



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Letras

Sandro Gomes dos Santos

Discursos sobre a afrodescendência no Rio de Janeiro da *Belle Époque*

Rio de Janeiro

2016

Sandro Gomes dos Santos

Discursos sobre a afrodescendência no Rio de Janeiro da *Belle Époque*



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Literatura Brasileira.

Orientadora: Prof^a. Dra. Maria Aparecida de Andrade Salgueiro

Rio de Janeiro

2016

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/B

S237 Santos, Sandro Gomes dos.
Discursos sobre a afrodescendência no Rio de Janeiro da Belle Époque /
Sandro Gomes dos Santos. – 2016.
116f.

Orientadora: Maria Aparecida de Andrade Salgueiro.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Letras.

1. Análise do discurso – Aspectos sociais – Teses. 2. Cultura – Rio de
Janeiro – Séc. XIX - Teses. 3. Modernidade – Teses. 4. Negros – Rio de
Janeiro (RJ) – Séc. XIX – Teses. 5. Conflito cultural – Rio de Janeiro (RJ) –
Séc. XIX – Teses. 6. Racismo – Rio de Janeiro (RJ) – Teses. I. Salgueiro,
Maria Aparecida de Andrade. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Letras. III. Título.

CDU 82.085

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Sandro Gomes dos Santos

Discursos sobre a afrodescendência no Rio de Janeiro da *Belle Époque*

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Literatura Brasileira.

Aprovada em 27 de abril de 2016.

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dra. Maria Aparecida Andrade Salgueiro (Orientadora)
Instituto de Letras - UERJ

Prof^ª. Dra. Carmem Lucia Negreiros de Figueiredo Souza
Instituto de Letras - UERJ

Prof^ª. Dra. Luciane Nunes da Silva
Universidade Estácio de Sá

Rio de Janeiro

2016

DEDICATÓRIA

Dedico essa dissertação a todas as minorias do Brasil. Estudando a situação específica dos afrodescendentes, pude despertar para o drama de muitos brasileiros, de diversas qualificações, que são relegados às margens do país. A eles me irmano.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a minha família – Meire, Rebeca, Alana e Graziella – pelo apoio dado nesse empreendimento.

Também à Prof. Dra. Maria Aparecida Salgueiro, que me orientou nessa dissertação, pela postura sempre lúcida e objetiva, que me garantiu a segurança de buscar a melhor abordagem das questões.

A muitas pessoas que comigo trocaram ideias a respeito do assunto, me abrindo caminhos e citando ideias e autores. Não cito nomes para não cometer injustiça.

E finalmente às forças da vida e da natureza que, conforme eu as entendo, nos conduzem para as realizações que dão sentido à existência.

RESUMO

SANTOS, Sandro Gomes dos. *Discursos sobre a afrodescendência no Rio de Janeiro da Belle époque*. 2016. 116 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

Nesse trabalho nosso objetivo foi pesquisar e discutir os vários discursos sobre a presença afrodescendente no Rio de Janeiro capital do país, durante os anos da chamada *Belle Époque*, principalmente depois da grande reforma urbanística que foi realizada na cidade, que obrigou as populações menos abastadas – compostas fundamentalmente de afrodescendentes – a habitar regiões menos privilegiadas, como os morros e os bairros operários. Nas áreas nobres, nas quais a reforma deixaria suas principais inovações desenvolver-se-ia uma cultura própria da chamada Modernidade, o que acabaria por entrar em flagrante choque com a cultura das populações moradoras das áreas menos nobres. O resultado seria a eclosão de muitos discursos cuja finalidade era expressar as diferenças, estabelecendo para a afrodescendência na cidade uma cultura do deslocamento. Nossa proposta nessa dissertação é promover a análise dos discursos pesquisados, focando naqueles pontos em que a imagem do afrodescendente e da cultura africana tendem a ser classificados de forma negativa, por entendermos que nesse momento do pensamento do país se formam muitos dos mitos e noções que ainda atualmente moldam as relações entre as raças no Brasil.

Palavras-chave: Afrodescendentes. *Belle Époque*. Modernidade. Choque cultural.

ABSTRACT

SANTOS, Sandro Gomes dos. *Discourses on the descendants of Africans in Rio de Janeiro of the Belle Époque*. 2016. 116 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

In this work our aim was to investigate and discuss the various discourses about the Afro-descendant presence in Rio de Janeiro, during the years of the so-called *Belle Époque*, specially after the great urban reform that was held in the city, which forced the poorest classes – mainly composed of African descendants – to live in less privileged regions, such as the hills and the workers' districts. In the prime areas where the reform would develop its main innovations a culture of modernity would occur, which would eventually get in patent conflict with the culture of the residents of less noble areas. The result would be the emergence of many speeches whose aim was to express the differences, establishing for the afro-descendants in the city a culture of exclusion. Our purpose in this work is to promote the analysis of the researched speeches, focusing on points where the African descendant image and the African culture tend to be classified in a negative way, because we understand that at that time the country was still beginning to mould many of the myths and notions that up to today shape racial relations in Brazil.

Keywords: African Descent. *Belle Époque*. Modernity. Cultural shock.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	ESBOÇO DE QUESTÕES HISTÓRICAS, FILOSÓFICAS E CULTURAIS QUE ENVOLVEM A <i>BELLE ÉPOQUE</i> NO RIO DE JANEIRO	18
1.1	A reforma urbana do Rio de Janeiro	18
1.2	<i>A Belle Époque</i>	20
1.3	O Brasil quer ser “grande”	21
1.4	Afrodescendentes na capital federal	23
1.5	Modernidade: o sentido da <i>Belle Époque</i>	26
1.6	A imprensa na <i>Belle Époque</i>	28
1.7	O racismo cientificista	31
2	CHOQUE CULTURAL NA CIDADE “CIVILIZADA”	34
2.1	Uma cultura do corpo	35
2.2	Delimitando espaços na cidade	38
2.3	Misturando classes na cidade	44
2.4	Afrodescendentes fora do lugar	46
2.5	Experiência do matriarcalismo	47
3	AS CLASSES PERIGOSAS	53
3.1	Afrodescendentes na crônica policial	55
3.2	O trabalho desqualificado	63
3.3	Religiões perigosas	66
4	LIMA BARRETO: O INTRANSIGENTE DEMOLIDOR DE DISCURSOS	72

4.1	O conto “O moleque”	73
4.2	Vida social nas classes baixas	77
4.3	Um crítico do Brasil republicano	81
5	A MESTIÇAGEM COMO GOLPE DE MISERICÓRDIA	84
5.1	Percurso do discurso da miscigenação	86
5.1.1	<u>O discurso do branqueamento</u>	87
5.1.2	<u>A solução pela história</u>	90
5.1.3	<u>A negação do atavismo</u>	91
5.2	O lugar na tradição	93
	CONCLUSÃO	102
	REFERÊNCIAS	110

INTRODUÇÃO

Pode alguém falar pelo “outro”? Ao começarmos este trabalho por um questionamento, queremos lançar foco sobre as sociedades híbridas, aquelas formadas por variados discursos, onde quase sempre um deles assume a condição de hegemônico. Exponentes dos estudos culturais, como Bhabha e Spivak, já nos ensinaram sobre a necessidade de os discursos sufocados em sociedades colonizadas recuperarem direito à voz. O primeiro afirmando não ser suficiente que sujeitos formados na ideologia da metrópole, mesmo que voltados para questões pós-coloniais, promovam a releitura dos grupos excluídos, sendo necessário que os próprios sujeitos cujas vozes foram inibidas expressem a sua visão cultural. A segunda, indo mais além, ressalta a importância de que também os sujeitos femininos, tradicionalmente desprestigiados, possam contribuir com seu olhar, fruto de suas condições históricas.

Percebe-se, ao acompanhar as colocações teóricas envolvidas nas questões pós-coloniais, que cada contexto onde ocorreu o fenômeno da colonização revela aspectos específicos, fazendo com que cada trajeto em direção a rever os discursos nacionais, após o esmorecimento da força hegemônica do colonizador, apresente sua faceta própria. Algumas questões, porém, aparecem em praticamente todos os contextos coloniais, se expressando como estratégias do colonizador para conferir supremacia a sua cultura. Uma dessas questões é a tradução cultural, procedimento por meio do qual o discurso dominante busca impor uma visão do sujeito colonizado a ser consumida e aceita por ele próprio.

Nesse momento podemos trazer para a discussão um poema clássico do modernismo brasileiro escrito por Oswald de Andrade: “Quando o português chegou / Debaixo de uma bruta chuva / Vestiu o índio / Que pena! Fosse uma manhã de sol / O índio tinha despido / O português.” (ANDRADE, 1974)

A ideia expressa pelo “dia chuvoso” sugere a eventualidade de um discurso que se impõe sobre outro. O índio que passa a andar vestido simboliza a desvalorização de uma visão de mundo que dá lugar a outra vinda de fora, que se insinua, esvazia as referências até então dominantes e se firma como prevalente. O americano – o sujeito da Américas – fundado nesse momento, o sujeito desse encontro cultural, passa a ser traduzido pelo outro que chega. De agora em diante ele é o que o discurso colonial fez dele. Um processo de autodefinição que dá lugar a outro, que podemos chamar de “alterdefinição”.

Nesse raciocínio podemos novamente evocar Bhabha, segundo o qual o discurso do colonizador caminha no sentido de construir-se como superior e avançado, às vezes sedutor, o que acaba por impor-se como algo que deve servir de parâmetro e base para imitação. Uma relativização que marca a cultura do colonizado como subalterna:

A mímica surge como objeto de representação de uma diferença que é ela mesma um processo de recusa. A mímica é assim o signo de uma articulação dupla, uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que se “apropria” do Outro ao vislumbrar o poder. (BHABHA, 1998)

Esse procedimento empregado pelo colonizador não se caracteriza apenas pela tentativa de veicular a sua cultura como algo superior. A presença aterradora e inequívoca que passa a ser sugerida àquele que vai se configurando como o colonizado produz uma espécie de lacuna que, necessitando ser preenchida, vai criar a busca desorientada de enquadramento, a ânsia de pertencimento, daí a mímica ou a imitação a que se refere Bhabha, que parte da recusa de si mesmo e da valorização do outro como detentor de poder.

Em algumas ocasiões, além do discurso impositor, é também necessário enfatizar o caráter de inferioridade daquelas culturas a serem dominadas, de modo que elementos como raça, religião ou língua, dentre outros, são frequentemente postos à prova, isto é, são alvos de análises com as quais se procura atestar aquela inferioridade, como um fato que não tem como ser discutido, mas simplesmente aceito.

É claro que as reflexões propostas por esses expoentes do pensamento pós-colonial se referem a quadros de encontros culturais mais amplos, como nos processos de colonização postos em atividade desde o século XVI, mas cremos que se trata de reflexões que podem ser perfeitamente aplicadas ao analisarmos as relações entre uma elite de forte influência européia e indivíduos que, além da forte marca de uma cultura africana, trazem também o peso do escravismo a que foram submetidos. Tal é o problema que se esboça na *Belle Époque* carioca.

Os afrodescendentes, em flagrante desvantagem do ponto de vista do que hoje poderíamos chamar de “empoderamento”, como vamos examinar ao longo deste trabalho, seriam o “outro” a ser definido e esquadrihado pelos discursos do poder. São eles que deveriam sofrer o deslocamento de suas referências culturais naturais, através de narrativas de desqualificação ou inferiorização. Porém, no caso em que nos debruçamos há uma importante, se não fundamental, diferença em relação aos objetivos básicos do discurso pós-colonial: é que, enquanto no caso do colonialismo “tradicional”, os discursos de esvaziamento do outro visam de alguma forma incluí-lo, no caso do que aconteceu entre nós, esse objetivo aparece

como algo bem mais distante e indefinido. Para desenvolvermos essa afirmação, citamos a famosa citação de Pedro Fermín de Vargas, liberal colombiano do início do século XX:

Para ampliar a nossa agricultura, seria preciso hispanizar os nossos índios. A preguiça, a falta de inteligência e a indiferença deles aos trabalhos normais levam a pensar que eles derivam de uma raça degenerada, que se deteriora conforme se afasta de sua origem (...) seria muito desejável que os índios se extinguissem através da miscigenação com os brancos, isentando-os de impostos e outros encargos e concedendo-lhes a propriedade privada da terra. (LYNCH, 1973)

Como se pode depreender do texto citado, a reflexão do liberal é bem explícita em sua estratégia de promover o esvaziamento cultural do indígena de seu país. Para atingir o objetivo de ampliar a agricultura é identificado um “ponto fraco” na raça subjugada, no caso a incapacidade de manter-se culturalmente coeso quando afastado de suas referências originais. Em seguida, duas medidas são sugeridas, uma de caráter racial (a extinção através da miscigenação) e outra, de viés cultural, a facilitação para a transformação do indígena em proprietário da terra, destruindo o caráter da relação ancestral ou religiosa que por tradição ligam os nativos ao seu meio natural.

A reflexão de Vargas não hesita em empregar um discurso de inferiorização que aponta para características negativas, como a preguiça e a falta de inteligência, como forma de viabilizar para o natural da terra um novo lugar, uma nova função dentro do contexto social. A aparente integração do indígena, uma vez afastado de suas referências culturais, poderia soar como uma espécie de discurso de integração, no qual o estado de degeneração a ele atribuído poderia ser corrigido com a sua inserção num novo papel social através do qual poderia participar do país.

Em outras palavras, como a presença “numérica” do indígena é desejável como mão de obra (considerando a inviabilidade histórica de sua utilização como escravo), melhor convém a sua integração num formato em que ele, apesar de incluído e possuidor de prerrogativas sociais, direitos e deveres, se vê totalmente destituído de sua cultura, de forma que só lhe resta imitar o branco, perseguindo como em uma “mímica” as sinalizações do colonizador, uma vez que está enquadrado em outra disciplina, para nos mantermos fiéis aos termos empregados por Bhabha.

Não é um percurso em todo semelhante a esse o que identificamos quando nos debruçamos sobre a forma com que as elites europeizadas empregaram seus discursos para definir e nomear os afrodescendentes. Falas com sentido de esvaziamento, que transitaram do racial ao cultural, também estiveram presentes, mas, como procuraremos mostrar no

desenvolvimento deste trabalho, só em momentos determinados apareceram direcionadas para finalidades de inclusão do afrodescendente em um projeto maior de nação.

Em grande medida prevaleceram discursos que se empenharam em construir sobre o indivíduo portador de referências culturais africanas um imaginário marcado por uma série de inferências que, ao contrário do que seria prescrito para o indígena na fala do liberal Vargas, mais tenderiam a considerá-lo totalmente inapto para um projeto de sociedade como o baseado no conceito de modernidade como o presente na chamada *Belle Époque*. Se a fala do colombiano se direciona para uma forma de integração (ainda que na base da indigência cultural), os discursos que encontramos sobre o afrodescendente mais parecem destinados a inviabilizá-los dentro do panorama cultural brasileiro.

Essa questão é o ponto de partida deste trabalho onde vamos nos debruçar sobre os discursos formulados pelas classes dominantes na Primeira República brasileira (a chamada *Belle Époque*) que, representados pelos textos de periódicos da capital do país, buscam construir sobre as massas, fundamentalmente formadas por afrodescendentes, um imaginário onde a inferioridade cultural se torna patente, e tudo isso com apoio em teses científicas vigentes à época.

Esses discursos colaboraram não só para a manutenção de uma visão sobre a população afrodescendente marcada pela herança histórica do escravismo, como também, ao enfatizar uma suposta inferioridade racial desse segmento, justificar o contexto de flagrante exclusão e principalmente negar a colaboração da cultura africana para a formação brasileira. Assim, expostas as questões básicas presentes nessa temática, passamos a explicar a maneira pela qual organizamos o trabalho, na busca por uma abordagem lúcida e consciente a respeito dos discursos sobre a afrodescendência durante a *Belle Époque* carioca.

Na primeira parte, composta de um único capítulo, vamos nos dedicar à abordagem de alguns aspectos que consideramos necessários para a compreensão do desenvolvimento das noções aqui propostas. Questões que, no nosso entendimento, precisam estar bem estabelecidas para que os capítulos que desenvolvem temas específicos possam ser melhor aproveitados pelo leitor. Assim, estão ali mencionadas questões históricas, filosóficas e epistemológicas que envolvem o momento específico de que nos ocupamos, a *Belle Époque* do Rio de Janeiro.

Nesse capítulo vamos começar traçando os acontecimentos históricos que estão relacionados ao “pano de fundo” onde as coisas se passam: a capital do país reformulada esteticamente a partir da opção nacional por uma certa mudança de curso ou o investimento

num projeto de país diferente, segundo as decisões de nossas elites dirigentes, num processo que tem seu início ainda na monarquia, mas prossegue ao longo da Primeira República.

