhadora, e não de uma pessoa “quase da família”, uma “agregada”, destinada a exploração de mão de obra e com as relações de poder obnubiladas, à empregada doméstica, muito recentemente¹¹⁷. Para Carvalho (2008), as empregadas domésticas constituíram um mercado informal de trabalho, em um texto anterior à inclusão do segmento na Previdência Social, com predominância de relações pessoais que lembram práticas escravistas.

Quase todos os batuqueiros, no momento, são aposentados. Clementina recebe o Benefício de Prestação Continuada¹¹⁸, o BPC Idoso. Ela trabalhou, fora de casa, desde os 12 anos de idade, tendo exercido funções de babá, cozinheira, copeira e lavadeira de roupas. Quando ainda era criança e morava na “roça”, ela trabalhava, em casa, quebrando pedra com sua mãe: “Esse concreto que hoje é feito na máquina, nós quebrava era na marreta”. Ela contou-me sobre como começou a trabalhar como babá, seu primeiro emprego:

Depois, quando foi um dia, eu saí pra passear com a minha mãe, passando na rua, na avenida Rio Branco, tinha umas patroa, assim, na janela, agradeu de mim... Tava eu e minha irmã, sabe?! Aí, agradeu de mim pra babá. Dali, eu já num fui mais pra casa.

¹¹⁷ A CTPS não precisava ser assinada, embora pudesse ser, caso houvesse interesse da parte que empregava. Quase não se assinava. Dentre as entrevistadas, nenhuma teve a carteira assinada ao exercer a função de empregada doméstica, antes de a lei ser promulgada.

¹¹⁸ O BPC é um benefício da Assistência Social, no Brasil, realizado pelo Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS). Consiste no pagamento de um valor monetário de um salário mínimo para idosos e pessoas com deficiência, para as quais a respectiva família não possua renda suficiente para os manterem e arcarem com suas despesas, cujo parâmetro para concessão é de um quarto de salário mínimo *per capita*.

Clementina tinha doze anos nessa época, podendo-se dizer que era quase ainda uma criança. Ela, mais adiante, em seu depoimento, afirma que essa patroa era muito boa, e que ela sempre deu sorte de ter patroas muito boas. Entretanto, Clementina tinha pouca idade e foi retirada do seu convívio familiar, pois dormia na residência da empregadora, permanecendo lá durante toda a semana, realizando o serviço doméstico para a mesma, sem frequentar a escola. Mesmo que Clementina avalie a patroa como “boa”, a verdade era que meninas muito novas eram subempregadas e privadas de coisas que outras crianças e jovens brancas de classes mais altas gozavam. Quem recebia o dinheiro que Clementina ganhava de sua patroa era a sua mãe. Os frutos de seu trabalho não ficavam com ela, sendo destinados ao auxílio familiar, uma vez que se tratava de uma residência de pessoas pobres. É interessante, também, notar que Clementina fala que “tinha umas patroa, assim, na janela...”. Provavelmente, trata-se de um sinônimo para mulheres brancas na janela, um *status* quase ontológico que pessoas negras não gozariam. De acordo com Figueiredo (2008), por vezes, a consciência da opressão racial, bem como as de gênero e classe, são dificultadas por intermédio do mascaramento das relações de poder presentes na relação entre patroa e empregada doméstica.

Os estudos que refletiram sobre o emprego doméstico, por exemplo, têm destacado que há uma ambigüidade no discurso sobre o trabalho doméstico que obscurece, dificulta que as trabalhadoras domésticas tenham consciência da opressão de gênero, raça e classe que elas vivenciam. Frequentemente, as famílias que empregam as trabalhadoras domésticas adotam o discurso de que elas fazem parte da família, ao invés de serem consideradas somente como trabalhadoras. A consequência imediata disso é que as relações de poder presentes na relação entre patroas e empregadas são mascaradas, escondidas sob o discurso de um suposto parentesco. Além disso, parece imprescindível para a construção de uma consciência de classe, em decorrência disso, a busca por direitos associados ao trabalho doméstico, que as trabalhadoras domésticas residam fora das residências em que trabalham (KOFES, 2001; COSTA, 2008) (FIGUEIREDO, 2008, p. 245).

Igualmente foi dura a vida de sua sobrinha, Ângela. Ângela é aposentada, sendo que pagou a própria previdência como lavadeira, de forma autônoma, durante vários anos. Ela começou a trabalhar com treze anos, como empregada doméstica. Quando voltava para casa de seu trabalho, ainda passava roupa, para entregar no outro dia às clientes de sua tia, o que dificultou a persistir nos estudos. Quando perguntei sobre o quanto recebia de sua patroa, ela não soube me dizer, somente afirmou que era pouco. Dolores, aposentada, foi camareira de motel por trinta anos. Milton, aposentado, foi engraxate, servente de pedreiro, auxiliar de caminhoneiro, motorista (particular, de ônibus, de caminhão), tendo começado a trabalhar com doze anos. Já Orlando, aposentado, trabalhou como pintor por quarenta e três anos.

Começou a trabalhar muito cedo, com dez anos, pegando “lata de reboco”. Já que seu pai havia abandonado sua mãe, ele e seus irmãos precisavam ajudar em casa. Uma das falas dele demonstra certa transmissão intergeracional e a reprodução das relações de trabalho historicamente legadas às populações negras:

Na minha vida, passei muito trabalho. Nossa senhora. Eu tive que trabalhar cedo, saí do colégio pra poder trabalhar, pra ajudar minha mãe. Meus dois irmão, o irmão mais velho trabalhava em Belo Horizonte com os antigos patrões da minha mãe. [...] Minha mãe trabalhou na casa de família. Não sei se ela era cozinheira. Depois, a minha irmã foi pra lá, pro lugar dela, trabalhar lá. Eu fiquei com ela, aqui.

Aracy é pensionista, no entanto ainda trabalha, costurando em casa. Não chegou a trabalhar fora, porque seus pais possuíam problemas de saúde. Logo, ela prestava cuidados aos mesmos, enquanto seus irmãos trabalhavam fora. Aracy afirmou que sua família passou dificuldades, porém elas eram brandas. Elis, igualmente, é pensionista, tendo começado a trabalhar com oito anos de idade, para ajudar seus pais em casa. Foi trabalhar em fábrica aos quatorze anos, como fiandeira. Assim como acontecia com Clementina, todo o dinheiro ganho ia para sua mãe, para ela fazer compras para a casa.

Ivone, aposentada, ainda faz faxina quando a oportunidade aparece. Ela já foi empregada doméstica e, também, já trabalhou em restaurante. Começou a trabalhar com quinze anos, e passou muito tempo sem ter a carteira assinada. Jovelina, igualmente, começou a trabalhar com quinze anos de idade, em fábrica, tendo deixado esse emprego quando se casou. Depois, passou a costurar em casa. Ismael, aposentado, começou a trabalhar com quatorze anos, vendendo jornal. Antes mesmo de completar os dezoito anos, tal como Elis, ele já trabalhava em fábrica. Já trabalhou como marceneiro, em fábrica de tecido e em construção civil. Durante um período conturbado de sua vida, esteve em situação de rua. Dorival, aposentado, trabalhou na indústria de couros e peles e como pedreiro, tendo, por fim, conseguido um trabalho de regime estatutário em um órgão da prefeitura, cargo no qual ficou até sua aposentadoria. Wilson é aposentado como servidor público da Prefeitura de Juiz de Fora, tendo começado a trabalhar um pouco mais tarde que os demais, com dezoito anos, já tendo trabalhado também em fábrica de meia e como chefe de cozinha.

Elza ainda não se aposentou. Já trabalhou em gráfica, com Nelson Silva, e como empregada doméstica durante muitos anos. Começou como empregada doméstica aos onze anos, seu trabalho na gráfica foi anterior. Disse-me que, como empregada doméstica, pagavam muito pouco, além de não possuir garantia de direito nenhum, mesmo quando adoecia. Dalva começou, também, a trabalhar muito cedo, com dez anos de idade, tendo

trabalhado como empregada doméstica, cuidadora de criança em creche, faxineira, cozinheira, lavadeira, passadeira. No momento, já se aposentou, mas faz “bicos” quando aparecem, em *buffet* ou fazendo faxina. Beth é aposentada, mas continua fazendo faxina. Começou a trabalhar com treze anos, como empregada doméstica. Nesse emprego, aprendeu a “fechar” meias com sua patroa, uma vez que a mesma trazia peças de malharia para coser em casa. Como ela dormia na casa em que trabalhava, ficava costurando até às 22 horas, fato configurado como uma clara exploração da jornada de trabalho. Depois, foi fechar meias, em fábrica, ficando por lá durante treze anos.

O nível de educação formal dos integrantes do Batuque é, em geral, baixo. Clementina, por exemplo, a mais idosa do grupo, 97 anos no documento, sendo que seus familiares afirmam que ela tem mais idade, não chegou a estudar. Ivone, que cuidava da casa e de seus irmãos, estudou até a primeira série do ensino fundamental. Orlando, cujo pai abandonou a mãe e, em consequência disso, começou a trabalhar aos dez anos, fez somente até a segunda série do ensino fundamental. Elza, Elis, Beth e Dalva estudaram até a quarta série; Beth assim me disse: “Pobre só fazia até o quarto ano, né?!”. Milton, após perder uma bolsa de estudos por não ter conseguido passar de ano, estudou até a quinta série. Ele estava achando muito difícil a conciliação de estudo e de trabalho, e acabou perdendo o ano na quinta série. Ismael estudou até a quinta série, Aracy até a sétima, e Jovelina e Dorival completaram o fundamental. Os que estudaram por mais tempo foram Dolores, que não chegou a concluir o ensino médio, e Wilson, que finalizou o ensino médio (creio que Zélia, também, mas carece de confirmação). Ângela, que frequentou o colégio por muito pouco tempo, assim narra sua dificuldade em conciliar trabalho e estudos:

Estudei, mas num valeu nada, porque eu ia pro colégio, chegava lá pra dormir... Chegava lá cansada. Trabalhava o dia todo, sabe?! Que minha tia lavava muita roupa pra fora. Trabalhava fora, lavava roupa pra fora. Eu ajudava ela também. Ela teve nove filhos. Eu ajudei criar eles. Aí, eu ia no colégio de noite, mas chegava lá, menina, eu não aprendi nada. Começava a aula, quando eu via, eu tava dormindo. É, eu num aprendi nada, não. Eu escrevo, eu leio, mas conta, eu não sei fazer conta. Não sei fazer, não. Mas eu escrevo, eu leio. Gosto de ler. Num leio muito mais, por causa da minha vista, mas eu lia muito, sabe?! Agora num posso por causa da vista, né?!

Nota-se que ou eles deixaram de estudar para trabalhar ou não conseguiram conciliar as duas tarefas, necessitando “optar” pelo trabalho, em vez dos estudos. A baixa escolaridade encontrada pelos membros do Batuque denota uma primazia na necessidade dessas pessoas negras e pobres de se ocupar, primeiro, em se alimentar e se vestir, a si mesmos e a sua família, reproduzindo e retroalimentado desigualdades, uma vez que, pelo menos em tese,

remunera-se mais quem tem mais anos de escolaridade. Sendo assim, a pobreza os afastou da educação formal, e a baixa escolaridade os privou dos melhores postos de trabalho. No entanto, eles relatam uma melhora nas condições de vida das gerações subsequentes, principalmente as mais recentes.