O “bota abaixo”, promovido pelo prefeito que comandou a reformulação estética e relegou uma massa de indivíduos a condições diferentes daquela em que viviam, ocupa um lugar de destaque nessa narrativa, tanto pelas possibilidades que oferece de se conhecer a vida pública do Brasil de então, quanto pelo fato de ele ter determinado uma reorganização das classes populares na cidade, de certa forma esboçando o problema básico de que tratamos no trabalho.

Em seguida, vamos procurar compreender o contexto da *Belle Époque*, que passa a ser de grande importância, sobretudo pelo tipo de contexto social que está embutido nessa concepção e estilo de vida. Para buscar esse reconhecimento da época, propomos recorrer a reflexões acerca da modernidade como visão de mundo e, para tal, partimos para o estabelecimento de uma discussão entre nomes “obrigatórios” nessa temática por nos oferecerem desenvolvimentos e leituras que julgamos fundamentais. Assim, passamos por contribuições de autores como Freud, Bauman e Foucault, dentre outros, que certamente nos ofereceram importantes luzes para o desenvolvimento das questões tratadas na segunda parte do trabalho, a analítica, em que nos dedicamos mais especificamente em atuar na análise dos *corpi* adotados.

O próximo passo foi abordar a presença do grande número de afrodescendentes que passaram a viver na capital brasileira. Era preciso recorrer a alguns apontamentos históricos, tanto relativos a como ocorreram as grandes migrações (do escravismo à decadência de atividades produtivas em outras regiões do país), quanto relativos a como os diversos grupos culturais africanos se encontrariam nos morros e bairros operários do Rio de Janeiro, constituindo uma peculiar formação, de uma África talvez única no mundo. E tal seria preponderante para determinar a força desse contingente entre nós.

A abordagem do papel da imprensa na cultura da *Belle Époque* carioca é o próximo esboço a que nos aplicamos. Isso porque de um lado o desenvolvimento dos meios de comunicação escritos, com o advento da informação periódica, seria um item fundamental na compreensão de como funcionaria o tipo de sociedade baseada numa visão moderna de mundo. De outro lado, foi muito através dos discursos veiculados nos jornais e revistas, pela pena de intelectuais brasileiros, que se desenrolou a construção de uma imagem do afrodescendente como um tipo ao qual se poderia imputar características que pouco o qualificariam para a vida nos moldes da modernidade. Além disso, as produções que se

tornaram públicas através da imprensa foram basicamente o *corpus* que elegemos como o mais adequado para nossas análises, isso porque é na imprensa que se reúne uma variedade de gêneros de escrita que nos dão uma ideia de como a afrodescendência na cidade ocuparia as reflexões da intelectualidade nacional.

Literatura, discursos políticos, tratados científicos, reportagens, crônicas, contos, notícias, enfim, um verdadeiro acervo de estilos textuais, encontravam espaço nas publicações periódicas, tornando-as um campo vivo de manifestação e expressão de ideias e visões culturais. Na impossibilidade de adotar os discursos acadêmico, literário e jornalístico propriamente ditos, que certamente se revelaram extremamente profícuos nas pesquisas que realizamos, optamos por um que de alguma sorte nos permitiu reunir produções de ideias egressas desses três campos.

Importante também enfatizar nessa escolha a centralidade que naquele momento ocupam os homens de ideias no Brasil. Numa situação raramente presenciada por nós nos dias de hoje, os intelectuais, principalmente os ligados a uma visão humanista, são as figuras requisitadas nos debates sobre as grandes questões nacionais. Os homens de letras são frequentemente, no final do Império e nos primeiros anos da República, aqueles que, além de sua produção literária, são também os interlocutores dos grandes temas nacionais e em muitas ocasiões são os políticos ou colaboradores de órgãos ou instituições públicas, o que os colocavam nas proximidades dos centros de decisão do poder. Quase todos os produtores de cultura e ideias no Brasil também deixaram suas marcas e colaboração nos jornais e revistas da capital e de outros centros importantes do país.

Na sequência, cabe uma abordagem também do cientificismo que influenciou enormemente o pensamento e a produção intelectual nesse período. As teses oriundas de uma visão filosófica decorrente do positivismo ocuparam um papel fundamental nos discursos e narrativas sobre os afrodescendentes no Brasil. Boa parte dos produtores de cultura e ideias não só valorizava a ciência como campo de conhecimento preferencial, como se mostrava em muitos casos informada e sintonizada com o pensamento de várias escolas científicas em voga no momento, e levaria essas referências para a sua produção textual.

No segundo capítulo, propomos uma reflexão a respeito do choque cultural que se estabeleceria na capital da república entre as visões de mundo das elites da *Belle Époque* e a cultura dos afrodescendentes. Vamos recorrer ao debate entre autores que procuraram em seus trabalhos refletir sobre características ou modelos culturais em contextos onde culturas diversas dividiram espaço. Assim, autores como Landowski, Maffesoli e Glissant foram

incorporados a nossa discussão visando ao enriquecimento na abordagem das questões e análises do *corpus* selecionado. Outros temas que serviriam de termos para importantes choques culturais entre uma elite moderna e práticas ancestrais afrodescendentes também foram tocados, como a força de uma sociedade de base matriarcal (como em muitas ocasiões expressões culturais africanas mostraram ser), a cultura do corpo, a errância cultural e visão sobre o estrangeiro, entre outros.

No terceiro capítulo, o nosso tema serão as “classes perigosas”, denominação que muitos autores utilizariam para se referir ao modo como a população menos abastada, habitantes das áreas mais marginalizadas (em sua maioria afrodescendentes), seria encarada pelas elites e retratada pela pena dos cronistas e redatores da imprensa. Nesse capítulo foi dado bastante espaço para a combinação de crônica, notícia policial e criação literária que muitas vezes caracteriza os textos que abordam a violência que seria praticada nessas áreas da cidade.

Será também retomada a reflexão acerca do cientificismo do final do século XIX, já que há um relevante viés de obras e pensamentos que, apoiados em tratados e teorias científicas, buscam relacionar raças tidas como inferiores (questão que para muitos naquele momento é indiscutível no que se refere aos indivíduos da raça negra) a certa tendência ou propensão ao crime ou à barbárie.

Em virtude de um estilo de escrita que é praticado no bojo de um veículo que se caracteriza pelo dinamismo da notícia ou da informação, acreditamos benéfico a nossa discussão recorrermos à filosofia de Walter Benjamin, que em seus trabalhos dedicou largo espaço para refletir sobre as relações entre o texto e o leitor numa era de grandes transformações, tanto tecnológicas quanto culturais, como a modernidade. Cremos que isso tenha sido bastante profícuo para nossa compreensão do papel da imprensa e de seus textos para a construção das “classes perigosas”.

Essa questão da imagem do afrodescendente relacionada à criminalidade e à delinquência passa de alguma forma pela religiosidade que se praticou entre as classes populares. Frequentemente ligados ao charlatanismo e ao “ludibrio” de pessoas crédulas, os cultos afro-brasileiros seriam também alvo de grande campanha veiculada pelos vários órgãos de imprensa, que os relacionariam não só a atos de criminalidade e desordens, como também a expressões de inferioridade cultural, como o fetichismo e a feitiçaria. Nesse particular, ganharia grande destaque a obra de João do Rio que, se por um lado é um importante documento de todo o complexo religioso que vigorou na capital do Brasil entre o final do

século XIX e o início do XX, por outro trata-se de um conjunto de crônicas carregadas de muitas expressões de preconceito e intolerância.

O quarto capítulo é direcionado para dar voz a um dos poucos nomes de intensa atividade jornalística no período referido que propõe uma visão sobre os assuntos referentes aos afrodescendentes da cidade que vai em caminho oposto aos discursos desqualificativos ou rotuladores. Independente de sua condição de afrodescendente, Lima Barreto foi um autor que emprestou sua pena e seu enorme talento literário não apenas para pleitear a causa da igualdade racial, mas principalmente para contestar de um modo generalizado os rumos a que as elites nacionais conduziam os destinos do país.

Optamos pelo conto *O moleque*, constante do último livro de contos lançado pelo autor em vida, que, mesmo não tendo sido originalmente publicado por nenhum jornal ou revista, reflete de modo exemplar a síntese de crônica jornalística e texto literário que marca a fase final da obra de Lima Barreto.

A oportunidade do conto está no fato de que ali o autor toca em inúmeras questões que comumente figuravam em artigos e crônicas de jornais e revistas da capital, quase sempre refletindo posições que avaliavam negativamente o modo de vida nas comunidades pobres, nas quais, como se sabe, é grande a influência de uma cultura de base africana. O que propusemos no capítulo foi confrontar alguns tópicos que a ficção criada por Lima Barreto abordou no conto com textos sobre as mesmas questões publicados na grande imprensa.

Um outro motivo para utilizarmos o conto foi o ano de publicação: 1920, momento em que o estilo de vida *Belle Époque* já está em franca decadência e já havia sido colocada em curso uma outra visão da relação entre raças no Brasil, com a ascensão de discursos entendendo a miscigenação como uma questão importante na construção de um projeto nacional. Isso significa que, paralelamente a um discurso inclusivo do afrodescendente, ainda permaneceram ativas certas concepções que buscavam atrelá-lo à herança do escravismo ou da inferioridade cultural.

No quinto capítulo falamos da ideia de “miscigenação”, conceito que começa a se popularizar entre os intelectuais brasileiros, principalmente a partir dos anos pós-abolição, quando não é mais possível ignorar ou minimizar a imensa força da presença africana na formação e na cultura do Brasil. Também não é mais factível a ideia de “extinção” do contingente racial negro entre nós, seja através de teorias como as que defendem o “branqueamento” da população ou a assimilação sutil como se sugere na fala do liberal colombiano acima relatada.

Um discurso de miscigenação então passa a ser lapidado pelas cabeças pensantes do país, o que requereria naturalmente que as noções por tanto tempo propagadas, que se esmeraram apenas em apontar os pontos negativos da presença africana entre nós, fossem de algum modo redimidas. Isso implicou algumas releituras das relações entre as raças no Brasil e passou pela tentativa de reabilitação da memória nacional. Tendo em vista essa questão, propusemos a exposição de alguns debates e doutrinas que procuraram esse redimensionamento do africano na cultura do país, o que fizemos através da análise de artigos e ensaios que tentaram apontar caminhos para esse processo.

Como procuramos demonstrar, esses discursos de reabilitação também acabaram se encarregando de “achar” ou delimitar para a cultura e o indivíduo afrodescendentes um novo papel no todo “multirracial e miscigenado” que passou a ser o Brasil na visão de vários intelectuais. O capítulo é encerrado com a análise do conto Mãe Maria, de Olavo Bilac, escolhido por se configurar, no nosso entender, em um interessante exemplo de como a memória do escravismo, que antes fora índice de inferioridade cultural ou questão ignorada por lembrar um tenebroso passado da nação, agora passa a “amaciar” a história das relações raciais do país, permitindo a viabilização de uma retórica da integração ou do recomeço.

A nossa última parada é a conclusão, na qual buscamos uma reflexão a respeito de como as ideias relacionadas ao afrodescendente entre nós, em todas as fases que cumpriram, serviram para fixar uma visão que ainda hoje influencia o pensamento do país, apesar de muitos movimentos intelectuais e culturais que buscaram caminhar no sentido oposto e propor uma visão equiparada aos conhecimentos e às experiências do nosso tempo.

Almejamos também, ainda que de forma limitada, em função do reduzido espaço de uma conclusão, promover o diálogo entre o aprendizado auferido na pesquisa e construção do trabalho, com temas contemporâneos, como as cotas raciais, a intolerância contra os chamados cultos afro-brasileiros e a sutileza de um racismo que podemos classificar como “à brasileira”. Foi enfim uma tentativa de ensaiar um diálogo entre um conhecimento “erudito”, obtido através do contato com o passado de ideias, e problemas concretos que ainda movimentam as questões raciais no país.

Enfim, buscamos uma pesquisa que talvez nos permitisse averiguar de fato o quanto no século de tantas transformações radicais que foi o XX (que incluiu o fim das utopias acalentadas na modernidade e abriu caminho para se pensar uma nova epistemologia) temos conseguido nos afastar (e se o fizemos) dos discursos sobre a afrodescendencia articulados no século anterior.

1 ESBOÇO DE QUESTÕES HISTÓRICAS, FILOSÓFICAS E CULTURAIS QUE ENVOLVEM A *BELLE ÉPOQUE* NO RIO DE JANEIRO

1.1 A reforma urbana do Rio de Janeiro

Desde as primeiras décadas do século XIX, com a Independência do país, toma curso um processo de rompimento com as referências culturais do colonizador. O padrão civilizatório de outras nações europeias, principalmente da Inglaterra e da França, com destaque para esta última, passa a servir de espelho para a construção de uma sociedade que se pretende grande, ombreada a outras importantes nações do mundo.

Essa mentalidade avança ao longo do século e como que se corporifica na sua segunda metade, tendo como um dos principais marcos a reformulação urbanística da então capital brasileira, o Rio de Janeiro, que devia passar de uma cidade cuja organização era motivada pela sua intensa atividade portuária a uma metrópole que refletisse a “grandeza” do país e sua filiação aos centros mais desenvolvidos da Europa. Assim, a partir de 1875 tem início o Plano de Melhoramentos, ambicioso projeto voltado para a realização de grandes obras que incluíam infraestrutura e saneamento, além de uma total reformulação estética do centro da cidade.

Até esse momento o centro da capital federal era um autêntico reflexo do conservadorismo representado pela monarquia e sua ligação com o passado colonial. As atividades ligadas ao porto do Rio de Janeiro impunham uma estética predominante no ambiente da cidade, marcada pela presença da mão de obra basicamente composta de negros, alforriados ou não, e muitos portugueses de origem pobre.

Com as reformulações urbanísticas, a realidade social do centro da cidade também sofreria grandes transformações. Seguindo a tendência ao modelo francês, a “nova” capital seria inspirada em uma reformulação semelhante à ocorrida na capital parisiense que anos antes, sob orientação do arquiteto Georges-Eugène Haussmann, “o prefeito demolidor” (CHALOUB, 1998), se tornaria uma das mais modernas metrópoles do mundo. O plano previa um espaço altamente urbanizado, visando maior fluidez no tráfego e a inclusão de vias arborizadas e inovações estéticas nos prédios e monumentos. Tal concepção traz em seu bojo toda uma mudança de hábitos: o novo centro da cidade seria o espaço de circulação das classes mais abastadas, que, à maneira dos costumes franceses, teria na metrópole

modernizada o palco de sua afirmação como representante de um Brasil desenvolvido e avançado.

O ponto alto do Plano de Melhoramentos ocorreria já no período republicano, na primeira década do século XX, quando o prefeito Pereira Passos empreende o que foi chamado de “Plano de Embelezamento e Saneamento da Cidade” (MOURA, 1983). É nesse momento que ficam concluídas, entre outras obras, a Avenida Central, via que se consolidaria como um dos pontos mais glamourosos da capital, e o Theatro Municipal, que permitiu que prestigiados artistas europeus se apresentassem na cidade, que assim ia se consolidando como um local de cultura, arte e pensamento.

O mais simbólico acontecimento que expressa o espírito dessas reformulações talvez tenha sido o chamado “bota abaixo”, a política de desalojamento necessária a que se cumprisse o plano de obras, um recurso arbitrário e naturalmente truculento que influenciaria na vida de um considerável contingente de pessoas, que seriam removidas dos trechos do centro da cidade que receberam as obras de reformulação.

Uma imensa área, que tinha como ponto de referência o porto, era onde se encontravam os mais de 400 cortiços que serviam de moradia para os trabalhadores que, na primeira década do século XX, eram constituídos basicamente de ex-escravos, portugueses e pessoas vindas de outras regiões do país, atraídas pelas oportunidades que em tese seriam oferecidas na capital da república.

O “bota abaixo” simplesmente relegou uma grande massa de pessoas cujo poder aquisitivo não permitia senão a vida nos cortiços (em geral muito baratos) a viver apenas em determinados espaços do centro, o que acabaria culminando na primeira ocupação de espaços elevados da cidade, com a fundação do morro da Providência, dando origem a uma (agora mais nítida) divisão de classes na capital federal e estabelecendo a estrutura cultural com que a cidade entraria no século XX.

Os negros, desde muito antes da abolição da escravatura, predominavam como trabalhadores portuários (MOURA, 1983). Aí incluem-se tanto os chamados escravos de ganho, que saíam à cata de trabalho e precisavam repassar a seus senhores parte do que ganhavam, quanto os negros mina ou baianos, vindos de outras regiões do país e trazendo ainda muitas referências culturais do continente africano, como vamos ver mais à frente.

Os portugueses também constituíam um considerável contingente das massas no Rio de Janeiro. Fugindo da grave conjuntura econômica do final do oitocentos na Europa, muitos buscaram o Brasil influenciados pelo imaginário popular de uma “terra de abundância e

oportunidade de enriquecimento” (LOBO, 2001). Crescentemente desprestigiados no ideário nacional, a visão do Brasil sobre os imigrantes portugueses era caracterizada por uma certa fixação de estereótipo, que os retratava como uma gente tosca, iletrada e que se prestava apenas ao serviço pesado e subalterno, e que, mesmo quando conseguiam ascender econômica e socialmente, acabavam tachados de desonestos ou exploradores. Enfim, traziam consigo a marca de seus ancestrais colonizadores. O fato é que na prática eram equiparados aos próprios negros e, como tal, ridicularizados e relegados ao desprestígio social.

A convivência entre essas categorias era marcada por muitos conflitos, sobretudo após a modernização do porto, que extinguiu várias ocupações e fez aumentar a disputa por postos de trabalho. Se estabeleceram então os primeiros sindicatos, que de alguma forma preservavam a divisão em nações e até em etnias. Na convivência nas áreas onde habitavam esses grupos, as rivalidades profissionais muitas vezes se reproduziam, o que fazia com que certas regiões fossem se caracterizando por altos índices de violência e atritos de todo tipo.

A força da cultura africana colaborou por trazer para esses locais várias atividades que aos poucos se incorporariam ao cotidiano da cidade, como a prática de ritos religiosos, a capoeira e os batuques. Com essa composição de indivíduos oriundos de povos escravizados, mas já livres, e imigrantes pobres as áreas que passaram gradativamente a ser ocupadas com a reformulação do centro começaram a se notabilizar por um grande contraste em relação ao padrão de civilização avançada almejado pelas elites republicanas.

1.2 A *Belle Époque*

No Brasil, em especial, a civilização inspirada na *Belle Époque* europeia terá que se defrontar com a transição da monarquia para a república e a inclusão – se assim se pode chamar – de um imenso contingente de ex-escravos, que foram conquistando direitos de cidadania a partir das várias leis de transição, desde aquelas que culminariam na extinção do tráfico negreiro em 1831 até a legislação definitiva da abolição, com a assinatura da Lei Áurea, apesar de toda sua controvérsia.

Mas essas transformações históricas e desafios que são trazidos com elas de um modo geral seriam relegados a um segundo plano pelas elites brasileiras. O lado da *Belle Époque* que mais se firmaria no imaginário e na mentalidade nacionais estaria relacionado à afirmação

dessas elites que veriam nos espaços esteticamente modernizados da capital o palco em que pretendiam se estabelecer como um segmento renovado na comparação com as antigas classes dominantes do período colonial, diferenças que obviamente só ocorreriam na superfície, em nada abalando a estrutura social altamente exclusiva que sempre caracterizou o país.

A suposta mudança nacional naturalmente viria acompanhada de um discurso, no qual aspectos como o avanço material e o “ombreamento” a grandes nações europeias seriam enfatizados como valores universais e com um sentido de um “país novo”, uma expressão retórica que muito facilmente se desmontaria na medida em que as ações de saneamento e embelezamento jamais iriam além de projetos semelhantes ao da capital da república reproduzidos em outras capitais brasileiras, como São Paulo ou Belém, onde se constituíram outras “*Belles Époques*”.

Estabelecido esse fator básico, é interessante refletir sobre o sentido dessas transformações e que questões estão em jogo a partir delas. Para avançar sobre isso, propomos analisar um interessante momento da vida pública, cujas primeiras noções surgem ainda na segunda metade do século XIX e avançam pelo século seguinte, ganhando certa feição de projeto nacional.

1.3 O Brasil quer ser “grande”

A partir da metade do dezenove o Brasil investiria na participação nas chamadas “Exposições Universais”(GUIMARÃES, 2006), grandes feiras, realizadas inicialmente na Europa, nas quais as nações procuravam exibir suas produções visando o intercâmbio comercial ou cultural. A partir da edição de 1862, realizada em Londres, o Brasil começou a buscar insistentemente seu reconhecimento entre as “grandes nações” através da divulgação de seus avanços em atividades como a telegrafia, as estradas de ferro e a produção bélica.

A busca para fugir a uma imagem nacional pautada pela exuberância da natureza iria permanecer no horizonte da Primeira República, mas agora com um sentido um pouco diferente: em vez de esconder suas florestas o país se fixaria entre os “grandes” ao realizar o feito de “domar” a natureza impondo a ela realizações humanas. Esse objetivo fica bem expresso quando em 1905 o militar positivista Euclides da Cunha recebe do governo

republicano a missão de esmiuçar a região do rio Purus, em um dos mais recônditos pontos da floresta amazônica.

O relatório a ser produzido após a exploração chefiada pelo autor de “Os Sertões” (CUNHA, 1988) trazia o objetivo básico de permitir o estabelecimento oficial das fronteiras brasileiras frente aos nossos vizinhos. Mas, ao lado desse propósito havia na missão uma outra finalidade: o conhecimento da região e de seus recursos naturais seria um primeiro passo para que a nação realizasse a grande façanha de dominar a natureza da região e ali estabelecer um modo de vida baseado na visão moderna de civilização, o que representava, dentre outras coisas, desenvolver, sanear, urbanizar e educar o homem daqueles espaços. Era dessa forma que o governo republicano pretendia mostrar ao mundo a força e a grandeza da nação brasileira.

No desempenho de sua missão, Euclides da Cunha produziria, além do relatório oficial, um conjunto bastante vasto de escritos que registram suas impressões pessoais sobre tudo o que encontra no caminho. Com eles pretendia, ao voltar ao Rio de Janeiro, escrever uma nova obra “redentora”, como ele mesmo diria, agora reabilitando aos olhos da nação o brasileiro da região amazônica, como antes o fizera com relação ao habitante do semiárido. Euclides, no entanto, vem a falecer antes de escrever a obra, mas seus textos seriam publicados com o título de “Ensaio amazônicos”. Ali por vários momentos fica patente, na percepção do positivista e homem de mentalidade moderna que era, a noção da natureza como sinônimo de desordem ou indisciplina, como podemos ver no seguinte trecho.

A volubilidade do rio contagia o homem. No Amazonas, em geral, sucede isto: o observador errante que lhe percorre a bacia em busca de variados aspectos sente, ao cabo de centenas de milhas, a impressão de circular num itinerário fechado, onde se lhe deparam as mesmas praias ou barreiras ou ilhas, e as mesmas florestas e igapós estirando-se a perder de vista pelos horizontes vazios (...) Os cenários, invariáveis no espaço, transmudam-se no tempo. Diante do homem errante, a natureza é estável; e aos olhos do homem sedentário que planeie submetê-la à estabilidade das culturas, aparece espantosamente revolta e volúvel, surpreendendo-o, assaltando-o por vezes, quase sempre afugentando-o e espavorindo-o”. (CUNHA, 1985, p. 437)

No trecho acima Euclides acentua o caráter volúvel do rio e sua ação um tanto perturbadora sobre aquele que o percorre com a finalidade de melhor observá-lo. Em seguida descreve a força que aquela natureza selvagem imprimiria ao que se aventurasse a fixar-se ali como sedentário, isto é, buscando estabelecer a estabilidade de uma civilização. Para estes, a natureza parece revoltar-se, assaltando, apavorando e por fim afugentando quem buscase se impor com tamanha ousadia. Em outras palavras os espaços selvagens e tropicais são

encarados como desconstrutores da ordem, legítimas ameaças a que se estabeleça a atividade regular, organizada e perene das civilizações modernas.

Esse fato pode ser tomado como um exemplo do sentido da *Belle Époque*, mais além do mero jogo de aparências da vida glamourizada que se esboça nos espaços nobres da cidade. E aí entramos no campo da chamada “civilização moderna”, cujos contornos são importantes para a compreensão deste trabalho, por representarem um fator que seria um dos termos do confronto básico que norteia nossa reflexão: a diferença cultural entre o tipo de sociedade presente na *Belle Époque* e aquela que caracteriza a cultura dos afrodescendentes na cidade, ainda trazendo muitos elos de ligação com a cultura dos seus ancestrais, trazidos pela escravidão.

1.4 Afrodescendentes na capital federal

Transformações econômicas ocorridas em outras partes do país haveriam de provocar um novo e importante fluxo migratório para a então capital. Com o declínio do ciclo do café do Vale do Paraíba, que até então empregava em larga escala mão de obra escrava, muitos cativos foram desligados de ocupações no campo e vendidos para centros de maior poder financeiro, capazes de assumir uma grande quantidade de escravos. A capital do país seria naturalmente um grande polo receptor desses cativos, até porque ali se desenvolviam muitas atividades produtivas nas quais podiam ser aproveitados, principalmente na condição dos chamados escravos de ganho, que produziam para seus senhores, levando para eles os dividendos do trabalho.

No final do século, com a abolição da escravatura, essa corrente migratória de africanos e descendentes não só iria aumentar ainda mais, como também passaria a contar com novas variantes culturais. Isso porque, além dos escravos que não podiam mais ser aproveitados no ciclo econômico do café, a população de origem africana da capital seria acrescida da presença de muitos indivíduos, agora livres, de outras partes do país, principalmente do Nordeste, para onde por muitos séculos a economia relacionada à exploração da cana-de-açúcar levava uma quantidade gigantesca de africanos, que passaram a constituir uma fatia considerável da população daquela região.

Tornados livres e sem muitas perspectivas devido à mudança do eixo econômico para o Sudeste e logicamente por causa da sua condição de ex-escravos, muitos africanos e descendentes embarcariam em nova aventura migratória, agora rumo à capital federal, região mais desenvolvida do Brasil, principal centro de atividades industriais e comerciais, onde, além disso, estava abrigada a mais importante classe burocrática do país.

Para que tenhamos uma melhor noção do que representaria em termos culturais a chegada desse imenso contingente de ex-escravos ao Rio de Janeiro, é necessário que retroajamos um pouco no tempo para compreender determinadas circunstâncias históricas. Na primeira metade do século XVIII o tráfico negreiro para o Brasil mudaria de rota. A conquista do Daomé deslocaria o comércio de escravos para a Costa da Mina, o que representaria uma mudança cultural considerável no perfil do indivíduo que chegava no país como cativo. O negro chamado “sudanês”, nome que os traficantes de escravos empregariam para se referir ao indivíduo retirado de culturas ioruba ou nagô, passaria a ser o tipo predominante entre as culturas africanas entre nós, somando-se aos indivíduos que aqui já tinham chegado através do tráfico negreiro predominante até então, que eram de etnias relacionadas ao tronco cultural chamado bantu.

Assim, durante aquele período, os pontos de grande exploração econômica da até então colônia, situados principalmente no Sudeste, em torno do ciclo do ouro, e no Nordeste, passariam a contar com grande contingente de africanos de origem sudanesa somados aos de outras culturas africanas que já aqui habitavam. Uma circunstância histórica na própria África se encarregaria de aumentar ainda mais essa diversidade cultural. É que a região que passaria a ser grande fornecedora de escravos se encontrava dominada já há algumas décadas por conflitos entre povos iorubá e outros de culturas africanas islamizadas. Esses grupos passaram a habitar as mesmas terras e acabariam ambos sendo alvo dos apresamentos que os levaram ao cativo.

O resultado é que os pontos no Brasil mais supridos de escravos oriundos do entreposto da Costa da Mina passariam a registrar uma população de origem africana caracterizada por relevante diversidade cultural e que passaria a influenciar decisivamente a formação cultural do país. A capital da Bahia aparecia com grande destaque nesse aspecto. Cidade de fortes características urbanas e de raízes culturais e religiosas intensamente relacionadas ao universo africano, seria palco não só de grandes manifestações da presença negra como seria também altamente afetada por valores que essas culturas, novas no horizonte do país, apresentariam.

Um desses mais marcantes efeitos se faria representar nas turbulências sociais que passariam a figurar no cotidiano da capital baiana, principalmente nas muitas tentativas de rebelião que culminariam na mais emblemática de todas, a Revolta dos Malês (nome empregado para identificar os africanos de cultura islâmica), que em 1835 sacudiria a província. Essas tentativas estavam relacionadas à força da cultura iorubá, associada a outras de influência muçulmana, que aqui esqueceriam suas diferenças e se uniriam para tentar a liberdade e se livrar da incômoda posição de cativos, condição que sempre rejeitaram movidos por seus princípios culturais e religiosos.

De forma resumida objetivamos dar uma ideia de como se apresentariam em outras partes do país os contingentes de cultura africana que mais tarde, com o fim da escravidão no Brasil, se aventurariam em nova empreitada migratória, agora de forma “voluntária”, rumo à capital federal em busca de oportunidades de ocupação e de uma cidadania cada vez mais difícil na decadente economia do Nordeste brasileiro. Não por acaso essas levas de africanos e seus descendentes viriam a ser conhecidos no Rio de Janeiro como baianos e teriam influência decisiva na formação cultural da cidade. Traziam hábitos, costumes e principalmente visões de mundo ainda muito relacionadas a suas referências culturais na África e acabariam colaborando de forma relevante para a formação de uma africanidade brasileira.

As reformulações espaciais da cidade não ocorreriam sem choques, sendo talvez o mais simbólico deles o chamado “bota abaixo”, a política de desalojamento necessária a que se cumprisse o plano de obras, a que nos referimos mais acima. Quando usamos aqui o termo “Pequena África”¹ na verdade estamos buscando algo simbólico que expressasse o espírito do lugar, pois esta seria apenas uma parte da área na qual passariam a habitar as massas menos favorecidas, removidas dos trechos do centro da cidade que receberam as obras de reformulação. O que nos importa aqui é principalmente descrever que tipo de vida se vivia nessa época nesses espaços a que a massa de excluídos ficou restrita. Conscientes do imenso patrimônio que traziam, os baianos ou minas mantinham consigo o ideal de tanto quanto possível reproduzir no ambiente da capital federal práticas culturais de seus ancestrais, o que

¹ O termo “Pequena África” teria sido utilizado pela primeira vez pelo cantor e compositor Heitor dos Prazeres (1898-1966) para designar uma região no centro da cidade do Rio de Janeiro, nas proximidades da zona portuária, envolvendo bairros como a Gamboa e a Saúde, que até o início do século XX abrigaria várias comunidades remanescentes de quilombos e seria o local de moradia de muitos ex-escravos. Em virtude da riquíssima presença de cultura africana na região, ali se desenvolveriam muitas atividades oriundas de culturas ancestrais, como o samba e a capoeira, dentre outras. Em obras que tratam da presença negra no centro do Rio de Janeiro, a ideia de “Pequena África” vai mais além da localização geográfica e se estende a uma identificação de traços culturais.

os levaria a manter uma espécie de África mítica, um ideal a ser concretizado em sua vida cotidiana.

No entanto, encontrariam uma capital em grandes transformações, de modo que não deixariam de experimentar na nova casa um novo choque cultural, mais um capítulo da “errância” africana pelo Brasil.

1.5 Modernidade, o sentido da *Belle Époque*

Para iniciar uma reflexão a respeito das noções presentes nesse período que se funda para nós com as transformações urbanísticas da capital vamos propor uma aproximação com o pensamento de um daqueles que produziram uma das mais importantes narrativas do século XX, Sigmund Freud. Isso porque, como reflete Bauman, as reflexões que o Pai da Psicanálise pretende encaminhar a respeito da civilização como um processo humano na verdade se referem a uma visão de mundo representada pela chamada “modernidade”. Passemos a essas reflexões.

Conforme deixaria expresso em seu clássico texto “*O mal-estar na civilização*” (FREUD, 1994), Freud propõe um entendimento da ideia de civilização a partir de três aspectos que ele considera essenciais: as noções de ordem, beleza e higiene. A ordem, por exemplo, é frequentemente associada à disciplina, trazendo em si um caráter coercitivo que vai estar presente na civilização ocidental, como atestam pensadores como Foucault, que vai enfatizar o corpo como um dos principais alvos desse procedimento de coerção (FOUCAULT, 2002). O filósofo aponta para o fato que, em oposição à extrema agressividade com que o constrangimento era exercido anteriormente, na modernidade o corpo foi gradativamente sendo esquadrihado de forma cada vez mais minuciosa e detalhada: “movimentos, gestos, atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo” (FOUCAULT, 2002, p. 115), dirá.

Essa tônica no corpo se expressa não apenas em termos de constrangimento propriamente dito, como também em outras formas mais “amenas” de coerção, como a disciplina na maneira de se vestir, se portar e se apresentar. É esse modelo que nos interessa mais de perto aqui, pois está relacionado à ordem e à disciplina atuando de modo mais sutil e aparecendo como símbolos de prazer ou gratificação, oferecendo àquele que se submete a “recompensa”

de uma vida baseada em valores tidos como elevados ou superiores, como organização, eficiência, polidez.

Conforme reflexão de Nancy Armstrong², a propósito do mundo do romance do século XVIII, para ser incluído no círculo de relações que caracteriza o estado moderno, espera-se que o indivíduo se mostre propenso à aceitação de certas regras e normas, sem os quais os direitos não podem ser garantidos. Ao mesmo tempo, a valorização da subjetividade – requisito inseparável da visão de mundo moderna – por vezes supõe certos conflitos entre o indivíduo e a sociedade, que não raro redundam em transformações sociais importantes, uma temática que muitas vezes é exposta pelos personagens do romance. Obviamente esse conflito não pode extrapolar a esfera do cidadão dito civilizado, isto é, em nenhum momento a ordem pode ser posta em xeque.