4.2.2 Família, infância e gênero

Clementina nasceu e passou parte da infância na “roça”, em Cotegipe/MG, que é um distrito da pequena cidade de Simão Pereira, nas proximidades de Juiz de Fora. É provável que essa propriedade, na zona rural, remonte a algum parente de Clementina que fora escravizado em alguma fazenda de café. Segundo Clementina, no campo, ela e seus familiares não compravam outros insumos além do querosene e do sal, trabalhando sempre com a subsistência. Mais tarde, sua família mudou-se para Juiz de Fora, indo morar no bairro Alto dos Passos. O Alto dos Passos, que atualmente é um bairro de prestígio e de especulação imobiliária, antigamente, em conjunto com o bairro Bom Pastor, outro “bairro nobre”, formavam o bairro Lamaçal, que possuía uma população composta de negros forros, libertos e de escravizados urbanos, em fins do século XIX (BATISTA, 2012). Clementina, ao longo de sua vida, criou nove filhos, um deles, inclusive, na casa de uma patroa, uma de suas “patroas boas”, que permitiu que ela ficasse com a criança enquanto trabalhava. Ângela dividia a moradia, quando da sua infância, com muitas pessoas, em uma pequena casa de dois cômodos, que não possuía luz elétrica ou água encanada. Às quatro da manhã, diariamente, saía para apanhar lenha no mato, para cozinhar. Ela morava, juntamente com Clementina, sua tia, e com Dolores, sua prima, no Dom Bosco, bairro pobre da cidade, que, à época, ainda era chamado de Serrinha¹¹⁹. Dolores confirmou que eles passaram muitas dificuldades, como a escassez de alimentos e a falta de dinheiro, inclusive para comprar calçado ou material escolar. Frequentavam, portanto, a escola usando chinelo. Ângela teve um só filho e sofreu alguns dissabores com seu falecido marido. Dolores teve seis filhos.

¹¹⁹ Sobre o Dom Bosco ser um bairro pobre, trago este trecho de um depoimento concedido a Batista: “O Sr. Barbosa foi morar na Serrinha quando lá não tinha nada. Ele descreve com minúcias a geografia do local. Disse que o bairro da Serrinha foi povoado pelo ‘pobre do pessoal’ que vinha das fazendas das redondezas. Depois de 1930, o pobre do pessoal foi ‘tocado como quem toca cachorro da fazenda’. O fazendeiro mandava ir embora depois de 30 [por medo de alguma política de Reforma Agrária]” (BATISTA, 2006, p. 103).

Ivone foi criada só com seu pai e seus irmãos, já que sua mãe “saiu andando pro mundo”. Segundo ela, nunca mais obteve notícias de seu paradeiro. Ivone, por ser a mais velha das filhas, notar que ela era mais velha entre as filhas, não era a mais velha entre todos os irmãos, precisou cuidar dos irmãos e realizar todo o serviço da casa. Por tal motivo, teve que largar muito cedo seus estudos. Afirma que sua infância não foi boa, porque eles passaram muitas dificuldades. Ivone teve onze filhos, mas quatro morreram. Já Jovelina, viúva, cuidou de seu marido que ficou acamado por oito anos, em decorrência de um derrame, um AVC. O pai de Jovelina deixou um terreno para ela, onde seus filhos (ela teve cinco) foram construindo suas residências. Atualmente, no terreno, há cinco moradias, e ela pode gozar da companhia dos filhos e netos. Jovelina não reclama da situação financeira, entretanto, relatou que teve bastante problemas conjugais, que a fizeram sofrer muito. Ela só começou frequentar o Batuque e as escolas de samba depois de ter se tornado viúva.

Elza narrou-me dificuldades em sua vida. Quando criança, assim como Ângela, morava numa região que “era mato puro”, e tinha que buscar lenha para cozinhar. Tratava-se de um lote na região do Bonfim, lugar que, antigamente, era uma fazenda, na divisa com o bairro Progresso (BATISTA, 2006). É nessa região que moram outras três mulheres que eu entrevistei, dentre as quais Elza, que, com muitas dificuldades, vem tentando construir uma moradia própria, sendo que, no momento, mora de aluguel. Hoje em dia, trata-se de uma localização bem pobre, mas já urbanizada. Teve sua primeira filha muito nova, aos doze anos de idade, de parto normal (parteira), uma vez que, nessa época, ainda mais para a camada pobre da população, não era comum a realização de cesarianas. Confidenciou-me, certa feita, ter sofrido muito no parto. Elza tem quatro filhos vivos, mas foi mãe de sete, perdendo uma filha, inclusive, por causa de uma epidemia de meningite que se alastrou no bairro, trazendo muito estigma para sua família. Na sua família, morreram seis pessoas por causa da meningite. Elza descreveu um sentimento de humilhação em torno desse acontecimento, uma vez que seus vizinhos se isolaram dela, com receio de ficarem doentes por contágio, evitando até passar perto da sua casa, e fazendo apelos para que ela derrubasse seu domicílio.

Aí, minha filha, foi muita humilhação. O pessoal ia conversar, não deixava as criança deles chegar perto das criança da gente. Nós não deixou nem as criança ir pra aula, com medo de alguém lá aparecer com isso, falar que foi, né?!, as criança que pegou. Mas, graças a Deus, já passou. Mas a gente nunca esquece, né?! A primeira que morreu, a C., que chamava, ela saiu pra... Se ela tivesse viva, ela tava da idade da S... Ela saiu pra ir pra aula, boazinha. Menina, ela voltou com uma dor de cabeça, com uma febre, que o pessoal foi levar ela lá em casa. Levou ela no Hospital-Escola, na época, ela foi chegando no Hospital-Escola, foi morrendo. Aí que descobriu que era meningite. A menina saiu boazinha, sem nada. Aí, não teve jeito das professoras esconder mais, porque a menina que morreu, eles esconderam.

Num falaram de que ela tinha morrido, não. Aí, não teve jeito, não. Eles veio interceptar o grupo, aí descobriram que teve um caso de meningite lá, e as professora abafou. Aí, veio reportagem. Aí, cê já viu, né?! Sabe como é que repórter gosta, né?! Nossa mãe. Veio reportagem, veio um monte de coisa. Eles foram lá em casa. Aí, mas foi um ano, que eu vou falar uma coisa com você. É muito triste, num gosto nem de pensar.

Beth corroborou que ela e seus irmãos pegaram muita lenha no mato, quando criança. Disse que faziam isso às quatro e meia da manhã. Depois, iam encher latões de água na bica, uma vez que a avó era lavadeira e gostava de deixar as roupas bem limpinhas, no capricho (“ela gastava muita água, que a última água que ela passava na roupa, tinha que sair igual a água da mina, sabe?!”). Como a mãe dela trabalhava em fábrica, quem cuidava das crianças era sua avó. Elis, por sua vez, confirmou que ela e seus irmãos nunca tiveram, na verdade, uma infância, já que foram trabalhar desde muito cedo.

Dalva, também, relatou ter trilhado uma caminhada dura. Começou a trabalhar ainda quando era criança, com dez anos. Um casal de uma cidade a uns setenta quilômetros de distância de Juiz de Fora, conhecido de seu pai, estava procurando uma “menina” para trabalhar no sítio deles. Seu pai “arranjou” Dalva para ir morar e trabalhar com eles. Sua mãe não queria que ela fosse, mas seu genitor mandou buscá-la e levá-la para esse casal. Depois de dois anos e meio, ocorreu um acidente de trabalho que a deixou acamada, e, dessa maneira, acabou por retornar a Juiz de Fora.

Como eu tinha que subir numa árvore, uma mangueira, né?!, eu tinha dois anos e pouco que eu tava lá. Eu subi na mangueira pra limpar a janela, porque eu era criança, né?! Aí esbarrei num toco da árvore, me deu um hematoma muito grande nas costas. Aí, eu fiquei de cama, eu fiquei doente lá. Aí uma senhora, até vizinha, vizinha lá da dona M., me trouxe, me trouxe escondido. Ela chama J.. Ela falou: “Ó, vou te levar, mas você num fala com sua mãe, pra num falar não. Se você ficar assim, cê vai morrer”. Aí eu num podia andar, num podia nada, aí ficava lá, doente.

Para Dalva, se dependesse de seus patrões, eles nunca iriam trazê-la de volta, nem prestar assistência médica ou mesmo quaisquer cuidados básicos. Assim que melhorou, foi procurar um novo serviço, em uma creche de Juiz de Fora, tomando conta de crianças. Casou-se com dezesseis anos, quando soube de sua gravidez, acontecimento que gerou repúdio em seu pai e expulsão temporária de casa, voltando a trabalhar seis anos depois. Morou um período em São Paulo, porque seu ex-marido, marido naquela época, tinha falado que havia arrumado emprego por lá. Chegando em São Paulo, todavia, abandonou-a à própria sorte. Dalva estava grávida e levava duas filhas a tiracolo. Nesse período, conseguiu pernoitar em uma delegacia, pois os policiais que lá trabalhavam tinham se apiedado da situação.

Colocava as crianças em uma cama improvisada em uma bacia de plástico grande que ela havia ganhado, amaciando o lugar com capim colhido. Na parte da manhã, procurava emprego e pedia comida em bares, até que conseguiu uma casa para fazer o serviço doméstico. A patroa permitiu que ela morasse, com suas filhas, em sua residência. Por fim, acabou retornando a Juiz de Fora, e fazendo uma casa em um lote pertencente a sua mãe, no bairro Progresso. Dalva foi mãe de onze, mas perdeu três, ainda pequenos.

Orlando foi pai de três filhas, contudo, como a sua esposa abandonou a casa e o casamento, ele delegou a criação de suas filhas a uma irmã e para a sogra. Na infância, gostava de jogar futebol, de frequentar bailes, e, mais tarde, de tocar em grupos de samba e pagode. Aprendeu a tocar vários instrumentos de percussão, ainda menino, só pela observação dos mais velhos tocando. Sobre sua família, Ismael afirma que a infância foi boa, uma vez que foi criado por uma avó materna muito amorosa. Sua mãe fazia uso de bebidas alcoólicas e batia, às vezes, nele e nos seus irmãos. Ele chamava a avó de mãe, e a mãe pelo nome próprio.

Pelo exposto, percebe-se que a situação, em termos de desigualdade, possui um peso ainda maior para as mulheres negras, em relação aos homens negros. Segundo Figueiredo (2008), as mulheres negras compõem o segmento populacional com mais desigualdade no acesso à educação e nos desníveis de renda, em comparação com os homens brancos (no topo da hierarquia), homens negros e mulheres brancas. Mesmo quando possuindo um nível de escolaridade análogo ao das mulheres brancas, as mulheres negras recebem salários mais baixos. As mulheres negras encontram-se sempre na base da hierarquia socioeconômica, sofrendo uma tripla opressão: de gênero, raça e classe. Portanto, a concepção de raça é diferente para homens e mulheres.

Além das problemáticas relações de trabalho, quase todas as entrevistadas mencionaram, direta ou indiretamente, que os afazeres domésticos eram avaliados como de sua única e exclusiva competência, somente pelo fato de serem mulheres, às vezes as levando a realizar uma cansativa tripla jornada que envolvia estudos, trabalho fora e trabalho do próprio lar. Quando faltava uma mãe ou uma esposa a um homem adulto, valia-se da menina mais velha para ocupar as funções que cabem a uma mãe e a uma esposa, menos a função sexual nos presentes casos. Igualmente como forma de tratamento diferenciado, Ângela e Beth apontaram como foram tolhidas quanto a transitar no espaço público e acessar à diversão, enquanto os homens puderam se envolver com a música desde cedo (Milton e Orlando) e desenvolver suas habilidades musicais.