Esse investimento no enquadramento no corpo vai, dessa forma, dar origem a um estilo de vida no qual a ideia de ordem fornece margem para o estabelecimento de uma visão da beleza. Assim ocorre a aproximação com um conceito de cultura que valoriza elementos como a moda, a etiqueta, a fruição da arte e as expressões intelectuais, que tem seu mais eloquente exemplo na Europa do século XIX, na chamada *Belle Époque*.

É importante considerar, como lembra a antropóloga Mary Douglas (1976), que essa mesma noção de ordem vai estar relacionada à ideia de sujeira (o oposto da higiene), na medida em que o que não é limpo ou higienizado pode representar ameaça a sistemas orgânicos ou hierarquizados. A ausência da limpeza, como Freud destacaria, parece identificar-se com os processos naturais, evocando aspectos incompatíveis com os propósitos da modernidade, fixada na possibilidade de intervenção e domínio da natureza.

Douglas ressalta também que, não raro, a consciência da higiene como elemento mantenedor da ordem extrapola os limites da estética ou dos padrões sociais e se estende à reorganização da própria sociedade, quando se torna “legítimo” imputar a elementos não totalmente identificados com as bases daquela sociedade rótulos como “impuro”, “minoría” ou “estrangeiro”. Bauman reflete sobre essa faceta da modernidade, naquilo que ele chama de compulsão em garantir a manutenção da ordem diante dos casos que parecem desafiar o que foi estabelecido como consenso:

² Cf. Nancy Armstrong, *A moral burguesa e o paradoxo do individualismo*. In: Moretti, 2009.

As utopias modernas diferiam em muitas de suas pormenorizadas prescrições, mas todas elas concordavam em que o ‘mundo perfeito’ seria um que permanecesse para sempre idêntico a si mesmo, um mundo em que a sabedoria hoje apreendida permaneceria sábia amanhã e depois de amanhã, e em que as habilidades adquiridas pela vida conservariam sua utilidade para sempre. (...); um mundo em que nada estragasse a harmonia; nada ‘fora do lugar’; um mundo sem ‘sujeira’; um mundo sem estranhos. (BAUMAN, 1998, p. 67).

No caso específico da Europa do século XIX essa faceta da modernidade ainda vem carregada da grande crença na força da ciência, como expressão do predomínio do pensamento lógico-racional sobre quaisquer outras formas de conhecimento. Fruto do crescente desenvolvimento das várias ciências, impulsionado ao longo dos séculos anteriores, o oitocentos revela a consagração do positivismo, com toda a sua carga de classificações, nomenclaturas, métodos e verdades “inquestionáveis”. A emergência de várias transformações na geografia da Europa, com a criação e estabelecimento de vários estados, traz à tona as discussões sobre o que seria ou não nacional e a necessidade de homogeneização e uniformização de diferenças. O conhecimento científico será então recrutado pelos diversos projetos nacionais para auxiliar nesse trabalho de distinção e classificação, num processo que envolverá questões como culturas, raças, aspectos biológicos, superioridade etc. A biopolítica vai se transformar numa questão de Estado e motivar diversas manifestações, que culminariam em visões de caráter mais extremo, como o nazismo e o fascismo no século seguinte.

O século XIX na América traria os mesmos temas e dilemas identificados na Europa, adaptados naturalmente ao advento dos vários movimentos de independência das nações. Da mesma forma, haverá o debate quanto ao estabelecimento do que é nacional e o ponto de partida das tradições, que vão ser reconhecidas como fundadoras. Na América esse movimento também será marcado pela questão racial, o que tornará o posicionamento da ciência um fator preponderante na compreensão de como se daria este processo.

Esse esboço de “viagem filosófica” pelo pensamento da modernidade tem, para nosso estudo, o objetivo de ambientar questões que, como vamos ver mais à frente, quando buscarmos analisar os discursos das elites a respeito da cultura afrodescendente, estão presentes de forma subjacente na mentalidade daqueles que produzem cultura e informação no contexto do Rio de Janeiro da *Belle Époque*.

1.6 A imprensa na *Belle Époque*

É preciso considerar nessa questão a importância da imprensa como elemento propagador das ideias e opiniões, principalmente a partir do final do século XIX, chegando com muita força ao XX. A emergência de hábitos e costumes característicos da *Belle Époque*, no espaço urbanizado da cidade onde era possível transitar, estabelecer contatos e relações, contribuiu para que os periódicos impressos se espalhem com mais facilidade e a informação se fixe como elemento cada vez mais presente.

Começam a aparecer grandes jornais e revistas em lugar das pequenas folhas diárias e com eles o surgimento de um espaço de opiniões no qual vários personagens da intelectualidade brasileira da Primeira República vão participar ativamente da veiculação de ideias e do tratamento dos temas nacionais. A imprensa aperfeiçoa seus métodos de produção e vai chegando a um número cada vez maior de pessoas, assumindo assim um papel que, à luz da mentalidade moderna, seria encarado como civilizatório.

Um personagem com o refinamento intelectual de um Machado de Assis, também ele um dos grandes colaboradores da imprensa, classificou-a como “o grande veículo do espírito moderno” (MACHADO, 1997), e chamou atenção para o poder transformador que carrega principalmente para a estabilidade das posições sociais dominantes. De fato, ao se espalhar e chegar também às classes menos favorecidas (apesar da barreira do grande índice de analfabetismo da população) os jornais também se firmam como elemento de conscientização, principalmente das classes trabalhadoras mais organizadas.

Por outro lado, e é isso que mais nos interessa, as pincas dos periódicos vão servir muito mais às elites como instrumento de consolidação do poder, o que significará, como veremos mais à frente, o estabelecimento de um discurso que vai procurar delimitar as massas, mantendo-as sempre nos postos secundários da vida nacional.

Dentro desse avanço da imprensa jornalística, é preciso destacar o aparecimento da *Gazeta de Notícias*, em 1874, que na primeira década do século XX se firma como o mais importante periódico da cidade, preferido das elites. Junto com os recursos modernos que promove, trazendo para o jornalismo nacional práticas comuns dos jornais da Europa, como o uso de manchetes e caricaturas, o periódico se destaca por conter artigos e opiniões de figuras altamente consideradas nos meios intelectuais, como um Olavo Bilac e um Coelho Neto, além do já citado Machado de Assis.

Também não demora para que a popularização da fotografia passe a determinar uma nova forma de os periódicos abordarem os fatos e veicular a informação. Com esse recurso de

imagem, as publicações ajudam a solidificar uma cultura na qual a aparência vai se transformando em índice de posição social e de “civilidade”. Fora as implicações desse novo elemento para a reflexão da modernidade como um todo, interessa-nos particularmente o que a valorização da imagem iria significar num contexto onde diferenças raciais são bem flagrantes.

Nas últimas décadas do século XIX, quando os recursos fotográficos começam a se popularizar e a participar das publicações jornalísticas, os discursos ligados à ideia de miscigenação são ainda muito pontuais e esporádicos, ao contrário do que ocorreria no limiar entre os séculos XIX e XX, como vamos ver mais à frente. Isso significa que o advento da valorização da aparência e de seus corolários serviria também como fator que ajudaria a consolidar uma certa hegemonia do elemento europeu e de suas representações culturais como tipo predominante das classes mais altas e de outros que a tomariam como referência.

Outra novidade é o aparecimento de grandes reportagens, que cada vez mais vão buscando extrapolar o espaço dos salões e cafés da capital da república e abranger áreas da cidade até então indevassadas e por isso misteriosas para os leitores mais habituais dos jornais. As localidades que citamos acima, para onde foram se concentrar as classes expulsas dos locais do centro da cidade onde as reformas de embelezamento aconteceram, estiveram entre os alvos preferidos de jornalistas andarilhos e dispostos a explorar o submundo da cidade, como um João do Rio na crônica e um Raul Pederneiras, na caricatura e nas charges.

Estes, por sua vez, ao romperem em parte com o protótipo do jornalista fixado nas redações, vão se caracterizar como uma espécie de versão nacional do *flâneur* europeu, o homem de letras que é capaz de transitar pelas diversas “cidades” e dessa forma acaba por atuar como um intermediador cultural. Sua produção jornalística, na medida em que é fruto de sua vivência concreta como “testemunha ocular”, ajuda a fortalecer um aspecto do veículo de informação que se valoriza na modernidade, aquilo que Benjamin chamaria de “ônus da explicação verificável” (BENJAMIN, 1994, p. 209), isto é, o estatuto de “verdade” que deve permear a informação e oferecer ao leitor a comodidade de estar diante das realidades da vida.

A imprensa escrita se firma então como um elemento “civilizatório”, no sentido de fortalecer cada vez mais um estilo de vida baseado na modernidade e nos hábitos culturais europeus. Na medida em que a influência dos jornais mobiliza a cidade, o público-leitor vai ficando cada vez mais exigente e interessado em novidades e é dentro dessa ideia que aparece o interesse crescente no estilo de vida das classes populares, que são vistas pelo prisma do exótico ou pitoresco, uma vez que vivem de forma muito diferente daquela preconizada para

as classes mais abrangidas pelo modo de viver moderno das quais se espera uma total correspondência com os pressupostos da vida urbana e “organizada”.

Assim, vai se desenvolver uma cultura na qual os morros, cortiços e bairros de periferia vão ser continuamente visitados e as realidades ali vividas vão figurando cada vez mais nas pinas dos periódicos e se tornando conhecidas das classes altas. Esse caráter embutido na força da informação seria, no caso da *Belle Époque* no Rio de Janeiro, de grande importância na medida em que os redatores e cronistas dos diversos periódicos se transformariam em importantes mediadores, que, ao visitar as regiões onde predominantemente foram relegados os afrodescendentes depois da reforma urbanística, abasteceriam a cidade de informações que ajudariam a formar uma visão, que naturalmente em nada se identificaria com os pressupostos do sentido da modernidade, tal como expressado anteriormente.

1.7 O racismo cientificista

Mas é importante considerar que a abordagem que os periódicos realizam do modo de vida das classes que habitam os morros e periferias da cidade tem um sentido determinado. Tanto o cronista do cotidiano quanto o ficcionista revelam em seus escritos a força do ambiente em que vivem, onde a questão racial, própria de uma cultura formada por várias referências como a brasileira, recebe a carga das teorias cientificistas em voga naquele período, com todo o seu poder de estabelecer um discurso propenso a marcar diferenças e determinar hierarquias de poder.

Como muitas vezes ocorreu ao longo do tempo, as ideias cientificistas chegaram ao Brasil quando já não eram unanimidade no próprio ambiente intelectual da Europa. Dentre elas a chamada “Escola de Lombroso” se destacava entre nós, levando em conta a convivência multirracial no país. Definido por alguns como um “antropólogo criminal”, Lombroso fazia em suas obras uma associação entre caracteres físicos hereditários e a tendência à criminalidade, fenômeno que, segundo ele, poderia ser verificado em variadas sociedades.

As teorias de Lombroso acabavam deslocando a ideia de responsabilidade, crucial no direito criminal, para a questão biológica, o que naturalmente tendia a imputar a certas classes ou raças uma maior tendência à delinquência e aos desvios sociais. No caso do Brasil essa suposta propensão foi facilmente associada às classes populares que, como vimos acima,

compostas fundamentalmente de afrodescendentes e mestiços, se revelavam por um modo de vida e visões de mundo que não se enquadravam nas prerrogativas das elites da *Belle Époque*. As diferenças e suas conseqüências seriam então atribuídas a aspectos raciais ou biológicos.

Como também se poderia supor, tais ideias encontraram eco em diversos intelectuais brasileiros, que passaram a atuar como seguidores das teorias e teses esposadas por Lombroso e outros de escolas semelhantes. Um dos que mais militaram nessa seara foi o médico maranhense Nina Rodrigues³. Partindo da premissa da inferioridade cultural do africano em relação ao europeu, o que para ele era um fato inegável, Rodrigues se aplicou em compreender a presença de africanos no Brasil, levando em conta diferenças entre os vários estoques trazidos ao país por intermédio da escravidão. Afirmava, por exemplo, que os Haussás, povo de cultura islamizada, denotavam certa superioridade, na medida em que eram capazes de adotar uma religião monoteísta. Em outro momento, procura explicar as conquistas civilizacionais de povos do norte da África, como os abissínios e os egípcios, por certa presença, entre esses grupos, de elementos hereditários da raça branca, uma vez que seriam de origem camita (RODRIGUES, 1935).

Essas reflexões comparativas de Nina Rodrigues, no entanto, serviam principalmente para que a presença africana no Brasil fosse pensada a partir de sua “inquestionável” inferioridade em relação ao contingente europeu da nossa formação. Do ponto de vista da especialidade do autor, a medicina criminal, isso representava a associação entre os afrodescendentes e a degeneração de costumes, que raiava a criminalidade e a pouca propensão para o convívio social.

Nas abordagens e no sentido das reportagens ficariam claras as referências às crenças científicas acima mencionadas, fruto da visão de mundo dos cronistas, intermediadores culturais, impregnados das ideias que circulavam no ambiente intelectual da época. Através das reportagens abordando a forma de vida das classes populares e principalmente das afrodescendentes tem curso também um processo que continuamente vai buscar a desqualificação cultural desse lado da cidade, ao mesmo tempo em que se estabelece uma diferença entre os dois modos de vida, onde se procura firmar como superiores os valores culturais das elites europeizadas.

³ Apesar de ter sido um dos intelectuais do século XIX que mais colaboraram para a disseminação da ideia de inferioridade natural do negro, Nina Rodrigues também foi responsável por excelentes estudos no campo da religiosidade africana no Brasil. Os estudos que realizou na Bahia acerca das práticas religiosas é um importante documento do estabelecimento das religiões afro-brasileiras no país.

O contato dos que vivem o estilo *Belle Époque* do Rio de Janeiro com as classes menos favorecidas, excluídas e alheias àquele suposto processo renovador, vai ser marcado pelo choque e estranhamento, quando a aparente ausência da ordem desponta com seu caráter “desintegrador”, destoando dos hábitos e costumes tidos como superiores. Os intelectuais que militam na imprensa vão refletir em suas produções esse choque, de modo que os hábitos dos pobres vão sendo vinculados a um caráter de exceção ou desvio de uma ordem natural, que como tal deve ser relegado ao plano das manifestações de inferioridade cultural.

Com as questões levantadas neste capítulo, acreditamos ter aberto alguns caminhos de reflexão, que nos capítulos seguintes serão retomados e ampliados. Com o pano de fundo histórico estabelecido e algumas noções trazidas à baila, podemos avançar para recortes mais específicos e colocar uma maior ênfase na análise dos discursos que serão abordados, tendo em vista que é através deles que nos propomos encontrar uma compreensão sobre a questão de como uma visão sobre a afrodescendência foi delineada e a forma pelo qual passou a figurar num imaginário cultural brasileiro.

2 CHOQUE CULTURAL NA CIDADE “CIVILIZADA”

A chegada de um grande número de imigrantes de origem africana ao Rio de Janeiro nos anos próximos à *Belle Époque* haveria de provocar, como já comentamos anteriormente, alguns importantes choques culturais entre as visões de mundo próprias de um contexto que se pretende construir a partir das premissas de uma modernidade “civilizada” e aquelas trazidas pelos afrodescendentes, ainda muito relacionadas a suas concepções tradicionais.

Esses embates ocorreriam a partir de vários aspectos, que vamos buscar neste capítulo abordar, refletindo sobre eles e mostrando como tais “estranhamentos” seriam repercutidos pelas elites intelectuais brasileiras. É preciso considerar no conflito entre tão diferentes visões a questão do empoderamento, isto é, enquanto um lado reflete um projeto que é o ideal das elites dominantes, o outro teria de se adequar e se expressar na dinâmica do choque cultural e da convivência cotidiana.

Os dois termos desta relação viriam a se encontrar e dividir o mesmo espaço no Rio de Janeiro no limiar entre os séculos XIX e XX. De um lado, uma África diversa, que combinava difusa e imprecisamente elementos de tradições ancestrais com traços aprendidos nas lutas do cativo; de outro, o projeto de uma “Europa possível”, ou seja, a ideia de estabelecer numa cidade nos trópicos e ainda com muitos traços do passado colonial uma cultura da modernidade, com todos os seus elementos de domínio da razão, controle da natureza e valorização da ciência.