Porque de solteira, antigamente, quando eu fui criada, eu não podia fazer nada. Num podia nada. Tudo era proibido, né?! Tudo era proibido. Moça num podia participar de certas coisas. Escola de Samba eu nunca saía, quando eu era solteira. Não podia. Eu tinha vontade de sair de baiana na Escola de Samba. Vestir de caipira, dançar quadrilha, nunca. Solteira, nunca. Fui fazer isso depois de casada. Meu marido saía na Escola de Samba, eu saía. Ele saía batendo tamborim, e eu fantasiada de baiana. Mas, de solteira, num podia não. De jeito nenhum. Se saísse com namorado, tinha que sair uma menina comigo. Ou a Dolores – pergunta a Dolores, minha prima – ou, então, a irmã dela. Aí, ela saía comigo, pra ir no cinema, pra ir pra um baile, e tinha que tá em casa até dez horas tinha que tá em casa. Não podia passar desse horário, que eu tinha um pai de criação que era muito enérgico, sabe? [...] O passeio que a gente fazia, eu e minhas colegas, de vez em quando, era passear no Parque Halfeld, ou então na Rua Halfeld. Hoje, é calçadão. Antigamente, era Rua Halfeld. Eu falava: “Eu posso passear no Parque Halfeld com a L.?” Eu tinha uma colega que chamava L. Era uma vizinha. Era uma avenida. “Com a L. e a C.?” “Pode.”. Aí, eu ia pra casa da minha tia, que eu não morava com ele, não. Pra ele, eu só lavava a roupa dele e fazia comida pra ele. Cozinhava. Mas morava com minha tia. Aí, ele falava que podia, eu ia pra casa da minha tia, me arrumar. Aí me arrumava. [...] Aí quando eu ia, ele resolvia: “Cê num vai.”. “Ah, mas por quê?”. “Porque não!”. Eu prontinha pra sair. Aí, menina... “Porque não! Não toca mais no assunto”. Que que eu fazia? Já ia começando tirar as pulseiras dos braços, ia pra casa da minha tia, chorando. [...] Igual, hoje em dia, as meninas saem hoje, volta amanhã, dorme na casa do namorado. Antigamente, num tinha disso, não, minha filha. De jeito nenhum! Num fui criada assim, não. Depois, eu tive medo de ter uma menina, e a menina não me obedecer, porque se ela fizesse coisa errada, eu acho que eu num ia aceitar... Eu num fui criada assim. Num fiz nada de errado. Eu saí da companhia da minha tia com vinte e dois anos, casada, sabe?! Casei, no outro dia, eu fui embora.

4.2.3 Raça e racismo

Em relação à raça, para averiguar a autoclassificação dos batuqueiros, questioneiei: “Qual é a sua raça ou a sua cor?”. O motivo de a pergunta ter sido feita dessa maneira remete a uma orientação de Guimarães (2003). Para o autor, a classificação por cor é orientada pela ideia de raça, sendo cor uma categoria racial, e, aqui, vale lembrar que tomo raça como categoria sociológica e cultural. Guimarães afirma que raça não é um conceito nativo, e, então, seria melhor perguntar “qual é a sua cor?”, “como você se classifica em termos de cor?”, e variações da pergunta, uma vez que, segundo ele, não tem como saber se o entrevistado aceita e/ou entende o termo “raça” conforme “cor”. Entretanto, sabendo que os integrantes do Batuque possuem algum nível de contato com os discursos do movimento negro (por suas últimas presidências serem militantes, por acompanharem o calendário negro da cidade, por frequentarem algumas palestras e passeatas), e que o mesmo, ultimamente, tem tomado como luta ideológica a questão da raça, utilizei, portanto, ambas as categorias para fazer a minha pergunta sobre autoclassificação racial.

Com exceção de Wilson e Jovelina, o termo “negro” pontuou as respostas, por meio de variações como “raça negra”, “cor negra”, ou mesmo “sou negro(a)”. Wilson me respondeu da seguinte forma: “Sou preto. Eu sou preto... Sou moreno, mas... Moreno e preto é a mesma coisa.”. Jovelina, disse-me que era muito feliz. Acredito que ela pensou que a resposta era óbvia, e que a cor/raça dela faziam-na ser uma pessoa feliz. No entanto, durante as entrevistas, por vezes, se referiam a pessoas negras com os termos “escuro(a)”, “escurinho(a)”, “crioulo(a)”, “nego(a)”, “de cor”. Ou seja, parece que, com a questão feita por mim, o(a) entrevistado(a) necessitava fazer uma reflexão sobre sua identidade racial, tornando-o mais alerta à melhor palavra a ser utilizada na resposta. Conforme visto, o termo “negro”, ultimamente, não ganha adeptos somente na militância, mas na Academia e na mídia. Contudo, no decorrer de suas falas, outros termos apareciam em seus discursos, provavelmente de forma pré-reflexiva, valendo-se de palavras acessadas nos seus cotidianos e no senso comum – vale lembrar, também, que se trata de pessoas mais idosas e que o termo “negro” só vem a ser mais utilizado nas últimas décadas.

A questão do preconceito veio à tona diversas vezes, na maioria das entrevistas. Quem tocou na questão, afirmou que ele sempre existiu, e que ainda existe na sociedade brasileira, conquanto a maneira como eles explicavam o preconceito racial variava. Muitos, durante entrevista, afirmaram que não se devia *ligar* para o preconceito, que se devia deixar isso para lá, não se preocupar com o assunto. Uma das entrevistadas falou a seguinte frase: “Eu num gosto muito desse negócio de preconceito nem da pessoa clara nem da pessoa escura. Eu acho que nós somos viventes, e que a vida é amor”. Às vezes, apareceu a culpabilização do próprio negro, como se ele fosse o responsável por se colocar na posição de sofrer racismo, ou seja, insinuava-se que a culpa do racismo fosse dele próprio. Conforme este trabalho vem pontuando, nem todos os que sofrem preconceito tem consciência da própria opressão em todos os momentos, o que não é algo difícil de se compreender, uma vez que o racismo, no Brasil, é estrutural, não havendo motivos para se crer que os próprios negros não possam, eles mesmos, reproduzir o racismo em algumas ocasiões. A reprodução do racismo, na sociedade brasileira, é uma prática difundida, embora somente os brancos possam ser beneficiados com o mesmo.

Os efeitos mais perniciosos da democracia racial nos brasileiros não brancos que não são ativistas, conforme pretendo argumentar, são as múltiplas dificuldades que eles têm para distinguir os atos racistas de outras formas de opressão, numa sociedade que diferencia os brancos dos não brancos, ao mesmo tempo que impõe padrões de repressão em todo o corpo social (HANCHARD, 2001, p. 23).

Em todo caso, os depoimentos sobre temas como raça, preconceito, discriminação, relações de trabalho, entre outros, apresentaram contradições. Por exemplo, um mesmo entrevistado, em um momento da entrevista, colocou a culpa do preconceito no próprio comportamento do negro, e, alhures, falou sobre a dura realidade dos refugiados africanos. Em outro caso, apontou-se que não se ligava para o racismo e para pessoas racistas e, posteriormente, sublinhou-se o quanto se ficou chateado com alguma discriminação. Às vezes, o racismo é reproduzido e condenado em um mesmo discurso, em momentos diferentes. Isso tem a ver com o que Orlandi pontuou sobre os interdiscursos, que são sentidos convocados, já ditos por alguém, em algum lugar e em outros momentos, provocando um efeito sobre o discurso, sendo o lugar onde, às vezes, funcionam as contradições. Trata-se de algo:

[...] que vem pela história, que não pede licença, que vem pela memória, pelas filiações de sentidos constituídos em outros dizeres, em muitas outras vozes, no jogo da língua que vai historicizando aqui e ali, indiferentemente, mas marcada pela ideologia e pelas posições relativas ao poder [...] (ORLANDI, 2012, p. 32).

Elza apontou ter sofrido muito preconceito nos lugares em que ela trabalhou como empregada doméstica. Narrou-me um caso em que ensinaram a um papagaio, animal doméstico de uma residência em que trabalhava, a proferir palavras com fins de diminuí-la e menosprezá-la, como “a crioula”, “a macaca”, “a nega”. Elza sabia muito bem que haviam ensinado tais impropérios ao animal. Em outra ocasião, um dos filhos de sua patroa tentou estuprá-la. Contou-me que, por vezes, os filhos de uma de suas patroas se divertiam chutando suas pernas, sem que a patroa tomasse uma providência para fazer os meninos pararem. Patroa gritando com ela era fato corriqueiro. Já um patrão seu se recusava a permanecer no mesmo recinto que ela. Sobre a discriminação racial em outros lugares, ela afirmou que não entra, de jeito nenhum, em uma das lojas de departamento do centro da cidade, uma vez que, segundo ela, é só adentrar o estabelecimento que ela vira suspeita de roubo e passa a ser seguida por seguranças.

Elis contou-me que ela e seus irmãos iam para a escola com os pés descalços, durante o curto período que frequentaram a instituição. Sobre os problemas decorrentes da sua raça, na escola, Elis assim me explicou:

As meninas zombavam de mim na aula, ela [uma amiguinha branca sua] achava ruim, por causa que a gente ia descalço. Aí, pegava, falava assim: “Cês fica rindo dela, não. Cês num tá vendo que ela tá descalça que os pais dela num tem dinheiro pra comprar sapato?!”. Ela achava ruim. A professora, ela num ligava. Na minha

época, a gente que era de cor, a gente sentava lá na última classe... Na última cadeira! As menina que era clara, tudo sentava lá na frente. A gente era última, tá?! Professora tinha vez que nem dava confiança pra gente. Queria nem saber se acertou, se fez certo o dever. Era muito difícil corrigir os dever da gente. Precisa de ver! A gente era muito humilhado, boba. Precisava de ver.

Essa citação diz respeito a uma discriminação racial perpetrada tanto pelos pares quanto pela autoridade maior dentro de uma sala de aula, efetivada por meio de práticas raciais segregacionistas, uma segregação que não é formal, mas tácita, cotidiana e sistemática endossada e posta em ação por meio de práticas sociais e culturais. Pelos meus *cálculos*, isso ocorreu entre as décadas de 1950 e 1960, no Brasil “guiado” pela ideologia da democracia racial. Quando eu perguntei sobre a composição de alunos, se havia mais negros ou brancos em sua classe, ela assim prosseguiu o depoimento:

Tinha, assim, mais nego sem ser eu, né?! Tanto que a gente que era assim de cor, a gente sentava na última carteira. A coisa mais difícil era ela chamar a gente pra ir no quadro, fazer alguma coisa que ela mandasse, sabe?! Precisava de ver! E outra coisa: a gente não sentava junto com a pessoa clara, a gente sentava junto com outro da mesma cor. Era separado, tá?! Era a mesma classe, mas, vamos supor, aqui tem uma aqui da minha cor, ela colocava a da minha cor junto comigo, pra sentar comigo. Ela não punha uma branca pra sentar com a gente. E quase nem dava confiança pra gente. Aí, a gente começava a sentir aquela humilhação.

Elis contou-me que, certa vez, ela fora tão importunada por uma menina branca, que a chamou de “nega”, procurando causar-lhe ofensa, que ela acabou por dar-lhe uma “coça”. Quando eu questionei sobre as motivações da sua colega, ela afirmou que foi com o intuito de humilhar, de ofender. Mais para frente, ela assegurou que não se importava com o preconceito, que ela “fazia de conta que não tava acontecendo”. Mas, pelos seus depoimentos, isso a atingia. Isso porque ela deu uma coça em sua colega que praticou injúria racial. Também, porque sentiu vontade de sair da escola, procurar outro colégio. Sua mãe não concordou com a troca de escola:

Ela falou: “Num vai sair da aula nada, não. Cês num vão deixar elas fazer isso, não. Se elas tem o direito, vocês também têm. Porque Deus...”, a minha mãe sempre falava assim: “Deus fez o homem, a mulher, à semelhança dele, sem distinção de cor entre o negro, o branco, o índio, o mulato, o mameluque [sic].” Aí, eu num entendi nada, né?!, o que ela quis dizer. Portanto, ela falou: “Num esquentar, não. Cês vão estudar.”. Portanto, a gente era muito estudiosa sabe?! Aí, portanto, ela falou assim: “Deixa eles achar que o mundo é só deles. Mas o mundo não é só deles. É de vocês, também.”. Minha mãe falava sempre. Minha avó também falava.

É interessante notar que, por mais que Deus fosse um universalista, que criou a todos sem distinção de cor, na aceção da mãe e da avó de Elis, conforme informado pelo trecho

acima, ela e seus familiares passaram “na pele” a distinção que a sociedade fazia. O privilégio do branco fica exposto na constatação de que eles pensam que o mundo é só deles. Elis prosseguiu afirmando que o Brasil possui diversas raças, e que, portanto, não havia distinção de cor. São os efeitos de uma ideologia, a da democracia racial, que não corresponde à realidade de preconceito e discriminação narrada por ela e por outros integrantes do Batuque. Sobre os dias atuais, Elis afirma que ainda existe muito preconceito, e que, tendo ela ido um dia ao centro da cidade de Juiz de Fora, para fazer compras, a atendente deu prioridade no atendimento a uma branca, mesmo ela tendo chegado primeiro.