Para iniciar uma reflexão a respeito de como se expressariam essas diferenças fundamentais entre visões culturais, propomos partir de uma questão colocada por Glissant:

A escrita, ditada por deus, está associada à transcendência, está associada à imobilidade do corpo, está associada a uma espécie de tradição de encadeamento que chamaríamos de pensamento linear. A oralidade, o movimento do corpo se manifestam na repetição, na redundância, na preponderância do ritmo, na renovação das assonâncias e tudo isso se dá bem longe do pensamento da transcendência, e da segurança que o pensamento da transcendência continha, bem como dos exageros sectários que esse pensamento desencadeia como que naturalmente. (GLISSANT, 2005, p. 47)

Glissant propõe uma distinção entre as culturas baseadas em escritas fundamentais, que ele relaciona a noções como a transcendência e a imobilidade do corpo, e aquelas que, partindo da oralidade, estão ligadas ao ritmo e ao movimento corporal. As primeiras, baseadas numa suposta “segurança” propiciada pela presença do divino, transcendente, desembocam no

chamado pensamento linear – um dos mais característicos traços da visão moderna científicista predominante no final do século XIX –, e tendem a se orientar por uma espécie de autoridade que organiza a vida, a partir de princípios e leis rígidos e determinados, que sugerem a certeza sobre o final inevitável, messiânico. Por outro lado, as culturas africanas como as que chegaram ao Brasil através da diáspora escravagista são caracterizadas por fortes raízes fincadas na tradição oral e, a despeito da longa vivência com a tradição cristã das classes dominantes, mantinham ainda diversos pontos de contato com o passado ancestral, o que, de certa forma, deveria lhes conferir uma espécie de desconforto ou inaptidão para se enquadrar na visão encadeada e muitas vezes pouco dinâmica dos espaços modernos. Ou, nos termos do próprio Glissant, se enquadrar “nos exageros sectários que esse pensamento desencadeia como que naturalmente”. (GLISSANT, 2005, p. 47)

2.1 Uma cultura do corpo

O choque cultural decorrente dessas diferenças fundamentais, aqui expressas pela reflexão de Glissant, certamente teria sua repercussão, no dia a dia da cidade moderna que pretendia ser o Rio de Janeiro da *Belle Époque*, através, dentre outras coisas, do aspecto comportamental. Um dos muitos exemplos desse embate pode ser percebido numa crônica escrita por João do Rio, um dos mais festejados cronistas desse período, na revista *Kosmos*, em 1904, na qual se pode vislumbrar o desconforto do narrador ao presenciar a postura (ou o movimento do corpo) de um grupo de afrodescendentes que visita em uma de suas famosas incursões pelos espaços “estranhos” da cidade.

...a fantasia africana cria um outro carnaval e a cachaça faz delirar de luxúria e pavor a tropa de estranhos fetiches. (...) A cachaça rola de boca em boca, tornando-os inconscientes, as negras em moda batem as varas, suando, as vestes desfeitas, enquanto os ogãs sacodem os instrumentos selvagens.⁴

Percepções tensas como essas demonstradas por João do Rio vão, ao que parece, estar presentes no cotidiano da cidade nos anos da *Belle Époque* e de certa forma podem ser entendidas como uma espécie de defesa da ordem moderna em que a cidade aparentemente se inscreve. Uma tentativa de debelar um “perigo” proveniente da diferença e do caminho em

⁴ RIO, João do. Natal dos africanos, *Kosmos*, Ano I, dezembro de 1904.

outro sentido (diferente do linear) que de algum modo poderia gerar uma desestabilização numa ordem que a muito custo se tenta manter.

Essa crônica foi escrita na intenção de levar o leitor a conhecer o modo pelo qual os africanos comemoravam o Natal. A descrição de João do Rio revela um quadro que pouco se assemelha à maneira pela qual tradicionalmente sociedades cristãs comemoram essa data. Para os afrodescendentes, segundo descrito, os componentes de “luxúria” e o consumo aberto do álcool são práticas tidas como aceitáveis, o que leva a visão do cronista a relacioná-las ao carnaval, festa que em tese seria o extremo oposto daquela que busca comemorar o nascimento da figura central do cristianismo, à qual se relacionam expressões aproximadas do sagrado e do religioso e nas quais são prescritas exatamente atitudes como a reflexão, a reclusão ou o recato.

Muito ao contrário, são enfatizadas na crônica explícitas manifestações do corpo, como a partilha da bebida consumida na comemoração (a cachaça que “rola de boca em boca”) e as danças das negras, demonstrando expressões corporais como o suor e a mostra de partes do corpo (“as vestes desfeitas”), tudo ao som da música percussiva típica da tradição africana (selvagem para o cronista). É importante também ressaltar no texto de João do Rio a relação que tenta estabelecer entre o fetiche, que evoca toda uma manifestação do aspecto sobrenatural ou mágico e é largamente associado à religiosidade africana, e o embebedamento, produzindo o estado de inconsciência, com o qual se justifica aquela forma tão diferente (e assustadora) de comemorar a festa.

A ideia de “inconsciência”, ou a de um estado em que atributos como a razão e o livre-arbítrio, por exemplo, poderiam estar comprometidos, é uma daquelas que tendem a ser repelidas no contexto de uma sociedade que se pretende conduzida pela valorização da razão e de seus corolários, como a ciência e a tecnologia. Enquanto estas partem da noção de que a natureza deve ser subjugada, constituindo uma forma de vida pautada no indivíduo íntegro e senhor de seus atos, a ênfase no corpo vai sugerir o domínio do instinto e da vitalidade, numa manifestação que precisa ser relegada, como faz a crônica, ao patamar de algo que deve ser desvalorizado por não figurar entre os princípios eleitos como superiores pela sociedade que se deseja “civilizada”. Daí o texto de João do Rio atuar numa espécie de defesa desses valores, num procedimento que Landowski aponta como característico de situações de choque cultural, nas quais a condição de “estranho” ou “inferior” precisa ser enfatizada.

...ao mesmo tempo, toda diferença de comportamento um pouco marcada, pela qual o estrangeiro trai a sua proveniência, parece, para ele, extravagância despida de razão. (...) O Sr. Todo Mundo, por sua vez, considera como adquirida a irracionalidade (se não a perversidade intrínseca) daqueles que pensam e agem em função de visões do mundo diferentes da sua. (LANDOWSKI, 2012, p. 6)

Colocações como essas, que evocam a expressão corporal na cultura originária da África, relacionando-a a fatores não caros a uma cidade que “civiliza-se”, aparecem em vários escritos de João do Rio, e com grande frequência também acompanhados da ideia de não pertencimento, ou seja, a de que o caráter “estranho” de tais manifestações aponta para uma situação de transitoriedade no sentido de que, sendo inferiores, estariam condenados à assimilação, e daí poder lhes ser negado o *status* de participantes de uma cultura que se pretende hegemônica.

Depois de visitar um folguedo carnavalesco na Cidade Nova, João do Rio escreve uma crônica, publicada em 1905 na *Gazeta de Notícias*, onde a questão do pertencimento é posta em evidência.

Quem diria, vendo na terça-feira gorda, uma ronda feroz de negros suados, esfregando os tamborins e xequeres, vestido de belsutinas sujas, trazendo nos braços cobras enroscadas, lagartos e jabotis, que essa ronda fétida, nascida na África, é a irmã gêmea das festas de Dionísio e do carnaval das aldeias medievais? [...] Deus misericordioso! Como estudando o atrasado cérebro africano admira a gente a escassa inventiva humana!⁵

O quadro apresentado mais uma vez não economiza em referências a aspectos corporais, como as roupas sujas e o suor como consequência do movimento praticado na dança e na execução de instrumentos. O trecho é na verdade uma grande indagação do narrador, que, diante do que é descrito – de maneira naturalmente negativa, como se pode perceber em termos como “fétida” e na referência a contatos corporais com animais (mais uma vez a presença da natureza) –, afirma a procedência africana daquela manifestação (“nascida na África”) e questiona como, sendo também uma expressão carnavalesca, pode estar relacionada à origem remota da festa, nas celebrações dionisíacas na Antiguidade e na Europa medieval.

A pergunta ganha sentido se considerarmos que a celebração do carnaval, independente de festividade popular que incluía as classes menos abastadas, estava também relacionada aos objetivos das elites em se aproximar de hábitos e costumes europeus. Ainda em meados do

⁵ RIO, João do. Afoché, *Gazeta de notícias*, março de 1905.

século XIX são criadas sociedades carnavalescas, como “O congresso das sumidades carnavalescas” e “União Veneziana”, destinadas à prática da festa em modelos inspirados nas comemorações europeias, trazendo o luxo e a polidez como características da celebração entre as classes mais abastadas, que dispunham de recursos para sustentar tais costumes. Era, em suma, uma das estratégias distintivas das elites da *Belle Époque*.

Além dessas figuras das classes altas, também as elites intelectuais participavam ativamente dos festejos. Gente como o conservador Carlos de Laet e o republicano ferrenho João Ribeiro, por exemplo, que travavam verdadeiras batalhas ideológicas nas pinas de periódicos da capital, apareciam lado a lado nesses cordões carnavalescos. As próprias revistas e jornais para os quais esses intelectuais colaboravam participavam da festa, realizando coberturas e até publicando letras de canções que seriam entoadas nos desfiles.

Em outras palavras, o carnaval era uma celebração muito valorizada pelas elites da *Belle Époque*, de modo que parece fazer todo sentido a indagação que aparece na crônica de João do Rio. Era uma maneira de explicar o aspecto para ele tão degradante do carnaval entre os afrodescendentes como algo que, não podendo se filiar às mesmas origens na civilização europeia, só poderia ser justificado por ser proveniente da África. No espaço (a cidade) em que o carnaval aparece como uma importante manifestação de “civilidade” a maneira com que os descendentes de africanos o celebram revela o seu caráter de não pertencimento ou o de algo que estaria fadado a ser superado, como uma expressão do “atrasado cérebro africano”.

Essa ideia que parece expressa no texto de João do Rio, que de alguma forma desvincula as práticas dos afrodescendentes do que seria a “normalidade” da cidade, ocorre a partir do confronto com alguns pressupostos que caracterizam a concepção moderna de mundo, dentre os quais se poderia destacar o que Maffesoli chama de “domesticação da época moderna” (MAFFESOLI, 2001, p. 42), que se impõe a partir daquilo que no discurso de Freud é apresentado como a dominação do “perigoso desejo de agressão do indivíduo” (FREUD, 2011, p. 87). A ideia de domesticação da civilização moderna, pois, estaria fincada em uma preocupação com a inibição de certos traços do comportamento e sua substituição por outros aos quais se reputa o valor de sublimes ou superiores, o que na prática corresponde a uma espécie de “aparato repressivo”, tendente a inibir expressões humanas que transitam entre o lúdico, o sensual, o corporal etc.

2.2 Delimitando espaços na cidade

Um outro ponto em que se pode expressar a ideia do choque cultural entre a visão da “modernidade” da *Belle Époque* e o *modus vivendi* dos afrodescendentes que vêm tentar a vida na capital da república é através da tentativa de compreender como se articula a questão do espaço. Para iniciar um raciocínio sobre esse tema, propomos aqui nos servirmos de algumas reflexões de Maffesoli, em obra na qual se dedica a estudar certas relações de espaço manifestas na pós-modernidade, como são o nomadismo, a errância ou as várias formas de diáspora.

É importante destacar que as situações acima citadas não podem ser imputadas (pelo menos não sem discussão) às levas de afrodescendentes que chegam à cidade principalmente a partir da Abolição da escravatura. Trata-se de indivíduos que buscam melhores condições de vida em outro ponto do país na condição de migrantes, dispostos a fixar residência e desenvolver raízes num novo espaço de convivência. No entanto, as características que Maffesoli relaciona à relação entre um contexto cultural instituído (no caso, o da cidade moderna e “civilizada”) e a chegada de indivíduos trazendo referências culturais muito diferentes nos parecem adequadas para a nossa análise, na medida em que procedimentos semelhantes àqueles adotados diante da presença do viajante ou do conviva eventual são muitas vezes empregados como prevenção ao elemento novo que vem junto com aquele que chega, seja como provisório, seja como indivíduo com pretensões a se integrar de forma perene.

Conforme aponta o sociólogo francês, o indivíduo que aporta na condição de nômade ou errante traz em si a possibilidade da desarticulação, e por isso não deixaria naturalmente de receber da sociedade para a qual traz suas “novidades” toda uma rotulação que o vincula ao estranho, ao passageiro ou ao estrangeiro. Afinal ele é aquele que “passa”, que um dia se movimenta para outro lugar enquanto a sociedade fica e necessita manter o resultado da longa elaboração cultural por que passou. Por esse motivo o nômade vai sempre ser relacionado ao provisório, ao efêmero, e dessa forma deve sempre ser visto como alguém que não faz parte da cidade. Citando Platão, Maffesoli expressa essa “precaução” contra o “estrangeiro”.

Qualquer que seja sua motivação: comércio, viagem de iniciação, simples vagabundagem, o viajante não é mais do que uma ‘ave de passagem’, e como tal deverá ser acolhido, ‘mas fora da cidade’. Os magistrados deverão, acrescenta, vigiar para que ‘nenhum dos estrangeiros dessa espécie introduza qualquer novidade’ na cidade, e agir de modo a que não tenham com ele senão as relações mais indispensáveis, ‘e assim mesmo o mínimo possível’. (MAFFESOLI, 2001, p. 42).

Entramos então, pelo que podemos depreender na citação acima, no problema do “espaço” que deve ser reservado àquele que chega e traz as suas novidades. Esses “nômades culturais”, portadores de desarticulação e novidades, que são os africanos e seus descendentes que chegam ao moderno Rio de Janeiro da *Belle Époque*, deverão, pois, estar situados em espaços que, de alguma forma, ressaltem a sua condição de “provisórios”, como algo que, por sua suposta impossibilidade de contribuir para a “Europa possível” que se pretende para a cidade, deve sempre aparecer como exceção a uma regra.

Uma das formas pelas quais essa provisoriedade do afrodescendente é ressaltada são as descrições do modo de vida e das condições em que vivem nos espaços da cidade em que são relegados principalmente depois do “bota abaixo”. Seguindo o estilo de produção da crônica jornalística que se populariza no Rio de Janeiro da *Belle Époque* no limiar entre os séculos XIX e XX, valoriza-se a figura do redator cronista, que ao mesmo tempo assume características do *flâneur*, se deslocando pelos espaços da cidade e buscando *in loco* as experiências e as impressões que transmite através de seus textos. Algumas dessas incursões pelos morros e bairros habitados pelas classes mais baixas buscaram produzir verdadeiros retratos dessa condição de precariedade que muitas vezes marcou a vida dos migrantes afrodescendentes.

Uma crônica de Olavo Bilac, escrita em 1908, deixa bem patente certo empenho da narrativa – comum em muitas delas – na construção de um cenário que, por si só, já carrega o caráter desolador de um espaço que em nada lembra o *glamour* dos mais festejados pontos da cidade revitalizada. É importante frisar que tais textos, publicados nos periódicos da capital, são direcionados a um público fundamentalmente composto por pessoas de um nível cultural e de formação que tinham por base os padrões das elites intelectuais, ou seja, indivíduos que pelo menos apresentavam condições de compreender os fatos narrados à luz de uma modernidade identificada com a filosofia da “civilização”, ainda que pudessem ter níveis variados de educação formal, indo de simples leitores a bacharéis, mas de qualquer forma diferenciando-se bastante da maioria da população, analfabeta ou em situação próxima disso. Os fatos sugerem uma certa tendência desse público leitor de jornais e revistas por conhecer as formas de vida que se passavam nos locais mais pobres (principalmente nas favelas), que acabavam sendo encarados como espaços exóticos ou de exceção, como se não fizessem parte da cidade. Assim diz o texto de Bilac.

Algumas ladeiras desses morros não conheceram nunca, por contato, ou sequer de vista, uma vassoura municipal. Em muitas delas, apodrecem lentamente ao sol,

durante semanas e semanas, sob nuvens de moscas, cadáveres de galinhas e de gatos. E as faces humanas que por lá se encontram têm quase todas esse ar de apática indiferença que vem do largo hábito da miséria e do desânimo.⁶

As imagens descrevem um ambiente marcado pela desolação, onde as referências à ideia de ausência de vida ou descuido de higiene são muito evidentes. O ser humano que habita o lugar descrito aparece como o reflexo do ambiente: “apática indiferença que vem do largo hábito da miséria e do desânimo”, revelando um estado constante de degeneração da existência. Importante considerar que a crônica traz o título de “Fora da vida”, buscando refletir o caráter de total discrepância entre aquele modo de viver e aquele que se pode desfrutar na proximidade das conquistas da “civilização”. Apesar de ser um texto que se debruça sobre um local onde moram pessoas das classes baixas, sutilmente o autor deixa entrever a presença afrodescendente como um dos componentes daquela realidade, como no momento em que diz sobre a população do local: “...nossa gente mais pobre, denso formigueiro humano, onde habitualmente se recruta o pessoal barulhento das bernardas (revoltas), de motins contra a vacinação obrigatória...”⁷

Quadro semelhante, em total contraste com a vertiginosa atividade da cidade moderna, com suas diversões e atrativos, é descrito em outra crônica, de 1911, portanto poucos anos depois da escrita por Olavo Bilac. Trata-se do conhecido texto de João do Rio, intitulado “*Os livres acampamentos da miséria*”, na qual o autor narra uma incursão ao Morro de Santo Antônio. Depois de encontrar no centro da cidade um grupo de moradores (todos mulatos) que iam promover uma seresta, o cronista tem a ideia de acompanhá-los ao morro onde moravam, intuindo que ali poderia recolher interessante material jornalístico (“...e a tentação veio de acompanhar a seresta morro acima”).⁸

Em dado momento do texto, após muitas referências ao ambiente e exposição de impressões pessoais, o cronista promove uma descrição do espaço do morro.