A questão da criminalidade apareceu em algumas entrevistas, sendo atribuídas as causas da criminalidade, ora alegando que a população opta por seguir uma vida de crime ora apontando para o “relaxamento” atual da família, que não possui mais a autoridade de outrora. Algumas questões foram trazidas pelos membros do Batuque com a solicitação de que eu não trouxesse para o trabalho, uma vez que diziam respeito às coisas íntimas e doloridas, que, por vezes, desencadeavam até o choro. Tratavam-se de questões referentes a familiares e pessoas queridas que foram presos, torturados, que se envolveram com drogas, e que tiveram seus direitos civis violados, por intermédio de um racismo institucional sistemático, infelizmente, corroborando o que pesquisas e estudos apontam.

Um integrante mencionou que, se o Batuque fosse um grupo branco, tudo seria diferente. Tal afirmação encontrava-se em um contexto em que se versava sobre as dificuldades encontradas pelo grupo. Então, estabelece-se um paralelo de obstáculos encontrados, artisticamente, por um grupo negro, cujos membros, todos negros, passam por dificuldades em suas vidas balizadas pelo marcador da raça negra. Aliás, quando eu lancei a reflexão de que se eles pensavam que o Batuque buscava passar alguma mensagem para o público que estava assistindo, algumas pessoas, novamente, retomaram a questão do preconceito, a partir da escravização dos negros na sociedade brasileira. Mais, especificamente, apontavam que o Batuque resgatava raízes, de acordo com Wilson, dando uma aula de história do Brasil, segundo Dorival. De acordo com Ismael, referindo-se a música “Samba de Pirapora” (ver anexo):

Passa muito coisa, muita mensagem, né?! Igual a história do... Que a gente canta muito no Batuque, que eles falam do anjo. Eles falam que nunca ouviram falar, que não existe anjo preto, né?! Esse canto serve de exemplo pra muita gente que ainda ignora isso, né?! Essa prepotência, essa diferença de cor. Então, tem um canto, que se a gente prestar atenção, dá certo. A pessoa vai analisar, e é uma coisa que serve de exemplo pra muita gente. Tem muito mais canto, né?! Mas esse é que mais eu gravei, que mexeu mesmo, foi esse. Esse menino, essa história... O canto fala desse

menino, que era anjo, que o pessoal falava que não existe anjo preto, né?! Eu esqueci o nome da música...

Por fim, quase todos me informaram que participam de atividades no Pró-Idoso e das atividades carnavalescas (blocos e desfile), configurando um grupo de pessoas ativas e simpáticas. Muitos destacaram que, ultimamente, as coisas estavam melhores em suas vidas, alguns tecendo elogios aos governos de Lula e Dilma, que trouxe benefícios que foram citados, como a PEC das domésticas, alguns assentamentos, o aumento do poder aquisitivo, a melhoria das condições de vida. Sobre o último item, conforme já mencionado, as casas que pude visitar, por mais simples, exteriormente, e localizadas em regiões periféricas, estavam bem equipadas por dentro.

Ao aproximar-se das vivências dos integrantes do Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva, percebi que a produção acadêmica e estatística referente à população negra, no que tange ao histórico, ao sociocultural, e aos indicadores econômicos, não deixou de se revelar contundente e assertiva no tocante à questão da condição negra em nossa sociedade. Trata-se de indicativos que alimentam significativamente os estudos sobre a problemática racial brasileira. Em um movimento inverso, tais integrantes ilustram e refletem, em termos micro, o olhar macro de uma realidade social já apresentada por tal literatura.

CONCLUSÃO

Orfeu, na mitologia grega, foi um poeta e um músico talentoso. Quando tocava sua lira, os homens, os animais e os próprios deuses se punham a escutá-lo, mesmerizados, tão bela era esta. Na década de 1950, o músico e poeta Vinícius de Moraes concebeu um Orfeu brasileiro, negro, baseado no drama grego de Orfeu e Eurídice, para uma peça de teatro, intitulada de *Orfeu da Conceição*. O espetáculo foi encenado pelo Teatro Experimental do Negro. Transportado para as favelas cariocas, em um feriado de Carnaval, Orfeu, aqui no Brasil, foi idealizado como um sambista do morro. Orfeu, a partir de então, seria eternamente negro em solo brasileiro.

Portanto, de uma maneira quase autoexplicativa, o título *Os Orfeus da Aquarela* utiliza-se da ligação que o Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva mantém com a música, com a beleza de seu canto coral, também chamado de canto *orfeônico*, e seus fortes ritmos afro-brasileiros, que encantam o público, tal qual a lira do mito grego ou o violão de sua versão dos trópicos.

Contudo, ser negra/negro, no Brasil, possui peculiaridades, e o Batuque parece incumbir-se de contar, cantando, sobre a trajetória do negro no Brasil. Sua encenação encarna a voz dos escravizados que lamentam, festejam, comemoram, resistem, sofrem, choram, morrem, sentem dor, suplicam aos Orixás e aos santos católicos. Em certo sentido, o Batuque é uma manifestação que realiza, no âmbito musical e artístico, de alguma forma, aquilo que alguns historiadores convencionaram chamar de *history from below* (história vista de baixo).

Nos dois primeiros capítulos, procurei apresentar o Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva da forma mais completa e abrangente que me foi possível, articulando aos contextos históricos pertinentes. Especificamente no primeiro capítulo, apresentei a trajetória do grupo e os principais atores envolvidos em sua fundação.

A trajetória do grupo principia em 1964, com a produção do espetáculo teatral *Aquarela do Brasil*. O Batuque Afro-Brasileiro configurava um grupo de mais de sessenta negros e negras que formavam um coral para cantar e tocar a música *Escravidão e Liberdade*. As roupas, com que se apresentavam, aludiam ao período escravista, intentando representar escravizados. Os instrumentos percussivos referiam-se a ritmos africanos e/ou afro-brasileiros. Dessa maneira, toda a *performance* do grupo operava símbolos afro-brasileiros. Ademais, a letra da música versava sobre a travessia do Atlântico dos cativos, no navio

negreiro, passando pela exploração escravista no corte da cana, até a fuga ao Quilombo dos Palmares e a consequente conquista da liberdade. Ou seja, o “quadro do negro” fazia referência a momentos históricos do Brasil.

A escravidão durou mais de três séculos no país, pautando-se na exploração da monocultura de exportação para a metrópole e na utilização da mão de obra africana e afrodescendente. Os africanos escravizados em solo nacional foram retirados brutalmente de seu continente e de suas famílias, enviados ao Brasil por meio de uma traumática e violenta viagem nos navios negreiros. Aqui estabelecidos, uma nova etapa de asperezas advieram com a exploração de seu trabalho pelos senhores de engenho ou a dura vida de escravizados da cidade. Entretanto, é importante ressaltar que, paralelamente ao sofrimento infligido por todo esse processo, houve várias formas de resistência negra. Todavia, criou-se uma sociedade perpassada pela opressão racial, com difundida desigualdade e exclusão raciais, cujo quadro só obteve relativa melhora a partir do Estado Novo de Getúlio Vargas. Igualmente, foram avanços, a conta-gotas, que se desenvolveram a partir da redemocratização brasileira, após a ditadura militar, e que estão, ainda, muito longe do horizonte da justiça social.

A partir desse contexto de iniquidades históricas, associações negras formaram-se, desde antes da abolição, com fins de denunciar a discriminação racial na sociedade brasileira e criar uma rede de proteção. Uma associação surgida em São Paulo, em 1931, foi a Frente Negra Brasileira, que, posteriormente, se tornaria um partido político. A FNB era ideologicamente orientada pelo integralismo e propunha a integração do negro na sociedade, via mobilidade social, sem, contudo, lançar mão de críticas profundas ao funcionamento do sistema; cabia ao negro inserir-se nos códigos ideológicos dominantes. A FNB foi extinta seis anos após a sua fundação, pela ditadura varguista. Mais adiante, em 1944, Abdias Nascimento criou o Teatro Experimental do Negro, que comungava das ideias assimilacionistas da extinta Frente. Contudo, foram responsáveis por denunciar o racismo e por dar visibilidade ao negro. O TEN foi sufocado pela ditadura militar, que, temendo que o Brasil vivenciasse algo parecido com o movimento pelos direitos civis dos Estados Unidos, tratou de calar a voz do movimento negro brasileiro. A valorização racial negra ressurgiu com força e lógica diferente, após os anos de 1970, com a apropriação do *Black is beautiful* estadunidense. Surge o Movimento Negro Unificado em 1978 e as identidades diaspóricas passaram a ser encorajadas e assumidas.

O Batuque, por sua vez, surge em Juiz Fora, cidade que, no século XIX, foi uma grande produtora e exportadora de café. Caracterizava-se por suas grandes fazendas e volumosa população de escravizados. A partir da segunda metade desse século, muitos

imigrantes europeus vieram para a cidade. A imigração foi fomentada e subvencionada em Juiz de Fora, como no restante do país. Dessarte, a mão de obra egressa do escravismo não foi aproveitada em setores público, produtivo e de infraestrutura, dando-se preferência ao imigrante europeu. Quando da abolição, os negros ficaram sem trabalho, e muitos se viram coagidos a retornar às fazendas, em condições análogas às anteriores. Após a decadência do café, negros ex-escravizados e seus descendentes deslocaram-se para os centros urbanos, já ocupados pelos imigrantes europeus e trabalhadores livres. Dirigiram-se, então, para lugares periféricos, onde faltava saneamento e outras condições básicas, como água e luz, habitando em moradias precárias. Em adição, a legislação do município limitou, dificultou ou reduziu as possibilidades de o trabalhador negro da cidade, majoritariamente ambulante, a se impor no mercado, fixar sua clientela e expandir seus negócios, uma vez que se criaram impostos às suas atividades, de baixa lucratividade. Assim, além do preconceito racial e da discriminação, o negro juizforano encontrou dificuldade de ganhar dinheiro e de obter moradia em boas condições.

Tal resgate é importante, pois aponta que os integrantes do Batuque, além de representarem, artisticamente, escravizados, são eles próprios herdeiros do legado do escravismo brasileiro e juizforano, e das consequências perniciosas, no que tange à igualdade de oportunidades, advindas da conformação histórica do país e da localidade. Ou seja, o Batuque, como grupo artístico-musical, demonstra a dificuldade do negro brasileiro por meio de suas músicas, que enfatizam a história do país e da condição do negro, enquanto que a trajetória de cada um de seus integrantes reflete tal legado exposto.

No segundo capítulo, busquei desenvolver aspectos da questão cultural negra e ampliar a apresentação do Batuque, narrando seu desenvolvimento e suas transformações no tempo.

A música desempenhou um papel fundamental na vida dos escravizados, no Brasil. Sua função consistia em ritmar o trabalho, enviar mensagens de alerta aos companheiros sobre a aproximação de feitores e senhores, sendo a música, a dança e as festas vitais para o processo de reconstrução identitária e de reterritorialização dos sujeitos e das comunidades. Uma dessas práticas simbólicas foi a dos batuques. Batuque, até o século XIX, era uma designação genérica para as danças, os cantos, o toque dos tambores dos negros. Depois desse período, a palavra “samba” passou a ser mais utilizada e difundida, mantendo sua conotação genérica. Os batuques e os sambas, bem como outras manifestações culturais e religiosas negras, sofreram repressões e foram alvos de preconceitos. A pecha destas modificaram-se somente a partir da apropriação dos símbolos culturais negros pelo Estado

Novo, que, depurando-os e branqueado-os, transformaram-se em símbolos de identidade nacional. É importante ressaltar que alguns atores sociais, como compositores e músicos populares, não se prestaram a ser meras câmaras de eco do discurso oficial. Assim, o tipo de samba que serviu aos propósitos do Estado Novo foi o samba exaltação, como a *Aquarela do Brasil*, de Ary Barroso. *Aquarela do Brasil* também foi o título da peça teatral em que o Batuque Afro-Brasileiro se apresentou pela primeira vez.

O Batuque é um grupo ativo até os dias atuais. Até 1996, suas diretorias foram ocupadas por pessoas brancas, pautadas por um viés folclorista, que assume o folclore como uma manifestação ligada à tradição, ao espontâneo, sendo, de fato, uma posição que inferioriza estas manifestações perante uma suposta cultura erudita. Por essa ótica, o grupo folclórico não fala sobre e por si mesmo; é a categoria dominante que o legitima e preserva. Nesse momento, a finalidade do Batuque era a de ser um grupo amador de difusão da música popular brasileira. A partir de 1996, as presidências são assumidas por negros ligados ao movimento negro, e, então, adota-se o paradigma da resistência cultural negra e passa-se a acompanhar, também, o calendário negro da cidade. A resistência cultural negra torna-se o discurso mais recorrente para se definir o Batuque atualmente, principalmente, no que toca aos inícios das apresentações públicas. Essa mudança do paradigma folclorista para o da resistência cultural reflete o movimento da troca de lideranças brancas para as negras, sintonizadas com os posicionamentos do movimento negro que, desde os anos 1970, afinam-se com a valorização e afirmação raciais, reforçando o papel de compromisso do Batuque frente à causa racial, e não, simplesmente, à música popular brasileira.

Em seguida, no terceiro capítulo, descrevi meu trabalho de campo, esboçando um quadro geral com as atividades por mim acompanhadas. Anexe, nesta seção, fotografias tiradas durante as apresentações públicas e materiais impressos que, porventura, eu tenha recebido durante essas apresentações. Tracei um perfil dos batuqueiros e batuqueiras, com informações referentes à idade, ao local de moradia, à profissão, à escolaridade, às suas motivações e ao significado do grupo para eles, bem como estes se relacionam com o Batuque e com seus colegas.

Praticamente todas as apresentações articularam-se à temática racial. A entrega da Medalha Nelson Silva trata-se de um evento para homenagear pessoas físicas e jurídicas, cujas atividades estejam voltadas para a raça negra. Na Marcha da Consciência Negra Axé Zumbi, vários integrantes do Batuque estiveram presentes com suas “roupas africanas”. A apresentação no bairro Vitorino Braga, na Praça Teotônio Villela, fez parte da programação da Semana da Consciência Negra. A apresentação no Museu de Arte Moderna da UFJF

encerrou uma palestra sobre o militante negro Abdias Nascimento. Esses eventos foram todos realizados no mês de novembro, em que se comemora o mês da Consciência Negra e do suplício de Zumbi dos Palmares. Seguiram-se, no ano de 2014, a realização da Missa Conga, na Igreja de Benfica, na qual o padre negro debruçou-se sobre a questão da igualdade racial; e o encerramento do “JF Pacto Pela Paz”, evento relativo aos direitos humanos, no qual, provavelmente, o Batuque tenha representado a questão racial. No ano de 2015, não houve comemorações no dia 13 de maio, apontando que a concentração do calendário negro realizasse em novembro. O Batuque apresentou-se na Festa das Etnias, representando a cultura africana; no Encontro de Mulheres Negras; no encerramento do ato de posse dos conselheiros municipais da pasta da Igualdade Racial; em uma palestra sobre o continente africano, no Centro de Convivência do Idoso; na entrega do troféu José Carlos de Lery Guimarães, único evento desligado da questão racial; no V Encontro Internacional de Ecomuseus e Museus Comunitários, marcado por temáticas regionais, indígenas, “étnicas”.

Os impressos recebidos datavam, igualmente, do mês de novembro de 2014, e possuíam forte vínculo com a questão racial: um impresso sobre a palestra de Abdias Nascimento, realizada como parte das comemorações do mês da Consciência Negra; convite para a Marcha Axé Zumbi; jornal *Quilombo Raça e Classe e das Mulheres em Luta*, com artigos tangendo raça e gênero; folder do Movimento Negro Unificado, abordando a luta pela instituição do feriado do dia 20 de novembro em Juiz de Fora e sobre o Largo Rosa Cabinda (ex-escravizada da família Halfeld, que ajuizou uma ação de liberdade, em 1873, da qual se saiu vitoriosa); folder da II Semana da Igualdade Racial e Questões Agrárias.

Dessa maneira, as apresentações e os ensaios do grupo foram substancialmente perpassados pelas questões raciais, sendo essas imbricadas na existência e nos propósitos culturais e políticos do grupo. Em todas as apresentações públicas do Batuque, seus integrantes apresentavam-se com “roupas africanas”, tocando instrumentos musicais africanos e/ou afro-brasileiros por excelência, os tambores, cantando músicas que davam voz ao (à) escravizado(a) ou aos negros e negras afrodescendentes.

Por fim, no quarto capítulo, lancei mão de análises referentes às vidas dos integrantes do grupo, bem como de momentos da minha convivência com os mesmos, nos quais as relações raciais mostraram-se presentes. Contudo, para melhor compreensão do material, empreendi uma discussão teórica e conceitual a respeito da raça e do racismo.

Raça foi uma ideologia necessária para justificar a dominação de um povo pelo outro, embasada pelo racismo científico do século XIX. Durante o período escravista, os motivos alegados eram teológicos. Posteriormente, a ideia de pureza racial foi utilizada com fins de

justificativa para o genocídio dos judeus, na Segunda Guerra Mundial. Perante os horrores do holocausto, seguiu-se um esforço por parte da comunidade científica em sepultar o conceito de raça. Um programa antirracista denunciava o *Jim Crow* e o *Apartheid*, acionando a lógica de um discurso universalista. Decerto, não existem raças biológicas, uma vez que a população mundial não pode ser dividida em raças, ou em subespécies humanas, em termos genéticos. Contudo, como os corpos são socialmente significados, raça trata-se, portanto, de uma categoria de análise sociológica e de um conceito nativo, ou êmico.

As teorias racistas chegaram ao Brasil em fins do século XIX, quando já restavam obsoletas na Europa. Os intelectuais brasileiros, embasados por essas teorias, compreendiam que o Brasil era um país “atrasado”, pois não havia aqui um povo, mas sim uma massa de degenerados, pessoas enfraquecidas mental e fisicamente. O racismo científico do período compreendia o negro como raça inferior, o branco como raça superior, e o mestiço como um produto degenerado. Ou seja, o índio e o negro brasileiro consistiam no motivo do entrave à possibilidade de processo civilizatório e de progresso, no Brasil. Não é de se admirar que esses intelectuais viam com pessimismo o futuro do país. A obra *Casa grande & senzala*, de Gilberto Freyre, escrita em 1933, desponta com uma chave de compreensão nova. Em vez de pautar-se na raça, Freyre proverá uma explicação cultural, pensando na identidade do brasileiro a partir da fusão das três raças, sendo que a visão negativa sobre o mestiço, nesse momento, é transformada em positividade. Revolucionária, no que tange a negar o pessimismo dos intelectuais racistas brasileiros, a obra de Freyre criou a problemática ideia de que, no Brasil, subjazia uma harmonia racial, calcada em relações de sociabilidade. Ideia que terminou sendo desmantelada pelo “Projeto Unesco” e, mais tarde, pelos estudos de Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle e Silva, que puderam compilar dados volumosos e sistemáticos, apontando para o racismo generalizado na sociedade brasileira, desautorizando a ideia de um paraíso idílico, no que tange às relações raciais.

No Brasil, o racismo encontra-se vinculado à aparência física, e não à ascendência, como no caso dos Estados Unidos. O racismo brasileiro reproduz-se pela conjugação de uma cidadania universalizada, garantida por direitos formais, mas ignorada e estruturalmente limitada pela pobreza e pela violência policial cotidiana. Há um fosso que separa brancos e negros, no país, marcado pela diferença de renda, de educação, de emprego, de habitação, dentre outros. Mesmo com importantes vitórias angariadas nos últimos anos, ainda subsiste muita desigualdade racial e uma falha garantia dos direitos civis, que faz dos negros vítimas da pobreza e da violação constante de direitos humanos. Esse quadro retroalimenta a

perpetuação do racismo, naturalizando fenômenos que são da ordem da radical produção histórica e social.

Durante minha convivência com o Batuque, algumas situações deram indicativos da assimetria entre brancos e negros no Brasil. Fui presumida como patroa de uma das integrantes do Batuque, pelo único fato de eu ser branca; fui tomada como rica, pelo simples fato de eu ser branca. Isso aponta que os termos “branca”, “rica”, “patroa” aglutinam-se, espontaneamente, bem como “pobre”, “coisa de pobre”, “negro”, “trabalhador/empregado”, em um outro polo. No que tange às entrevistas semiestruturadas efetivadas, elas reforçaram o que os pesquisadores trazidos neste trabalho apontam sobre a desigualdade nos indicadores socioeconômicos, embora os próprios integrantes tenham, em algumas entrevistas, apontado melhorias das condições de vida nos últimos anos. O trabalho marcou profundamente a vida deles, desde cedo, em geral de forma árdua, tanto para os homens quanto para as mulheres. Algumas das profissões mencionadas possuíam um ranço escravista, principalmente as relatadas pelas mulheres. O serviço de empregada doméstica foi evocado por quase todas as integrantes como tendo feito parte de suas trajetórias de vida. A maioria relatou-me ter começado a trabalhar muito cedo, por vezes ainda na infância, impedindo, assim, a vivência de uma infância marcada pelo brincar e pelos estudos, além de não gozarem dos direitos trabalhistas, uma vez que, geralmente, não possuíam carteira de trabalho assinada.

O nível de educação formal dos integrantes do Batuque é, em geral, baixo, com a maioria não tendo completado o ensino fundamental. Aqueles que evadiram o fizeram porque não conseguiram conciliar trabalho e estudo. Essa baixa escolaridade aponta para uma primazia na necessidade dessas pessoas negras e pobres de se ocupar, primeiro, em se alimentar e se vestir, a si mesmos e a sua família, reproduzindo e retroalimentando desigualdades, uma vez que, pelo menos em tese, remunera-se mais quem tem mais anos de escolaridade. Sendo assim, a pobreza os afastou da educação formal, e a baixa escolaridade os privou dos melhores postos de trabalho. Quanto ao passado e à infância, muitos se recordaram de sua vivência na zona rural, passando por dificuldades materiais de várias espécies, como, por exemplo, falta de água encanada, combustível, luz elétrica, escassez de alimentos e coabitação em espaços reduzidos e precários. Em termos de gênero, as desigualdades possuem um peso ainda maior para as mulheres negras do que para os homens negros. A responsabilidade das tarefas domésticas foi avaliada, por homens e mulheres, como responsabilidade única e exclusiva dessas mulheres, não importando se crianças ou adultas, bem como seu trânsito no espaço público e o acesso à diversão era mais restrito que os dos homens ou meninos. Muitos deles tocaram na questão do preconceito e da discriminação

raciais durante as entrevistas, por meio da evocação de situações em que se sentiram pessoalmente humilhados, aviltados e/ou ofendidos. Alguns pontuaram que não se importavam com o preconceito, sendo que, às vezes, contradiziam-se mais adiante, confidenciando alguma mágoa.

Dessa maneira, ao aproximar-me das vivências dos integrantes do Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva, percebi que a produção acadêmica referente à população negra, no que tange ao histórico e aos indicadores socioeconômicos, revelou-se contundente, pareando literatura e o material de campo e das entrevistas. Obviamente, não há nenhuma intenção de generalização neste trabalho, a partir de uma “amostragem” ínfima, mas, sim, a articulação que parte dos integrantes do Batuque para a reflexão sobre a questão racial brasileira.