Acompanhei-os, e dei num outro mundo. A iluminação desaparecera. Estávamos na roça, no sertão, longe da cidade. O caminho, que serpeava descendo, era ora estreito, ora largo, mas cheio de depressões e buracos. De um lado e de outro casinhas estreitas, feitas de tábuas de caixão com cercados, indicando quintais. A descida

⁶ BILAC, Olavo. Fora da vida, *Correio Paulistano*, junho de 1908.

⁷ Idem.

⁸ RIO, João do. Os livres acampamentos da miséria. *Correio da manhã*, 1911.

tornava-se difícil. Os passos falhavam, ora em bossas de relevo, ora em fundões perigosos.⁹

Como na crônica de Bilac, o local é associado a “outro mundo”, igualmente “fora da vida”. Aparecem também as referências aos espaços rurais (“na roça, no sertão, longe da cidade”), traço de patente negatividade num contexto onde a realidade urbana é considerada um inequívoco sinal de superioridade. As habitações também trazem a carga da precariedade, uma vez que são “estreitas, feitas de tábuas de caixão com cercados”. E o relevo irregular não seria esquecido, destacando a diferença na comparação com as ruas bem traçadas da cidade revitalizada. O morro é, na descrição de João do Rio, um espaço de exceção na cidade, algo cuja marca do atraso só poderá ter como desfecho a sua superação por outras realidades mais avançadas.

A força de um discurso, como esses que vimos nessas duas crônicas, retratando com as cores mais degradantes os ambientes onde as expressões da cultura afrodescendente se desenrolavam, haveria de colaborar para a afirmação, na memória da cidade, dessa condição de vida efêmera, destinada de algum modo a extinguir-se, seja sendo superada por outras mais fortes ou simplesmente desaparecendo, como a “ave de passagem” da citação da ideia platônica. Uma prova de como tais noções se incorporaram ao ideário de uma cidade dividida entre a “civilização” e a “barbárie” pode ser obtida quando se constata que na década de 1920 – muitos anos depois de concluída a revitalização física da cidade – ainda é possível encontrar crônicas que descrevem situações semelhantes.

A referência à segunda década do século XX justifica-se porque, de certa forma, estamos já num momento de decadência da *Belle Époque*. Com um influxo menor das ideias científicas e das teorias evolucionistas que tanto foram valorizadas no limiar entre os séculos XIX e XX, esboçaram-se algumas condições que permitiram certa mudança de significado para a cidade das manifestações culturais afrodescendentes, que cada vez mais acabavam por integrar-se ao cotidiano.

O samba e o carnaval são dois bons exemplos dessa mudança, que permitiu uma relativa integração do afrodescendente e de sua cultura no complexo cultural da cidade. A crônica de Orestes Barbosa sobre as favelas, por exemplo, possibilitou um importante conhecimento sobre manifestações culturais que ocorriam nesses espaços desde muito tempo marcados pela influência das concepções africanas de mundo. Por meio dos textos do cronista, muitos

⁹ Idem.

compositores e canções chegaram ao conhecimento da cidade como um todo e foram se tornando espécies de patrimônio cultural comum. No entanto, mesmo nesse período de importantes transformações, os espaços onde vivem predominantemente afrodescendentes continuam sendo vistos como realidades provisórias, passíveis de dar lugar a outro tipo de ordem. Em outras palavras, a cidade “civilizada” ainda se ressentia diante da presença desses espaços que, não sendo transformados pela urbanização, poderiam ser encarados como a estância do viajante, que um dia não estará mais ali.

Uma crônica de Benjamim Costallat, de 1924, engrossa o coro daquelas que em décadas anteriores se esforçaram por retratar o estado de desolação e penúria desses espaços.

Estávamos na subida que desemboca na Rua da América e que é conhecida por ‘Pedra Lisa’. É um caminho de cabras. Não se anda, gravita-se. Os pés perdem a função normal de andar, transformam-se em garras. Primeiro é uma rampa forte, talhada na própria rocha. Depois são pequenos degraus – e que degraus! – esperanças de degraus, degraus esboçados na rocha viva, escorregadios, perigosos, traiçoeiros; e lá embaixo é a rua, o precipício, a grande possibilidade de se quebrar o pescoço. Anda-se. Sobe-se. Vai-se para adiante como por um milagre. E quanto mais se sobe, mais se arrisca um tombo fatal, a uma queda na pedreira imensa.¹⁰

Mas é importante considerar que nesta década a questão da favela ganha uma conotação diferente. A cidade começa a ser transformada (mais uma vez) por um processo de expansão imobiliária, que ocorre principalmente por causa da valorização de certas áreas que antes despertavam pouco interesse, mas que naquele momento abriam um importante mercado, como eram os casos dos bairros da Zona Sul da cidade, que em breve seriam as habitações preferenciais das elites.

Essas mudanças também visavam outras áreas próximas ao centro da cidade, de modo que as favelas e bairros nessa região, formados justamente pelos moradores das antigas habitações na zona portuária, desalojados pelo Bota Abaixo, eram novamente postos em xeque por parte da intelectualidade, que no lugar delas pleiteava a construção de casas populares. Uma questão que não deixaria de ser encampada pelos periódicos da cidade, gerando crônicas e artigos nos quais os discursos de precariedade ou de provisoriedade ainda permaneciam adequados.

Mas há ainda uma outra relação de espaço envolvendo a presença afrodescendente na cidade e expressando choque cultural. É que muitos habitantes de favelas e bairros operários ganhavam a vida em várias atividades trabalhistas que os tornavam presentes nas áreas

¹⁰ COSTALLAT, Benjamim. A favela que eu vi. *Jornal do Brasil*, outubro de 1924.

centrais da cidade, em contato direto com indivíduos das classes superiores e das elites intelectuais. Mesmo relegados às periferias e morros da cidade, seguindo a “organização” que passa a vigor depois do Bota Abaixo e da reformulação arquitetônica da cidade, os africanos e seus descendentes não se limitariam à condição do viajante, do que deve estar “fora da cidade”. Ao contrário, através de certos costumes e principalmente da sua inserção na economia, haveriam de cada vez mais se firmarem como elementos da paisagem, inseridos na dinâmica da vida urbana que se solidifica. Esse transitar contínuo entre os morros ou periferias e os espaços elitizados, que os afrodescendentes cada vez mais praticam, de algum modo pode ser visto como um novo conflito em relação ao conceito de modernidade presente na organização da cidade.

2.3 Misturando classes na cidade

Na cidade moderna tendem a ser rejeitadas noções como as de mistura e movimento, que em geral favorecem certa interpenetração de espaços, como a casa e o trabalho, a casa e a rua, a casa e o passeio etc. Ao contrário, na urbe moderna pretende-se que essas finalidades se deem em espaços definidos, nitidamente reservados para as diferentes naturezas de função. Daí a organização de espaços como os passeios públicos e as áreas destinadas ao lazer, com seus cafés, teatros, livrarias etc., que são projetadas para funcionar como aquilo que Augè chama de “não lugares”, isto é, locais que são organizados de forma a não estimularem condições de estabelecimento de situações que se configurem como identitárias, relacionais ou históricas, aspectos que, segundo o autor, estão entre as que definem um “lugar”. Para se configurar como tal, esse espaço necessita ser “praticado”, animado “pelo deslocamento de uma força motriz”. (AUGÈ, 2010, p. 147). Isso significa que a passagem de um espaço a um lugar se dá quando a mobilidade e a ocupação passam a propiciar a formação de histórias que se relacionam e interpenetram, dando origem a uma história maior, a história do lugar.

A inserção dos africanos e seus descendentes na economia da capital federal viria a provocar importantes modificações na relação entre a cidade moderna e sua visão do espaço (ou do não-lugar), na medida em que as atividades às quais passam a se dedicar como meio de sustento eram em grande parte desempenhadas nas ruas, em tarefas ligadas principalmente ao comércio e aos serviços.

Na visão de ordem da cidade moderna, parece haver uma distinção bastante rígida entre o privado (a casa) e o público (a rua), sendo este último considerado como “moralmente inferior”, identificado como uma espécie de espaço da perdição, do mundanismo, enquanto no outro polo está a casa, local de encontro da família burguesa e dos padrões de moral tidos como os mais desejáveis. Assim, apesar de a cultura Belle Époque estimular o espaço público, os passeios e centros de entretenimento, continua a residir na esfera do privado a escala dos valores mais importantes e que conferiam prestígio social.

Era nesse espaço, pouco prestigiado socialmente e, como vimos, projetado para ser um “não-lugar” que muitos afrodescendentes ganhariam a vida, o que de alguma forma acabaria por colaborar não só para que se firmassem como parte do cotidiano da cidade, como também, através de muitos de seus valores e práticas, para que transformassem esse cotidiano, na contramão da oposição público/privado que a ordem burguesa buscava preservar. É Mônica Velloso que, estudando o assunto, descreve as atividades profissionais desse segmento da cidade, no caso dando destaque às famosas baianas vendedoras de alimentos, que tanto se firmariam como personagens da capital.

Desde o início do século, as tias baianas com os seus famosos tabuleiros estavam presentes nos mais diversos pontos da cidade. Nas esquinas, praças, largos, becos, estação de trem, porta das gafieiras, elas eram presença obrigatória, já fazendo parte do cotidiano carioca. (...) Essa intensa participação no mundo do trabalho influenciou a própria personalidade dessas mulheres, interferindo na sua maneira de pensar, sentir e de se integrar à realidade. Contrastando com as mulheres de outros segmentos sociais, elas se comportavam de forma desinibida e tinham um linguajar mais solto e maior liberdade de locomoção e iniciativa. Para as mulheres das camadas populares, as ruas não guardavam maiores mistérios. Na realidade, a rua pouco se diferenciava da casa onde moravam. (VELLOSO, 1990, p. 11).

As ocupações profissionais foram apenas uma das atividades através das quais os africanos e seus descendentes foram se incorporando à cultura da capital da República. Aos poucos, seu “linguajar mais solto e maior liberdade de locomoção” foram, por assim dizer, conquistando espaços dentro da proposta aparentemente rígida e organizada da cidade burguesa. “Praticando” os lugares, para retomar o termo empregado no texto de Augè, foram estabelecendo relações, fortalecendo identidades e consolidando sua história nessa nova estação em que aportava a diáspora africana pelo país.

Mas, paralelamente a esse processo, a crônica da capital certamente não ficou indiferente a essa questão, de modo que nem sempre era necessário o cenário das habitações

pobres ou favelas para a produção de narrativas que buscavam o “restabelecimento” do lugar do afrodescendente na cidade.

2.4 Afrodescendentes fora do lugar

Numa crônica de 1906, publicada na revista *Kosmos*, Olavo Bilac toca na questão da cultura afrodescendente como inscrita no cotidiano da cidade como um todo. Podemos reparar que os mesmos estereótipos imputados aos afrodescendentes nos locais em que habitualmente viviam podiam ser empregados quando se encontravam em outros espaços da cidade.

Mas saíamos... Vamos à Cidade Nova, o reino do maxixe. Aqui os corpos não apenas se tocam: colam-se. As mãos dela pesam sobre os ombros dele, como um estojo apertado que anseia a cintura dela. As faces ficam em êxtase, com um sorriso nos lábios, os dois parecem na mesma árvore, dois galhos, no mesmo galho, dois frutos.¹¹

Bilac comenta como se expressa a cultura da dança na cidade, e para isso promove uma espécie de *tour* pelas diferentes formas com que essa atividade é praticada. O autor conduz o leitor pelos bairros cariocas, partindo dos grandes bailes das elites e avançando de forma decrescente ao longo da organização social do Rio de Janeiro de então. A última parada seria a Cidade Nova, coração da Pequena África, conhecido pela intensa presença de cultura afrodescendente.

Como diz o texto, o predominante ali é o maxixe, estilo apontado pela maior parte dos historiadores e críticos musicais como ligado a referências musicais tipicamente africanas, como o lundu, o cateretê e mesmo o samba e o choro. A confirmação da referência à afrodescendência do ritmo se dá também por uma charge que acompanha a publicação na *Kosmos*, onde os dançantes que aparecem são dois afrodescendentes. A dança é caracterizada pela grande presença do contato entre os pares. Os corpos, como diz, “não apenas se tocam”, mas também “as faces ficam em êxtase”, uma descrição que sugere a intensa corporeidade, que naturalmente tenderia a resvalar para a sensualidade. O trecho citado se completa pela referência, por assim dizer, naturalista, com a qual uma cultura do corpo e do toque aparece como algo oposto à postura comedida de “civilidade” e aproximado do natural ou do

¹¹ BILAC, Olavo. A dança no Rio de Janeiro. *Kosmos*, abril de 1906.

instintivo, predominante nos “reinos” (ou raças) tidos como inferiores. Daí os pares serem comparados a “dois galhos, no mesmo galho, dois frutos”.

Tais características faziam com que a dança fosse malvista pelas elites, como algo de extremo mau gosto e que jamais apareceria nas tradições da dança nos mesmos salões onde se praticavam quadrilhas, valsas e polcas. É, definitivamente, um ritmo de afrodescendentes, praticado porém em estabelecimentos públicos que muitas vezes eram também frequentados por indivíduos de outras classes sociais e que moravam em áreas mais nobres da cidade.

De um modo bastante sutil, como são normalmente as referências à cultura afrodescendente que Bilac coloca em seus textos – ao contrário do estilo agressivo e às vezes flagrantemente preconceituoso de João do Rio –, a crônica deixa entrever que a prática do maxixe, com seu apelo ao corporal e ao sensual, soa como algo natural entre afrodescendentes, associada a seu modo característico, ainda que frequentada por pessoas de outra realidade cultural ou étnica e em espaços disponíveis, isto é, fora das favelas ou guetos que a população afrodescendente normalmente habitava.

Em outro exemplo, mais uma vez recorremos a João do Rio para exemplificar essa presença de cultura afrodescendente que aos poucos se espalha pela cidade como um todo.

...abundam nesta Babel da crença, cruzando com a gente diariamente, sorriem aos soldados ébrios nos prostíbulos baratos, mercadejam doces nas praças, às portas dos estabelecimentos comerciais, fornecem ao hospício a sua cota de loucura, propagam a histeria entre as senhoras honestas e as cocotes, exploram e são exploradas, vivem da crendice e alimentam o caftismo inconsciente. (RIO, 2006).

O trecho revela a constância da convivência com afrodescendentes no cotidiano da cidade e, junto a isso, uma espécie de “contaminação” cultural que traz para o seio da cidade “civilizada” traços que seriam mais comuns nos espaços “degradantes” em que os filhos da África habitam, como a sugestão da sensualidade (leia-se o corpo) e o que ele chama de “histeria”, que bem podia ser o modo como, se utilizando de terminologias científicas em moda na época, o cronista quisesse se referir à “forma desinibida” (VELLOSO, 1990) ou “maior liberdade de locomoção e iniciativa” (Idem) que Velloso aponta na citação que utilizamos acima, se referindo ao perfil das mulheres afrodescendentes.

2.5 A Experiência do matriarcalismo

Aliás, podemos entender a questão da mulher afrodescendente na *Belle Époque* carioca, por si só, como um choque cultural. Como vimos na citação de Velloso acima, a presença feminina em atividades trabalhistas correspondia a uma espécie de intercessão de gênero num espaço cotidiano onde a prática empresarial ou negocial se configurava como algo essencialmente masculino. Essa situação se reveste de um significado importante do ponto de vista cultural, principalmente se levarmos em consideração como a cultura da cidade “civilizada” enxerga naquele momento o papel e o espaço da mulher.

Apesar de cada vez mais presente nos eventos e espaços de divertimento da *Belle Époque*, a mulher é normalmente associada pela mentalidade das elites republicanas ao espaço da casa, à serenidade do lar burguês no qual se protege da “perdição das ruas”, espaço naturalmente menos proibitivo para os homens. Quando destoam deste perfil não raro se expõem a interpretações e julgamentos, como descreve Bilac em crônica de 1895.

Quando um janota, posto espetacularmente à porta de qualquer confeitaria da Rua do Ouvidor, vê uma senhora desacompanhada de homem, imagina logo ver uma caçadora de aventuras. Nós temos ainda, neste particular, uma educação rudimentaríssima, para não dizer... nulíssima. Somos tão grosseiros (...) somos tão mal educados, que não compreendemos possa uma senhora honesta passear sozinha, sem trazer consigo, numa atitude de bulldog zelador, um pai, um irmão ou um marido.¹²

Dentre os africanos que passam a viver na capital da República, ao contrário, sendo inegável o protagonismo das mulheres como esteio da casa – muitas vezes como provedora da família, o que a faz totalmente identificada com a rua e com uma dimensão da cidade onde há o domínio do masculino –, pode-se imaginar como haveriam de ser tomadas em seus comportamentos e expressões.