Para finalizar, eu gostaria de voltar a apontar, mais uma vez, as dificuldades pelas quais passa o Batuque Afro-Brasileiro de Nelson Silva: falta de sede própria, falta de recursos, falta de apoio material e financeiro generalizado e pouca permeabilidade nas mídias locais, mesmo sendo um bem imaterial do município. Talvez esta pesquisa tanja uma espiral infinita e isso, também, seja um desdobramento ou um reflexo dos obstáculos e das dificuldades, historicamente condicionados, por que sempre passou, indelevelmente, o segmento negro da população brasileira. O Batuque trata-se de uma entidade viva e atuante há 51 anos. Configura um grupo, atualmente, pensado a partir da resistência cultural negra, possuindo uma “missão”, conforme me confidenciou um de seus integrantes, pedagógica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araujo. Qual África? Significados da África para o movimento negro no Brasil. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 39, jan.-jun., 2007, p. 25-26. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1401/753>>. Acesso em: 16 dez. 2015.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALONSO, Angela. O abolicionismo como movimento social. *Novos estud. – CEBRAP*, São Paulo, n. 100, p. 115-127, nov. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010133002014000300115&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 06 de out. 2015.

ANDRADE, Silvio Maria Belfort Vilela de. *Classe operária em Juiz de Fora: uma história de lutas (1912-1924)*. Juiz de Fora: EdUFJF, 1987.

BAIROS, Luiza. Orfeu e Poder: uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil. *Rev. Afro-Ásia*, n. 17, p. 173-186, 1996. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n17_p173.pdf>. Acesso em: 06 de nov. 2015.

BARATA, Denise. *Samba e partido-alto: curimbas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

BARRETO, Ana Cláudia de Jesus. O lugar dos negros pobres na cidade: estudo na área de risco do bairro Dom Bosco. *Revista Libertas*, Juiz de Fora, v. 10, n. 2, p. 188-215, jul.-dez., 2010. Disponível em: <<http://libertas.ufjf.emnuvens.com.br/libertas/article/view/1879/1327>>. Acesso em: 25 dez. 2015.

BARROSO, Eliane Aparecida Laier. *Modernização e Medicina Sanitária: a Câmara Municipal e os cidadãos na organização do espaço urbano na Manchester Mineira (1891-*

1906). II Colóquio do Laboratório de História Econômica e Social (2008: Juiz de Fora, MG). Micro-História e os caminhos da História Social: *Anais*. II Colóquio do LAHES; Carla Maria Carvalho de Almeida, Mônica Ribeiro de Oliveira, Sônia Maria de Souza, Cássio Fernandes, organizadores. Juiz de Fora: Clio Edições, 2008. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/lahes/files/2010/03/c2-a16.pdf>>. Acesso em: 25 dez. 2015.

BARTELT, Dawid. Prefácio. In: “*Nunca antes na história desse país*”? : um balanço das políticas do governo Lula. PAULA, Marilene de. (Org.). Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2011.

BASTIDE, Roger. *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo: ECA, 1961.

BATISTA, Caio. A visão pública sobre os escravos urbanos na Zona da Mata mineira: Juiz de Fora 1850-1888. *Revista de História Econômica & Economia Regional Aplicada*, v. 7, n. 12, jan.-jun., 2012. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/heera/files/2009/11/01-Artigo-caio-para-pdf.pdf>>. Acesso em: 25 dez. 2015.

BATISTA, Rita de Cássia Souza Félix. *O negro: trabalho, sobrevivências e conquistas em Juiz de Fora (1888-1930)*. Juiz de Fora: Funalfa, 2006.

BENTO, Maria Aparecida S.; CARONE, Irai. (Org.). *Psicologia Social do Racismo*. 2. ed. São Paulo: Vozes, v. 1., 2002.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2008.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista. *Estud. Afro-asiát.*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 15-33, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101546X2002000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 29 set. 2015.

BRASIL. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2010). Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/>>. Acesso em: 07 nov. 2015.

BRIKALSKI, Tatiane de Andrade Machado; TEIXEIRA, Janaína de Souza. A diversidade das pesquisas históricas e sua contribuição para renovação da prática pedagógica. *Revista Latino-Americana de História*, v. 2, n. 6, p. 393-402, 2013. Disponível em: <<http://projeto.unisinos.br/rla/index.php/rla/article/viewFile/203/157>>. Acesso em: 22 dez. 2015.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs.) *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

CARDOSO, Rosilene Costa. *Relações sociais na sociedade escravista: cotidiano e criminalidade em Juiz de Fora – 1870-1888*. 2011. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de História, Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O lugar (e em lugar) do método. *Série Antropologia*, 190. Brasília: 1995. p. 2-14.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 11 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1969. Tomo I.

CASHMORE, Ellis. *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo: Selo Negro, 2000.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. Etnografia e imaginação histórica. Tradução de Iracema Dulley e Olivia Janequine. IN: *Proa – Revista de Antropologia e Arte [on-line]*. Ano 02, v. 1, n. 02, nov. 2010. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/proa/TraducoesII/comaroff.html>>. Acesso em: 27 ago. 2015.

COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. 6. ed. São Paulo: UNESP, 1999.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Rev. Tempo*, Niterói, v. 23, p. 100-122, 2007.

DOMINGUES, Petrônio; GOMES, Flávio. Histórias dos quilombos e memórias dos quilombolas no Brasil: revisitando um diálogo ausente na Lei 10.639/03. *Rev. da ABPN*, v. 5, n. 11, jul.-out. 2003, p. 05-28.

EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: UNESP/Boitempo, 1997.

FRENCH, John. Passos em falso da razão antiimperialista: Bourdieu, Wacquant, e o Orfeu e o Poder de Hanchard. *Estud. afro-asiát.*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 97-140, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101546X2002000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 29 set. 2015.

FRY, Peter. “Feijoada” e “Soul Food”: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais. In: *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pré-tradicional. In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. *Modernidade reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos). *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, v. 13 (2), p. 121-142, nov. 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v13n2/v13n2a07.pdf>>. Acesso em: 04 nov. 2015.

_____. Como trabalhar com “raça” em sociologia. *Rev. Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 93-107, jan./jun. 2003.

_____. Cor e raça: raça, cor e outros conceitos analíticos. In: *Raça: novas fronteiras perspectivas antropológicas*. SANSONE, Lívio; PINHO, Osmundo Araújo (Org.). Salvador: ABA/EDUFBA, 2008a.

_____. *Preconceito racial: modos, temas e tempos*. São Paulo: Cortez, 2008b.

_____. Racismo e anti-racismo no Brasil. *Novos Estudos*, n. 43, p. 296-44, 1995. Disponível em: <http://novosestudos.org.br/v1/files/uploads/contents/77/20080626_racismo_e_anti_racismo.pdf>. Acesso em: 30 out. 2015.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

HANCHARD, Michael George. “Americanos”, brasileiros e a cor da espécie humana: Uma resposta a Peter Fry. *Rev. USP*, n. 31, p. 164-175, set./out. 1996. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/31/15-michael.pdf>>. Acesso em: 04 nov. 2015.

HOBSBAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 9 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

_____. *Orfeu e o poder: movimento negro no Rio e São Paulo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

_____. Política transnacional negra, antiimperialismo e etnocentrismo para Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant: exemplos de interpretação equivocada. *Estud. afro-asiát.*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 63-96, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101546X2002000100004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 4 out. 2015.

_____. Resposta a Luiza Bairros. *Rev. Afro-Asia*, n. 18, p.227-234, 1996. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n18_p227.pdf>. Acesso em: 28 out. 2015.

JOHNSON, Marcela. *Seppir, PT, o movimento negro e a crise*, dez. 2015. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/seppir-pt-o-movimento-negro-e-a-crise/>>. Acesso em: 07 nov. 2015.

JUIZ DE FORA. *Resolução nº 1.120*, de 29 de outubro de 1999. Cria a medalha “Nelson Silva”. Disponível em: <<http://www.jflegis.pjf.mg.gov.br/>>. Acessado em: 15 fev. 2015.

LANDIM, Guilherme Rezende; RANGEL, Claudia Elena dos Santos. Batuque afro-brasileiro Nelson Silva: oralidade, expressão cultural e ancestralidade no combate aos preconceitos. In: JORNADA DE CIÊNCIAS SOCIAIS UFJF, 4, 2015, Juiz de Fora. *Anais*. Juiz de Fora, 2015.

LIMA, Maria Batista. Identidade étnico/racial no Brasil: uma reflexão teórico-metodológica. *Rev. Fórum Identidades*, ano 2, v. 3, p. 33-46, jan./jun. 2008. Disponível em: <<http://200.129.209.183/arquivos/arquivos/78/NEAB/LIMA%20Maria%20Batista.%20Identidade%20EtnicoRacial%20no%20Brasil%20uma%20reflexao%20teorico-metodologica..pdf>>. Acesso em: 04 nov. 2015.

MAIO, Marcos Chor. O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Rev. Bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 14, n. 41, p. 141-158, out. 1999a. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269091999000300009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 03 out. 2015.

_____. Tempo controverso: Gilberto Freyre e o projeto UNESCO. *Tempo soc.*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 111-136, mai. 1999b. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010320701999000100006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 29 set. 2015.

MANZATTI, Marcelo Simon. *Samba Paulista, do centro cafeeiro à periferia do centro: estudo sobre o Samba de Bumbo ou Samba Rural Paulista*. 2005. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2005.

MARICATO, Ermínia. Dimensões da tragédia urbana. *Revista Comciencia*, 2002. Disponível em: <http://www.usp.br/fau/deprojeto/labhab/biblioteca/textos/maricato_tragediaurbana.pdf>. Acesso em: 25 dez. 2015.

MASIERO, André Luis. “Psicologia das raças” e religiosidade no Brasil: uma interseção histórica. *Psicol. Cienc. Prof.*, Brasília, v. 22, n. 1, p. 66- 79, mar. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932002000100008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 out. 2015.

MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. Brasília: FUNAG, 2012.

MIRA, Maria Celeste. Sociabilidade juvenil e práticas culturais tradicionais na cidade de São Paulo. *Sociedade e Estado*. Brasília, v. 24, n. 2, p. 563-597, mai.-ago., 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v24n2/09.pdf>>. Acesso em 07 jan. 2016.

MONASTA, Atilio. *Antonio Gramsci*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

MOSTARO, Carlos D.; MEDEIROS, Roberto F. de; MEDEIROS FILHO, João. *História recente da música popular em Juiz de Fora, 1945-1975*. Juiz de Fora: Ed. Dos autores, 1977.

MOTTA, Luiz Eduardo. A política do Guerreiro: Nacionalismo, revolução e socialismo no debate brasileiro dos anos 1960. *Rev. O&S*, Salvador, v.17 - n.52, p. 85-101, jan.- mar., 2010.

MUNIZ JÚNIOR, José. *Do batuque à escola de samba: subsídios para a história do samba*. São Paulo: Símbolo, 1976.

NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Publifolha, 2000.

NEVES DE OLIVEIRA, Janine. A cor negra na Aquarela: algumas reflexões raciais brasileiras do início dos anos 1960. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2015. Florianópolis. *Anais*. Disponível em: http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434388926_ARQUIVO_NevesdeOliveira,Janine_ANPUH.pdf. Acesso em: 27 nov. 2015.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, v. 19, n. 1, p. 287-308, jun. 2007.

OLIVEIRA, Laiana Lannes de. *A Frente Negra Brasileira: política e questão racial nos anos 1930*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, UERJ, Rio de Janeiro, 2002.

OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. Negros: famílias solidárias e desafios urbanos. In: BORGES, Célia Maia (Org.). *Solidariedades e conflitos: histórias de vida e trajetórias de grupos em Juiz de Fora*. Juiz de Fora: EdUFJF, 2000.

OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de; SOUZA, Sônia Maria. Cativo e liberdade: aspectos do cotidiano escravo na cidade de Juiz de Fora - MG. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida; DAIBERT JÚNIOR, Robert. *Depois, o Atlântico: modos de pensar, crer e narrar na diáspora africana*. (Orgs.). Juiz de Fora: UFJF, 2010.

OLIVEIRA, Osvaldo Antônio de. *O batuque Afro-brasileiro de Nelson Silva*. Juiz de Fora: Funalfa, 2003.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

PAIXÃO, Marcelo; CARVANO, Luiz M. Censo e demografia: a variável cor nos interior dos sistemas censitários brasileiros. In: SANSONE, Lívio; PINHO, Osmundo Araújo (Org.). *Raça: novas fronteiras perspectivas antropológicas*. Salvador: ABA/EDUFBA, 2008.

PARANHOS, Adalberto. *Os desafinados: sambas e bambas no “Estado Novo”*. São Paulo: Intermeios, CNPq, Fapemig, 2015.

PAULA, Marilene de. A promoção da igualdade racial na era Lula. In: PAULA, Marilene de. (Org.). *“Nunca antes na história desse país”...?: Um balanço das políticas do governo Lula*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2011.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre , v. 20, n. 42, p. 377-391, dez. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010471832014000200015&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 24 ago 2015.

PEREIRA, Maria Fernando de F. O samba de exaltação: convergências e conflitos na construção discursiva da identidade nacional. *Revista Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 7, n. 1/2, p. 103-119, jan./dez. 2012.

PINHO, Osmundo. Introdução: a Antropologia no espelho da raça. In: SANSONE, Lívio; PINHO, Osmundo Araújo (org.). *Raça: novas fronteiras perspectivas antropológicas*. Salvador: ABA/EDUFBA, 2008.

POLLACK, Michel. Memória e identidade social. *Estudos históricos*, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212. Disponível em: <http://www.pgedf.ufpr.br/downloads/Artigos%20PS%20Mest%202014/Andre%20Capraro/memoria_e_identidade_social.pdf>. Acesso em: 02 nov. 2015.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista USP*, São Paulo, 28, p. 64-83, dez.-fev. 1995-1996. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/28/05-prandi.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2015.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In: SIMSON, Olga Moraes Von (Org.). *Experimento com Histórias de Vida (Itália-Brasil)*. São Paulo: Vértice, 1988. P. 14-43.

RAMOS, Arthur. *O folclore negro do Brasil*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

REIS, João José. *Quilombos e revoltas escravas no Brasil*: “Nos achamos em campo a tratar da liberdade”. *Rev. USP*, São Paulo, 28, p. 14-39, dez.-fev., 1995-1996. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/28/02-jreis.pdf>>. Acesso em: 09 nov. 2015.

_____, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura*. Campinas: Unicamp, CECULT, 2002.

REIS, Letícia Vidor de S. A “Aquarela do Brasil”: Reflexões preliminares sobre a construção da identidade nacional do samba e da capoeira. *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 3, p.5-19, 1993.

RODRIGUES, Fernando. Racismo cordial. In: *Racismo cordial – Folha de São Paulo – Datafolha – A mais completa análise sobre o preconceito de cor no Brasil*. São Paulo, Ática, 1995.

SANDRONI, Carlos. *Feitiço decente: transformações do samba no Rio de Janeiro, 1917-1933*. Rio de Janeiro: Zahar/UFRJ, 2001.

SANSONE, Livio. Um campo saturado de tensões: o estudo das relações raciais e das culturas negras no Brasil. *Estud. afro-asiát.*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 5-14, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2002000100001&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 03 out. 2015.

SANSONE, Livio. Urbanismo, globalização e etnicidade. In: SANSONE, Lívio; PINHO, Osmundo Araújo (Org.). *Raça: novas fronteiras perspectivas antropológicas*. Salvador: ABA/EDUFBA, 2008.

SANTOS, Ricardo Ventura; MAIO, Marcos Chor. Genótipo e fenótipo: qual “retrato do Brasil”? Raça, biologia, identidades e política na era genômica. In: SANSONE, Lívio; PINHO, Osmundo Araújo (Org.). *Raça: novas fronteiras perspectivas antropológicas*. Salvador: ABA/EDUFBA, 2008.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Racismo e Antirracismo: a categoria raça em questão. *Rev. Psicologia Política*, São Paulo, v. 10, n. 19, p. 41-55, jan.-jun. 2010. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519549X2010000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 04 nov. 2015.

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

_____. Questão racial e etnicidade. In: MICELI, Sergio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira. (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré: APONCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.

SILVA, Eliana Gesteira da; FONSECA, Alexandre Brasil. Ciência, estética e raça: observando imagens e textos no periódico O Brasil Médico, 1928-1945. *Hist. cienc. saude-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 20, supl. 1, p. 1287-1313, nov. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010459702013000501287&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 07 nov. 2015.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SOARES, Claudete Gomes. Raça, classe e ação afirmativa na trajetória política de militantes negros de esquerda. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 11, n 22, p. 41-74, nov. 2012.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.

SOUZA, Murilo. *CPI conclui que há “genocídio simbólico” contra jovens negros no País*, jul. 2015. Reportagem. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/492785-CPI-CONCLUI-QUE-HA-%E2%80%9CGENOCIDIO-SIMBOLICO%E2%80%9D-CONTRA-JOVENS-NEGROS-NO-PAIS.html>>. Acesso em: 07 nov. 2015.

TELLES, Edward E. *O significado da raça na sociedade brasileira*. Versão divulgada na internet, 2012. Disponível em: <<http://www.princeton.edu/sociology/faculty/telles/livro-O-Significado-da-Raca-na-Sociedade-Brasileira.pdf>>. Acesso em: 07 jun. 2015.

WASELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2015: Homicídios de mulheres no Brasil*. (2015). Disponível em: <<http://www.mapadaviolencia.org.br>>. Acesso em: 07 nov. 2015.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

Entrevistas:

ALVES, Irani. [09 out. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (21 minutos e 18 segundos).

BARBOSA, Nivalda Maria. [11 nov. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (42 minutos e 46 segundos).

BOSCATO, Plaudilina de Oliveira. [09 out. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (13 minutos e 20 segundos).

CASTRO, Conceição Imaculada Barbosa. [10 out. 2015] Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (37 minutos e 04 segundos).

MOTA, Sebastião da. [28 set. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (01 hora 23 minutos e 06 segundos).

OLIVEIRA, Amarillis do Nascimento. [09 out. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (38 minutos e 31 segundos).

OLIVEIRA, Magno Martins de. [08 dez. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (20 minutos e 06 segundos).

PINHEIRO, Sebastião. [09 out. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (20 minutos e 11 segundos).

PINTO, Francisco Mendes. [09 out. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (26 minutos e 43 segundos).

REIS, Braz Vicente dos. [19 set. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (46 minutos e 47 segundos).

SANTOS, Regina Barbosa dos. [11 nov. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (1 hora 19 minutos e 55 segundos).

SILVA, Francisca da. [09 out. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (13 minutos e 51 segundos).

SILVA, Hilda Amaro da. [30 set. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (01 hora 07 minutos e 02 segundos).

SILVA, Luzia Mendes da. [27 set. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (44 minutos e 51 segundos).

SILVA, Maria Aparecida. [09 out. 2015]. Entrevistadora: Janine Neves de Oliveira, 2015. 1 arquivo mp3 (22 minutos e 13 segundos).

ANEXOS
LETRAS DE MÚSICA

ADEUS NÊGA FULÔ

Ai minha Nêga Fulô!

Ai minha Nêga Fulô!

Nêga Feiticera,

Nêga traiçoera,

Nêga Batuqera

Do camdomblé...

Ai minha Nêga Fulô!

Ai minha Nêga Fulô!

Nêga Sedutora,

Nêga tentadora,

Nêga Professora

Do cafuné...

Entretanto, Sexta-feira de repente,

Incontraro lá no pé do riachão

Minha Nêga toda presa na corrente,

com a ponta de um punhá no coração (Bis)

Adeus, ó Nêga Fulô!

Adeus, ó Nêga Fulô!

Todo Nêgo da Senzala,

Num si cansa de chorá,

O feitô também sem fala

Foi pra longe soluçá...

Mãe preta chorô,

Pai véio sofreu,

Dispacho truncô.

Exum mi prendeu,

*Quem vai curá minha chaga,
Minha tristeza, minha paxão!
Quem vai calmá essa praga
Do cativeiro sem razão!*

*Meu sinhô, Nosso rei
Lá do céu do amô:
Guarde bem minha Nêga Fulô!*

*Agora já posso morrê:
Sem essa Nêga num sei vivê!
Adeus Fulô!
Adeus Fulô!
Adeus Fulô!
Adeus!
Nêga Fulô!*

Música transcrita de Oliveira (2003, p. 52-53). Ritmo de lamento, composta em 1964.

BAHIA DO CANDOMBLÉ

*São Benedito é fio da Bahia
 Maria Conga também Baiana é
 Pai Cipriano é nego da Bahia,
 Vovô da Angola nasceu em
 Nazaré!*

*Iemanjá Mãe Sereia da Bahia
 Papai Xangô, Oxalá e OgunOdè
 E viva Zambi e o povo da Bahia
 Salve os compadre e o Rei do
 Candomblé!*

*Nego da Bahia é de Moçambique
 Quem é de Moçambique que é
 Baiano é
 Nego do confira¹²⁰ é de Moçambique
 Quem é de Moçambique que é do
 Candomblé*

*Ai Bahia, Ai Bahia
 Dos cantos e do congá
 Ai Bahia, Ai Bahia
 Jurema de Jurema*

*Oh Bahia, Oh Bahia
 Da magia
 Di sinhô do Bonfim
 Sem fim...
 Bahia, Bahia*

¹²⁰ Eles cantam, na verdade, “nego do canjira”, que se trata de uma expressão de religiões de matriz africana.

Bahia de Nosso Sinhô

Bahia de São Salvador

Bahia, Bahia, Bahia

Salve a Bahia

Salve a Bahia

Música proveniente do acervo de Dona Hilda Amaro da Silva. Sua composição data de 24 de março de 1966, por Nelson Silva.

CANAVIÁ

No canaviá

No canaviê ê ê ê ê (Bis)

Tem muamba

Tem feitiço e tem dendê

Saravá meu pai (saravá)

Saravá meu pai Saravá (Laiá)

Sinhazinha mandou fazê um trabaiado

Pra ela num sofrê, lá, laiá, laiá, laiá...

Sinhazinha não qué casá

Com esse bode que seu pai foi arranjá

Seu moço é pequeno

Parece um jacaré

E além de tudo, tem voz de muié...

E além de tudo, tem voz de muié... Laiá, lá laia...

Música do acervo de Dona Hilda, assinada por Nelson Silva.

*CALANGO DÊ**BAIXO*

Fon-fon-fon-fon-fon-fon
Fon-fon-fon-fon-fon-fon
Fem fe-remi-em fem (Bis)

Oi Calango dê
Tererê Calango dá
Tererê cumé que fica
Tererê cumé qui tá:

Ru-ru-tem
Ru-ru-tá
Duas pererecas seca
Pra cantá Calango dá

Fo-ron-fum
Fo-ron-fon
Fo-ron-fon-fon (Bis)

Do livro de Oliveira (2003, p. 49). No livro, encontra-se datada de 07 de julho de 1969, como se fosse a data da composição da música, por Nelson Silva. Contudo, provavelmente, o autor faz referência ao arranjo musical, uma vez que se trata de uma variação de cantiga de roda, de domínio público.