Muitas mulheres aparecem como as grandes líderes das famílias de africanos e seus descendentes. De suas relações com os demais segmentos da cidade dependem muitas vezes as oportunidades de viver e trabalhar dos que chegam de outras partes do país. Para refletir sobre o que poderia representar para uma ordem burguesa uma tão forte presença do feminino, empregamos novamente uma reflexão proposta por Maffesoli.

O homem, em seu aspecto conquistador, subjuga a natureza, explora-a à vontade, e isso privilegiando a dimensão racional e seu corolário que é o desenvolvimento científico e tecnológico. Muito diferente seria a sociedade matriarcal. Justamente, a

¹² BILAC, Olavo. Fantásio. Vida fluminense. *Gazeta de notícias*, agosto de 1895.

sociedade matriarcal está atenta às forças telúricas, ao vitalismo, em resumo, à natureza considerada como parceira, com a qual convém contar. (MAFFESOLI, 2001, p. 42).

Domínio sobre a natureza, valorização da razão e do conhecimento científico e tecnológico estão entre os mais importantes pilares da sociedade moderna. De outro lado, Maffesoli procura apontar, através de termos como “vitalismo” ou “força telúrica”, para um discurso do humano e de sua subjetividade, elementos aos quais a mentalidade uniformizadora e pouco flexível da ordem burguesa certamente tenta negar protagonismo. Essas características matriarcais, em sua “parceria” com a natureza, representam mais uma faceta do choque que se estabelece entre as referências de cultura africana dos que chegam e o projeto da cidade moderna.

Nesta o espaço da mulher será naturalmente restringido às funções referentes aos cuidados da casa e da família. Um papel coadjuvante, que garante a segurança e estabilidade do lar para que os homens, os atores principais da trama burguesa, levem adiante a tarefa de construir a utopia do mundo perfeito, aquele que, segundo aponta Bauman, haveria de ser “sempre idêntico a si mesmo, um mundo em que a sabedoria hoje apreendida permaneceria sábia amanhã e depois de amanhã, (...); um mundo em que nada estragasse a harmonia; nada ‘fora do lugar’; um mundo sem ‘sujeira’; um mundo sem estranhos (BAUMAN, 1998, p. 89).

Mas o fato é que essas características de uma visão matriarcal de mundo se expunham diariamente, e de forma cada vez mais presente, na presença das mulheres afrodescendentes pelos espaços públicos da cidade, vendendo seus quitutes, prestando serviços domésticos nas residências de famílias abastadas e principalmente estabelecendo suas redes de relações, que lhes permitiam, pouco a pouco, a conquista de espaços e oportunidades sociais para a comunidade de africanos e seus descendentes.

Com o passar do tempo, as expressões culturais próprias dessa “diáspora afro-brasileira” vão se tornando elementos cada vez mais influentes da moderna capital da República, planejada, como vimos, para se ombrear ao nível civilizatório das grandes metrópoles europeias. As festas populares e a crescente curiosidade das elites em conhecer os modos de vida nos morros e periferias da cidade, onde se destacam expressões culturais e religiosas dos afrodescendentes – tal como expresso no grande espaço que tais manifestações vão receber na imprensa ao longo dos anos da Belle Époque –, vão colaborar para que essas forças “vitais” e “telúricas”, que Maffesoli sugere relacionadas ao feminino, se firmem

definitivamente como uma marca da cidade. Elas, assim, representam a força e a presença de uma natureza que, de certa forma, resistiu ao ímpeto conquistador do projeto da modernidade.

No entanto, ao lado dessa gradual incorporação da mulher afrodescendente nos espaços da cidade, subsiste o olhar que atribui a essa parcela da população certos estereótipos que, como temos visto, colaboraram para fixação de papéis e lugares na sociedade brasileira. Em texto de 1906, escreve o poeta Mário Pederneiras na revista *Kosmos*:

- Ah! Cá está! Ei-la, Marcio, olha, repara, certifica-te. Era impossível. (...) Olha; é a velha, a inesquecível Tradição. Veio plantar-se aqui neste recanto sossegado da Avenida, sob a proteção silenciosa do velho convento [Convento da Ajuda] (...) eu descobri a luz mortiça da pequena lanterna suspensa da Bahiana vendedora de mendobi e cuscuz. Sim! Era ela, que ali estava, opondo ao clamor barulhento da civilização dominadora, a ingenuidade simples do seu pequeno comércio primitivo. (...) Viera para ali (...) E escolhera aquele recanto civilizado para oferecer ao transeunte moderno, a novidade excitante do seu mendobi e o sabor adstringente do seu cuscuz. Parei feliz. (...) Exultei. (...) - E dizem, meu caro Marcio, que somos um país sem tradições. Olha, repara, certifica-te. (...) Ah! A Civilização.¹³

O narrador da crônica descreve um diálogo com um suposto amigo, no qual, ao atestar a presença de uma “baiana” vendendo quitutes numa área nobre do centro da cidade, expressa sua alegria por rever algo que nos “novos tempos” andava sumido. Pode-se supor, pelo texto, uma cidade que naquele momento chama a atenção pelo ritmo agitado e “frenético” de uma metrópole moderna e, lógico, “civilizada”. A vendedora de quitutes ali aparece numa relação de contraste (“opondo ao clamor barulhento da civilização dominadora, a ingenuidade simples do seu pequeno comércio primitivo”), isto é, como um evento do passado que se insinua numa realidade mais avançada. O seu “comércio primitivo” se fixa num “recanto civilizado” da cidade, onde passa a oferecer ao cidadão do Rio de Janeiro “civilizado” os sabores de alimentos que seduzem por suas qualidades (como o “sabor adstringente”) e sugerem no transeunte um aguçamento do paladar e daí dos sentidos ou dos instintos. Ou, como diz Maffesoli, uma retomada de “forças telúricas” ou da “natureza como parceira”.

Essa ideia que nos é sugerida na crônica de Pederneiras pode ser relacionada a uma vinculação semelhante da afrodescendência com a questão da sedução pelo paladar proposta, algumas décadas depois, na obra de Gilberto Freyre, onde o Brasil patriarcal aparece de alguma forma dominado por uma ética dionisíaca, como nos pode sugerir esse trecho no prefácio de Casa-Grande e Senzala.

¹³ PEDERNEIRAS, Mário. Tradições. *Kosmos*, Ano III, outubro de 1906.

Demorando-me em Salvador pude conhecer com todo o vagar não só as coleções do Museu Afro-baiano Nina Rodrigues e a arte do trajo das negras quituteiras e a decoração dos seus bolos e tabuleiros como certos encantos mais íntimos da cozinha e da doçaria baiana que escapam aos simples turistas. (...) É justamente a melhor lembrança que conservo da Bahia: a da sua polidez e da sua cozinha. Duas expressões de civilização patriarcal que lá se sentem hoje como em nenhuma outra parte do Brasil. Foi a Bahia que nos deu alguns dos maiores estadistas e diplomatas do Império; e os pratos mais saborosos da cozinha brasileira em lugar nenhum se preparam tão bem como nas velhas casas de Salvador e do Recôncavo. (FREYRE, 1988, p. 19)

Freyre faz referência ao sabor dos doces e sua suposta capacidade de trazer à tona a lembrança do Brasil dos engenhos. É através da sedução da cozinha que os afrodescendentes encontram seu lugar na vida nacional. É por meio da “doce” realidade engendrada pelo que ele chama de “civilização do açúcar”, que tem sua força no poder de sedução da mulher capaz de encantar pelos sentidos, que a Bahia se firma como uma cultura nacional suscetível de beneficiar o país também em outras áreas, como a de fornecer os “maiores estadistas e diplomatas do Império”. A obra, assim, estabelece o lugar do afrodescendente na cultura nacional, como aquele capaz de remeter a uma agradável tradição, predominante em tempos muito anteriores aos do Brasil “civilizado”. Da mesma forma, o texto de Pederneiras utiliza a presença “primitiva” da mulher afrodescendente vendedora de quitutes como algo que transporta para uma tradição que, por um lado, não tem espaço na cidade moderna e, de outro, pode ser recuperada e revelar todo o prazer dionisíaco do sabor e da sedução pelos sentidos.

É preciso considerar que a crônica de Pederneiras ocorre num momento em que começa a haver uma importante discussão sobre a questão da mestiçagem. O reconhecimento de tradições e de certos costumes anteriores à fase de “modernização” como patrimônio cultural do país faz parte de uma estratégia que de alguma forma visa um certo controle da cultura nacional, por parte de suas elites, de modo que muitos intelectuais do início do século XX vão participar de discussões e abordar em suas obras questões que visam estabelecer uma visão do que é tradicional e tentar articular tais conceitos com um projeto modernizador para o país.

Assim, personagens como a mulher afrodescendente, trabalhadora, matriarca e integrada na rotina da cidade são retomados principalmente pela contradição que representam em relação ao projeto modernizador. É preciso enfatizar o choque entre essa figura – apresentada como algo de outro tempo, elemento de uma tradição – e a cidade moderna e “civilizada”, onde a mulher é, ou aquela que reina no lar afastada do espaço mundano das ruas, ou aquela que frequenta os locais de diversão e boemia. Mesmo com essa construção do

estereótipo da mulher afrodescendente, a sugestão de uma visão emocional, telúrica ou sensual não deixa de representar, de alguma forma, uma espécie de ruído no projeto sempre “idêntico a si mesmo” da modernidade, conforme apontou Bauman.

Assim, na cidade racionalmente organizada, os espaços habitados pelos “viajantes” africanos não deveriam ser aqueles mesmos destinados a funcionar como “palcos de afirmação” das elites da Primeira República. Mesmo relegados às periferias e morros da cidade, seguindo a “organização” que passa a vigor depois do bota abaixo e da reformulação arquitetônica da capital, os africanos e seus descendentes não se limitariam à condição do viajante, do que deve estar “fora da cidade”. Ao contrário, através de certos costumes e principalmente da sua inserção na economia da cidade, haveriam de cada vez mais se firmar como elementos da paisagem, inseridos na dinâmica da vida urbana que se solidifica. Esse transitar contínuo entre os morros ou periferias e os espaços elitizados, que os afrodescendentes cada vez mais praticam, de algum modo pode ser visto como um novo conflito em relação ao conceito de modernidade presente na organização da cidade.

3 AS CLASSES PERIGOSAS

O Brasil do século XIX importaria da Inglaterra o conceito de “classes perigosas”, empregado na Europa para se referir às grandes massas não absorvidas pelos meios produtivos e que, sem ocupação ou emprego, se configuravam como um contingente marginal, que colaborava em larga medida para o contexto de violência, criminalidade e turbulência social que caracteriza as grandes cidades industriais da Inglaterra vitoriana (SCOTT, 2010).

Entre nós o conceito serviria a outros fins, se projetando principalmente sobre a população que passa gradativamente a habitar os morros e bairros operários no entorno do centro da remodelada capital federal. Nesses locais de moradia das classes baixas do Rio de Janeiro, a afrodescendência salta aos olhos como traço peculiar, que passa de alguma forma a representar o desvio da ordem embutida na cidade moderna, segundo a visão predominante das elites da Primeira República. Junto com o conceito, vinha a relação entre as classes ditas “perigosas” e a fixação de certos estereótipos que procuravam estabelecer como verdade científica a suposta propensão biológica ao crime e à delinquência, com seus corolários de aparência física, cultura e raça.

Como muitas vezes ocorreu ao longo do tempo, as ideias científicas chegaram ao Brasil quando já não eram unanimidade no próprio ambiente intelectual da Europa. Dentre elas a chamada “Escola de Lombroso” se destacava entre nós, levando em conta a convivência multirracial no país. Definido por alguns como um “antropólogo criminal”, o intelectual italiano fazia em suas obras uma associação entre caracteres físicos hereditários e a tendência à criminalidade, fenômeno que, segundo ele, poderia ser verificado em variadas sociedades (FARIAS, 2010).

As teorias de Lombroso acabavam deslocando a ideia de responsabilidade, crucial no direito criminal, para a questão biológica, o que naturalmente tendia a imputar a certas classes ou raças uma maior tendência à delinquência e aos desvios sociais. No caso do Brasil essa suposta propensão foi facilmente associada às classes populares que, compostas fundamentalmente de afrodescendentes e mestiços, se revelavam por um modo de vida e visões de mundo que não se enquadravam nas prerrogativas do projeto de civilização

esposado pelas elites da *Belle Époque*. As diferenças e suas consequências seriam então atribuídas a aspectos raciais ou biológicos.

Como também se poderia supor, tais ideias encontraram eco em diversos intelectuais brasileiros, que passaram a atuar como seguidores das teorias e teses esposadas por Lombroso e outros da mesma escola. Um dos intelectuais que mais militaram nessa seara foi o médico maranhense Nina Rodrigues. Partindo da premissa da inferioridade cultural do africano em relação ao europeu, o que para ele era um fato inegável, Rodrigues se aplicou em compreender a presença de africanos no Brasil, levando em conta diferenças entre os vários estoques trazidos ao país por intermédio da escravidão. Afirmava, por exemplo, que os Haussás, povo de cultura islamizada, denotavam certa superioridade, na medida em que eram capazes de adotar uma religião monoteísta (RODRIGUES, 1935). Em outro momento, procura explicar as conquistas civilizacionais de povos do norte da África, como os abissínicos e os egípcios, por certa presença, entre esses grupos, de elementos hereditários da raça branca, uma vez que seriam de origem camita.

Essas reflexões comparativas de Nina Rodrigues, no entanto, serviam principalmente para que a presença africana no Brasil fosse pensada a partir de sua “inquestionável” inferioridade em relação ao contingente europeu da nossa formação. Do ponto de vista da especialidade do autor, a medicina criminal, isso representava a associação entre os afrodescendentes e a degeneração de costumes, que raiava a criminalidade e a pouca propensão para o convívio social.

Eram essas ideias fortemente embasadas num discurso cientificista que serviriam de pano de fundo para a visão que as elites da *Belle Époque* sustentariam a respeito das classes populares e principalmente do cidadão que expressava forte vínculo com a cultura africana. Os periódicos, como um dos principais veículos de propagação de ideias, seriam um espelho dessa questão.

Um dos mais emblemáticos exemplos dessa orientação no discurso da ciência de então foi uma série de reportagens publicadas pela *Gazeta de Notícias*¹⁴ em 1904, abordando a trajetória de criminosos que se tornariam célebres na cidade em virtude dos “feitos” a eles atribuídos, conforme era noticiado pela imprensa ou figurava nos registros de ocorrências policiais. Essas reportagens traziam também caricaturas que visavam aguçar na mente do

¹⁴ *Gazeta de Notícias*, fevereiro de 1904.

leitor a aparência física desses indivíduos, percebendo-se nesse particular a frequência de cicatrizes e marcas corporais, que ilustram o que era narrado pelos textos dos artigos.

A presença desses sinais físicos nas narrativas e nas ilustrações revelam uma dupla e significativa filiação: ao mesmo tempo que essas marcas são relacionadas às chamadas “alajas”, cicatrizes de rituais religiosos realizados ainda na infância em tradições religiosas trazidas por pretos “mina”, também evocam certo tópico das teses de Lombroso, segundo o qual a propensão ao crime, tendência herdada dos ancestrais, podia ser entrevista a partir de certos caracteres corporais ou faciais, como espécies de “marcas de nascença”. Chegou inclusive a produzir estudos taxionômicos que visavam permitir a identificação, de modo mais direto, do indivíduo propenso à delinquência, o que viria a ser bastante aproveitado por estudiosos de criminologia ou de antropologia criminal.

Assim, aspectos religiosos e biológicos se entrelaçavam para formar a base de definição de um tipo, que seria, no contexto da cidade moderna, relacionado às várias modalidades de crime. Da vadiagem à prática da violência, da tendência homicida ao charlatanismo, passando pelo perigo à “ordem pública”, ao desequilíbrio da sexualidade e da insalubridade que ameaça toda a cidade. Todos esses são ingredientes que apareciam com frequência nas diversas narrativas das classes baixas, seja a crônica de certas regiões da cidade, sejam as notícias nos periódicos, estilos aliás que muitas vezes se confundem e colocam as ocorrências numa espécie de limiar entre a verdade e a ficção. A primeira localidade ocupada pelos desterrados do Bota Abaixo, o morro da Favela, é um bom exemplo dessa visão.