CANTO À IEMANJÁ

Brilha na areia luzes de vela (Bis)

*A negrada bebendo, Mãe Preta gritando
É macumba, é macumba aê (Bis)*

Remexe, sacode e rola na areia (4 vezes)

*Os negros rodando, vestidos de branco
Mulheres no mar (mulheres no mar)
As flores brotando (e a lua a brilhar)*

*Num canto da praia, me pus a cismar
A deusa das águas, me pus a invocar
Num canto da praia, me pus a cismar*

A deusa das águas, me pus a invocar

*Iemanjá, Iemanjá, Iemanjá, Iemanjá
Me traz o meu bem pra eu sossegar
Iemanjá, Iemanjá*

*Me leva contigo, se ele não voltar
Me leva contigo, se ele não voltar*

*Iemanjá, Iemanjá
Me leva também pro fundo do mar
Me leva também pro fundo do mar.*

Saravá, Saravá, Saravá Iemanjá

*IEMANJÁ**Iemanjá, Iemanjá, Iemanjá, Iemanjá**Iemanjá, Iemanjá, Iemanjá**Oh mãe rainha (mãe rainha)**Do mar bonito (mar bonito)**Oh mãe madrinha (mãe madrinha)**Do mar bem dito (mar bem dito)**Iemanjá, Iemanjá, Iemanjá, Iemanjá**Iemanjá, Iemanjá, Iemanjá**Quero descer demanda na minha banda, no meu gongá**Quero fugir ligeiro do cativoiro, do meu penar (Bis)**Iemanjá, rainha do mar (4 vezes)**Iemanjá, eu sofro demais**Iemanjá, eu num posso mais**O chicote mata, corta o coração**O meu feitor “martrata” sem razão**O meu feitor “martrata” sem razão**Ai, num deixa meu senhor**Vender a minha nega**Vender o meu amor**Ai, num deixa meu senhor**Vender o meu neguinho**Meu nego de valor**Não deixa meu senhor*

Vender meus camburecos
Os meus camburequinhos
Que eu morro de dor, eu morro de dor
Que eu morro de dor, eu morro de dor

Iemanjá, Iemanjá, Iemanjá, Iemanjá
Iemanjá, Iemanjá, Iemanjá

Rainha do mar
Rainha do mar!

Essa música, muito recorrente no repertório atual do Batuque, não foi encontrada nem no livro de Oliveira (2003) nem no acervo de Dona Hilda. Foi transcrita conforme audição do CD do grupo.

LAMAÇAL

De cá que eu bebo bebo (Bis)

De cá que eu bebo bebo (Bis)

Aê tambor vai buscar quem mora longe (Bis)

Aê tambor vai buscar quem mora longe (Bis)

Oi garça branca (4 vezes)

Quando você for me leva (4 vezes)

Quando matar seu boi o mocotó é meu

Pra pagar a carreira Oi Sá Dona

Que seu boi me deu

Patrão¹²¹ não quer cascas de coco no terreiro (Bis)

É só pra não lembrar o tempo do cativoiro (Bis)

No dia 13 de maio tava tocando tambor (Bis)

Nego sentado no toco (Bis)

Chapéu de coró chegou (Bis)

Branco não entra (Bis)

Se entrar pau vai comer (Bis)

Do acervo de Dona Hilda.

¹²¹ Eles cantam “Vovó não quer casca de coco no terreiro / Casca de coco faz lembrar dos tempo do cativoiro”.

LAMENTO A XANGÔ

*Meu sinhozinho leva¹²² meu benzinho
 Num sei pra onde, pra onde num sei;
 Meu sinhozinho vendeu meu fiinho;
 Fique¹²³; chorando, sofreno fique¹²⁴;
 Já num importo¹²⁵ vivê nessa dô*

Ai nessa dô

*O chicote mau danado xangô xangô
 Dói na gente pra daná xangô xangô
 Mas a dô de um fio amado xangô xangô
 Ninguém pode suportá xangô xangô
 O feitô sem piedade xangô xangô
 Faiz a gente padecê xangô xangô
 Mais meu fio que sodade xangô xangô
 Já me fez enloquecê xangô xangô*

Vô parti, vô-me embora

Fugi

Ninguém outro mal vai me fazê

Vô pirá

De mansinho

Buscá

Meu fiinho

E com ele hei de morrê.

ÓÓÓ

ÓÓÓ

¹²² Levou, na forma que eles cantam.

¹²³ Fiquei.

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ Suporto.

Meu sinhozinho levô meu benzinho

Xangô

Tem dó de mim

Xangô

Ceguei ao fim,

Xangô, xangô

Xangô, xangô,

Xangô

Transcrito de Oliveira (2003, p. 60). Foi feita por Nelson Silva, em 18 de setembro de 1965. Ritmo de lamento.

MACULELÊ

*Sou eu, sou eu
Sou eu maculelê sou eu*

*Nós viemos do Mato Grosso
Somos a rucina da mata real*

*Sou eu, sou eu
Sou eu maculelê sou eu*

*Vamos todos a louvar
A nossa nação brasileira
Salve a Princesa Isabel (oh meu Deus)
Que nos “livrou do cativoiro”*

*Nós somos pretos da cabinda de Aruanda
A Conceição viemos louvar
Arandae êê, Arandae e á.*

*Hoje é dia de Nossa Senhora
A trovuada ronca no mar
É ê ê arandae ê á*

*Eu venho de longe, sem conhecer ninguém.
Venho colher as rosas, que na roseira tem*

*Como é seu nome? Maculelê
Venha conhecer Maculelê
Quem não me conhece? Maculelê
Venha conhecer Maculelê*

*Lelúá branca / aleluia
Leci baioni / aleluia*

Mana ficou toda esfrangaiada

Malêco, malêco

Papa gorocum

Olé lê maculelê, vamos vadiá

Olé lê maculelê, no canaviá

Sou brasileiro, brasileiro

Brasileiro é o que eu sou

Eu sou filho do Brasil ô

Brasileiro Imperador

Quando eu for me embora olé

Todo mundo chora olê

Música do acervo de Dona Hilda. Trata-se da variação de uma canção de domínio público.

*MORRO DA BOIADA**Rurururururururu**Rurururururururu*

*No Morro da Boiada eu ôji vô pra lá
Na beiro do caminho essa cruiz eu vô prantá*

Rururu...

*Ai Santo Antonho mi insinô ôôô
Óia muitas aves lá no céu ôôô*

*E vê os lírios em flô que sempri nasce ao léu...**E vê os lírios em flô que sempri nasci ao léu...*

*Lá no Morro da Boiada Santo Atonho quis fica
Comandano os caminhero que debandam para cá*

*No Morro da Boiada eu ôji vô pra lá
Na beira du caminho essa cruiz eu vô prantá*

Transcrita a partir do acervo de Dona Hilda.

OS TRÊS ESCRAVOS

*Lá no tronco tem um nêgo amarrado
 É o Benedito! É o Benedito
 Lá no tronco tem um nêgo ensangüentado
 Leva pancada mas num dá um grito:*

*O Sinhozinho
 pegô novamente
 O nêgo saliente
 Abraçado na sinhá...
 Ficô maluco,
 Zangado, firido
 E o nêgo atrevido
 Foi pro tronco apanhá...*

*Lá no tronco tem um nêgo amarrado
 A sinhazinha
 Também é curpada
 Ficô apaixonada
 E tá dano que falá
 O Benedito
 Num morre na bala
 Porque sinhá dismaia
 Diz que vai suicidá
 Lá no tronco tem um nêgo amarrado*

*O Benedito
 Baiano valente
 padece cruelmente
 na paixão do coroné
 E o sinhozinho
 que sempre foi bravo*

também virô escravo
Dos capricho da muié...

Do livro de Oliveira (2003, p. 63). Ritmo: toada.

PRECE A SANTA BÁRBARA

*Eu nasci pra sofrê,
Eu nasci pra chorá,
Meu destino é padecê no cativoiro,
Eu nasci pra trabaiaá,
Sem nunca discansá.*

*Vim no mundo pra vivê no cativoiro,
Deitá no furmigueiro,
Sofrê cum meu feitô...
Meu destino é só vivê amarrado,
Todo ensangüentado.
Nos pé do meu sinhô!
Sem pão e sem amô.*

*Minha Santa Bárbara,
Ouve o meu coração.
Minha Santa Bárbara,
Ouve a minha oração,
Perdoa meu sinhô,
Perdoa meu feitô,
Perdoa toda gente que magoa meu vivê!*

*Quem sabe se lá no outro mundo,
Eu sempre fiz mardade,
Matei arguem de dô!...
Quem sabe se lá na outra vida,
Eu fiz brutalidade,
E fui um pecadô!...*

*Santa Bárbara,
Santa Bárbara,*

Num castiga essa gente por favô!
Santa Bárbara,
Santa Bárbara,
Pra essa gente sempre dê seu grande amô!

Vô carregando,
A minha cruz,
Vô caminhano,
Vô cum Jesuiz!

Inhaça, inhaça,
Inhaça,
Ô inhaça!¹²⁶

Tirada de Oliveira (2003, p. 58-59). Música de Nelson Silva, de 16 de maio de 1966.

¹²⁶ Inhaça = Iansã. Faz sincretismo com Santa Bárbara.

REDENÇÃO

*Bendito seja
O pranto meu
Louvado seja
O que Deus me deu;*

*Vou levando a cruz
Buscando a luz
de redenção
vem do meu Senhor
a minha dor
Que é para mim redenção.*

Extraído de Oliveira (2003, p. 55). Samba de Nelson Silva, 09 de novembro de 1967.

REI BANTU

*Zum, Zum, Zum
 Zum, Zum, Zum, Zum,
 Meu rei bantu chegou
 Meu rei lua, no céu brilhou
 Meu rei*

*Nego valente guerreiro
 Nego valente no terreiro
 Chefe do nosso quilombo
 Guia do nosso ribombo
 Rei bantu, rei bantu
 Rei bantu, rei bantu*

*Risca ponto terreiro
 rei bantu
 Bota fogo na fundanga
 rei bantu
 Pega nossa bugiganga
 rei bantu
 E joga no mar
 rei bantu
 E joga no mar
 rei natu
 E joga no mar
 rei bantu*

*(Homens) tumba, tumba, tumba
 Saravá geguedê
 (bis até o fim)
 Rei meu rei bantu
 Luta de verdade*

*Porque a liberdade
O meu senhor roubou*

*Rei meu, rei bantu
Anda ligeiro
Porque o cativoiro
Meu coração sangrou (Bis)*

*Meu bom senhor
Ajuda rei bantu
Meu pai xango
Proteja rei bantu*

*Rei bantu, rei bantu
Rei bantu, rei bantu – REI BANTU*

Música do acervo de Dona Hilda.

SAMBA DE PIRAPORA

*Eu era menino, mamãe disse vamos embora
Você vai ser batizado no Samba de Pirapora (Bis)*

*Mamãe fez uma promessa, para me vestir de anjo,
Me vestiu de azul celeste, na cabeça um arranjo...
OuvIU-se a voz do festeiro, no meio da multidão
Menino preto não sai, aqui nesta procissão;
Mamãe mulher decidida, ao santo pediu perdão
Jogou minha asa fora e me levou para o barracão*

*Lá no barraco era tudo alegria
Nego batia oi na zabumba e o boi gemia (Bis)*

Do acervo de Dona Hilda. É variação de uma letra de um samba paulistano, composto por Geraldo Filme. O título original é “Batuque de Pirapora”, sendo sua letra mais extensa que o trecho cantado pelo Batuque.

SERENÔ

Serenô, ah, serenô (Bis)

Lá nas matas serenô (Bis)

Com licença rei de umbanda (Bis)

Meu trabáio treminô (Bis)

Marumbô, marumbá (Bis)

Tira ponto no congá (Bis)

Saravei, toda noite

Trambuquei

Com meu povo de Aruanda

Marumbei toquei demanda

Ajudei de coração

O sereno vem baixando (Bis)

Negro veio vai girando (Bis)

Viva Zambi meus irmãos (Bis)

Marumbô, marumbá (Bis)

Viva Zambi meus irmãos (Bis)

Do acervo de Dona Hilda.

“SÔ NÊGO DA GUINÉ”

Cumigo ninguém pode,

Sô nêgo da Guiné

Criado cum veneno

De cobra cascavé! ...

Pode me prendê,

No tronco me amarrá;

Pode me batê

E até me machucá

Grito bem arto:

Quero a liberdade (Bis)

Nêgo num atura

Tanta amargura

Tanta cruerdade:

“Guin gu, lu gu nhê lê,

Guin ba la ga nhô ô,

Tun gue le marô, ê,

Kim ba gun naô: ...

Ai, Zambi:

Ai, meu Zambi (Bis)

Pode me cuspi

Meu zoio me furá

Pode me feri

E até mi alejá:

Grito bem arto:

Quero a liberdade (Bis)

Nêgo é africano.

Nêgo tem tutano

Luta de verdade

Extraído de Oliveira (2003, p. 68).