3.1 Afrodescendentes na crônica policial

Em 1900, apenas três anos depois de a Prefeitura da capital ter autorizado a ocupação do local pelos veteranos que participaram da guerra de Canudos, a comunidade já era encarada aos olhos das autoridades e da opinião pública como uma espécie de antro de ladrões e marginais. Cinco anos depois, o engenheiro e jornalista Everaldo Backheuser, figura de participação importante na remodelação urbana da cidade, escreve na revista *Renascença* sobre a necessidade de dar fim à “pujante aldeia de casebres e choças” que destoam da estética da capital, já que estão “a dois passos da grande avenida” (referência à av. Rio

Branco, passeio principal do centro da cidade).¹⁵ Em 1908, é a vez da revista *O malho* exibir uma charge na qual aparece Oswaldo Cruz, à frente da Delegacia de Higiene, ameaçando iniciar um processo de evacuação do morro da Favela. “A Higiene vai limpar o morro da Favella, do lado da estação de Ferro Central. Por isso intima os moradores a se mudar em dez dias”, diz a legenda que acompanha a figura¹⁶

Pronunciamentos como esses vão se tornando cada vez mais constantes e se estendendo a outras localidades no entorno do centro da cidade. Ganham destaque nesse processo as coberturas de acontecimentos policiais que se dão nos morros, e é aí que vamos nos deparar com um tipo de jornalismo que se destacaria pelo esforço de enfatizar os “perigos” das classes que moram nessas comunidades. É quando se pode perceber de forma mais eloquente o entrelaçamento entre estilos narrativos, que vão de algum modo utilizar a força de um texto de características que o aproximam do ficcional para dar uma dinâmica maior à notícia e aos efeitos que com ela se pretende atingir.

Uma reportagem narrativa de um assassinato ocorrido no morro da Favela mobilizou os leitores no ano de 1905. O *Correio da Manhã*, um dos periódicos mais lidos da cidade, abordou a ocorrência de uma mulher violentamente agredida por seu marido. O momento preciso do ataque é narrado dessa forma pelo autor do artigo: “Um grito de dor irrompeu dos lábios da pobre vítima que, numa luta horrível, tentava arrancar a arma das mãos do estúpido assassino”.¹⁷

Em outro caso no mesmo ano, o periódico deixa entrever a ideia de que fatos como esse narrado acima são uma constante no morro da Favela. Uma outra briga doméstica é o alvo da narrativa, agora se tratando de um casal da Bahia que vem tentar a sorte na capital e vai morar na comunidade. Uma primeira colocação tenta enfatizar a questão da influência local: “(na Bahia) viviam em completa paz, já pelo procedimento bom da moça, já pelo carinho que ela dispensava a seu companheiro”.¹⁸

¹⁵ *Renascença*, RJ, ano II, maio de 1905.

¹⁶ *O Malho*, RJ, 1908, *apud* Coleção Nosso Século, vol. I, A Era dos Bacharéis, 1ª parte.

¹⁷ *Correio da Manhã*, “Tentativa de assassinato”, 1905.

¹⁸ *Idem*. “Amante feroz – quase morta – no morro da Favela”, junho de 1905.

A harmonia, segundo o redator do artigo, se quebraria apenas 15 dias depois de chegarem à cidade, pois “...foram residir no morro da Favela [...] lugar viciado [...] quase não se respeita quem lá reside”.¹⁹ A aura da comunidade como local “estigmatizado” seria sugerida em outra parte do artigo, pois o homem começaria a “cismar que sua companheira não estava procedendo como dantes”.²⁰ A “cisma” do personagem, citada no artigo, sugere a ideia de um sentimento vago ou incerto, que não pode ser atribuído a alguma conclusão racional por parte do marido (afinal motivo para tal não havia), ao mesmo tempo em que o texto deixa bem clara a inocência da mulher. O discurso, assim, parece induzir o leitor a reconhecer a referida “cisma” a partir de uma certa “aura de mistério”, como um fato não explicável racionalmente, e que dessa maneira o conforma a compreender o acontecimento narrado como algo próprio e natural, atribuído, talvez, ao “lugar viciado”, marcado, portanto, inclusive no sentido lombrosiano do termo, pela propensão ao crime e ao desvio moral.

Pode-se entender a evocação desses significados que “flutuam” ao redor da notícia, de alguma forma direcionando o leitor para caminhos mais ou menos determinados, a partir de questões propostas por Walter Benjamin quando reflete sobre a situação das narrativas no contexto da modernidade. O autor fala na habilidade do narrador em “renunciar às sutilezas psicológicas” (BENJAMIN, 1994, p. 204), recurso que prende a atenção do ouvinte e facilita a memorização, e que tende a ser cada vez menos valorizada num mundo no qual a ciência retém a autoridade de explicar e garantir estatuto de verdade aos fenômenos.

O ouvinte da narrativa é alguém de alguma forma disposto a se perder na rede que vai sendo tecida por quem conta a história. Envolvido, o ouvinte tende a esquecer-se de si mesmo a tal ponto que os fatos maravilhosos ou mágicos comumente empregados nas narrativas tradicionais soam como acontecimentos lógicos aos quais não cabem contestação ou questionamento. Benjamin situa esse “esquecer-se de si mesmo” do ouvinte na própria essência da narrativa oral, como algo que se transmite enquanto se pratica o trabalho artesanal.

É bem verdade que não se pode equiparar a natureza discursiva presente em artigos como esse citado ao que acontece nas narrativas de caráter oral. Mas é o próprio filósofo que de certo modo sugere algum traço de identificação ao refletir sobre a natureza da crônica. Segundo ele, diferentemente do historiador, que necessita “explicar de uma ou outra maneira

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem

os episódios com que lida” (BENJAMIN, 1994, p. 209), o cronista é aquele que oferece uma narrativa da história.

Assim como os cronistas da Idade Média, que “desde o início se libertaram do ônus da explicação verificável” (BENJAMIN, 1994, p. 209) (seu objetivo era mostrar o desígnio divino subjacente aos fatos), os cronistas na modernidade, ao narrarem de forma profusa, “sem distinguir grandes e pequenos”(GAGNEBIN, 1999, p. 69), resgatam uma visão da história, que de certa forma contesta o discurso histórico oficial, que funcionou como uma das bases da crença no poder desmedido do progresso material.

Sendo um crítico dessa visão linear da história, Benjamin aposta em uma escrita baseada no fragmento ou no detalhe que, na sua visão, permitiria entender a história do ponto de vista dos oprimidos. Uma escrita que, dispensada do compromisso com a explicação dos fatos – o que não ocorre com aquele encarregado de estabelecer a história oficial ou universal –, chama a atenção para situações ou acontecimentos que expõem alguns pontos de fragilidade do projeto da modernidade.

Adequando essas reflexões suscitadas por Benjamin, podemos conjecturar que artigos como esse, no qual a informação de certa forma se mescla com a crônica (que, como vimos, de alguma maneira recupera o espírito na narrativa oral), adquirem a possibilidade de dispensar na percepção do leitor o ímpeto verificador do elemento lógico ou racional, de forma que ele mais facilmente tende a acomodar-se na superfície do que é narrado. O acontecimento, por assim dizer, “real” é de certa forma veiculado como as narrativas tradicionais, isto é, como uma experiência que pode converter, doutrinar, ensinar, em suma, formar opinião.

A essas considerações de Benjamin, que projeta um olhar de caráter filosófico sobre a questão da comunicação na modernidade, inclusive buscando em outra era a origem de alguns agentes ainda presentes, podemos acrescentar algumas reflexões sobre a crônica numa visão que ainda hoje partilhamos na qual ela aparece como uma categoria no universo dos gêneros literários.

Para tal, interessante iniciarmos pela reflexão proposta por Antonio Candido, quando situa na crônica do final do século XIX, mais precisamente em Olavo Bilac, uma busca pela oralidade na escrita, expressa, entre outras coisas, pelo abandono que este autor tenta empreender do que Candido chamou de adjetivos “retumbantes”, sinal do rebuscamento da

linguagem. Segundo afirma, esse procedimento teria o objetivo de promover uma “quebra de artifício e aproximação com o que há de mais natural no modo de ser” (CANDIDO, 1981) de um determinado tempo. Conferindo assim uma espécie de leveza e acessibilidade que talvez “comuniquem mais que um estudo intencional a visão humana do homem na sua vida de todo dia” (CANDIDO, 1981, p. 16).

Em outras palavras, a reflexão de Candido sobre a crônica enquanto gênero de escrita também parece sugerir a ideia de que o leitor, sendo colocado diante de uma linguagem que traz elementos de oralidade, tende a proceder à maneira daquele descrito por Benjamin, ou seja, se vê mais distante de uma pressão do “ônus da explicação verificável”, que poderia levá-lo a algum tipo de comportamento crítico diante da informação recebida. A proximidade com a “vida de todo dia”, capaz de seduzir pela leveza, poderia ser entendida como algo correspondente àquele que ouve a narrativa tradicional e, ao “esquecer-se de si mesmo” (BENJAMIN, 1994), confirma a autoridade de quem comunica, como portador da possibilidade de orientar ou ensinar.

Como resultado poderíamos entender que a linguagem da crônica, tal como refletida por Candido em seus pontos de contato com a visão de Benjamin, exerceria considerável efeito sobre o leitor, do ponto de vista da formação de opinião, quando serve de veículo para retratar episódios de violência, com suas justificativas morais e sua relação com o local, no caso o território “viciado” dos morros.

Uma outra reflexão a respeito da crônica como gênero que pode lançar algumas luzes importantes sobre nossa discussão provém do crítico literário Eduardo Portella, quando comenta o caráter urbano e ao mesmo tempo provinciano que tem caracterizado os cronistas a partir da ascensão desse gênero na cultura jornalística do final do século XIX.

A crônica literária brasileira sempre tem procurado ser uma crônica urbana: um registro dos acontecimentos da cidade, a história da vida da cidade, a cidade feita letra. Seria, portanto, um gênero dos mais cosmopolitas. Mas nesse cosmopolitismo nada existe que se possa confundir com descaracterizações nacionais. Há nos cronistas, e nos referimos ao cronista da grande cidade, do Rio por exemplo, um apego provinciano pela sua metrópole, que é, aliás, um de seus segredos. E é em nome desse apego que ele protesta diante das transformações do progresso, que ele aplaude o que a cidade possui de autenticamente seu. E, desta maneira, luta para transcender com ela. (PORTELLA, 1977, p. 85)

O crítico faz menção a uma certa contradição entre a crônica como um gênero com fortes traços urbanos e cosmopolitas e ao mesmo tempo uma postura que ele classifica como provinciana da parte dos cronistas. Esse provincianismo se expressaria pelo fato de as

narrativas da cidade jamais cheguem ao ponto de sugerir uma “descaracterização nacional” e por um certo ímpeto por parte dos cronistas de manter um olhar tradicional que de algum modo “protegesse” a cidade das transformações propiciadas pelo progresso.

De fato, não há dúvida que o Rio de Janeiro da *Belle Époque* é uma cidade marcada por grandes transformações, e cada vez mais em contato com o mundo através não só da produção intelectual como também pela própria presença de muitos imigrantes, sobretudo europeus. A chegada de um grande número de afrodescendentes, como vimos mais atrás, também colaborou para essa cosmopolitização da cidade. Se as grandes intervenções urbanas são um componente importante desse processo, também o é a formação de uma cultura que se constrói a partir da presença de grandes massas partilhando o espaço da cidade, principalmente nos morros e bairros populares.

Por outro lado, tais transformações trazem, ao lado de certas mudanças de paradigma, novas questões, assim como permite a retomada de alguns dilemas e a eclosão de outros tipos de embates sociais. cremos que é possível enquadrar nesse cenário a questão de um certo recrudescimento da violência e dos conflitos de classe, gerando acontecimentos que de algum modo chocam a cidade e se tornam ocorrências passíveis de abordagem pelos veículos de comunicação, cada vez mais essenciais no dia a dia da capital.

Assim, podemos entender uma crônica que, como vimos, se esforça para atingir uma linguagem que se aproxime da dinâmica do cotidiano (o que de alguma forma representa uma retomada de uma função comunicativa anterior ao advento da modernidade, como disse Benjamin), também como uma escrita que trabalha para “preservar” a cidade desses inevitáveis resultados de uma metrópole que cresce e precisa encarar determinadas turbulências sociais.

Em suma, a crônica policial, com os procedimentos de marginalização que acabam se fixando generalizadamente sobre as massas e em especial sobre o afrodescendente, pode ser compreendida a partir da ideia de que a “verdadeira” cidade subjaz na aparência da grande metrópole, destituída daqueles conflitos e turbulências, que acabam sendo atribuídas a personagens específicos do cotidiano. Em outras palavras, pode ser compreendida como um “protesto”, conforme a citação de Portella, contra as transformações que alteram o cotidiano da cidade e de alguma forma ameaçam tradições e modos de viver que provincianamente não se quer perder de vista.

Assim, reflexões filosóficas ou literárias à parte, narrativas como essas ajudavam a estereotipar os primeiros morros cariocas, bem como os bairros populares e proletários, como “lugar sem lei”, onde a tendência delinquente da maior parte dos moradores o tornava um local que destoava do padrão “civilizatório” que se buscava para a capital.

É desse modo que vamos encontrar, em crônica de 1923, Orestes Barbosa afirmar, se referindo ao morro da favela:

Pouca gente já subiu aquela montanha – raríssimas pessoas chegaram a ver e a compreender o labirinto das baiúcas, esconderijos, sepulturas vazias e casinhas de portas falsas que formam toda a originalidade do bairro terrorista onde a polícia do 8º distrito não vai (BARBOSA, 1993).

O mesmo quadro de “terra sem lei”, onde até mesmo a polícia evita aparecer, se vislumbra em texto do ano seguinte, agora de Benjamin Costallat, falando também sobre a Favela, que acaba estereotipado como uma espécie de símbolo dos morros e bairros operários, vulgarizados no imaginário da capital como locais nos quais a cidade “civilizada”, entrevista na estética da Belle Époque, em nada se identifica. Uma “não cidade” ou:

...uma cidade dentro da cidade. Perfeitamente diversa e absolutamente autônoma. Não atingida pelos regulamentos da prefeitura e longe das vistas da polícia. Na Favela ninguém paga impostos e não se vê guarda civil. Na Favela, a lei é a do mais forte e a do mais valente. A navalha liquida os casos. E a coragem dirime todas as contendas (COSTALLAT, 1924).

Mas o discurso dos morros e bairros populares como locais propensos ao crime não era a única forma de enfatizar no imaginário do público leitor a ideia de uma cidade à parte da cidade “civilizada”. Nas referências às ocorrências policiais que envolviam habitantes desses pontos da cidade a questão racial aparecia como um traço decisivo na composição do perfil do delinquente. Em um trecho de artigo de 1915, do *Correio da Manhã*, essa distinção é flagrante.

Há, no morro de São Carlos, ali bem detrás da Casa de Correção e bem próximo da delegacia do 9º distrito, dois grupos que se denominam ‘Portugal pequeno’ e o ‘Novo Brasil’. O primeiro é composto de gente branca, na sua maioria portugueses, e segundo da ralé de cor preta, que de quando em quando vai ter a polícia (...). Clemente, o chefe do bando ‘Novo Brasil’, é um preto sem ocupação, e por várias vezes foi preso por espancar crianças.²¹

O texto citado deixa bem clara a importância da cor na hora de noticiar sobre acontecimentos criminais. Independente de todos serem citados como malfeitores, o primeiro

²¹ *Correio da Manhã*, “O terror no morro de São Carlos: o famoso bando de ‘O Brasil novo’”, novembro de 1915.

grupo é apresentado apenas pela cor, com leve referência à condição de portugueses. Quando o segundo grupo é levado ao conhecimento do leitor, é utilizado um (des)qualificativo ao lado da cor (ralé de cor preta) e, além disso, o redator resolve trazer à tona um integrante do bando, enfatizando sua condição de “vadio” e já induzindo a um julgamento mais severo, na medida em que é apresentado como capaz de cometer com regularidade o crime de “espancar crianças”. De quebra, o artigo sugere a maior tendência das autoridades policiais a enquadrar os bandidos “de cor”, que seriam mais assíduos frequentadores das delegacias, embora os dois grupos abriguem indivíduos tidos como perturbadores da ordem e criminosos habituais.

Além de dar maior ênfase à criminalidade do afrodescendente em contraposição às pessoas de outras raças que porventura também ingressassem no crime, em muitos casos podia-se notar o esforço para que as tendências delinquentes fossem vinculadas não apenas aos indivíduos em si, mas também ao fato de sua ascendência racial. É muito comum os artigos apresentarem expressões como “pretos de instintos bestiais” e “alma perversa”, esta última se referindo, num texto de 1911, a um bandido chamado Frederico Moraes, descrito como um negro propenso à “criminalidade, perversidade, degeneração”. “Um corpo negro guardando uma alma ainda mais negra”, encerra apoteoticamente o redator.²²

Repare que o texto opera com algumas categorias que, de uma perspectiva filosófica, teriam de ser alvo de reflexões ou definições mais objetivas. Ao utilizar termos como “alma” ou “instinto”, o redator penetra na esfera de coisas que transcendem a experiência comum e sugere a ideia de algo insondável, que não pode ser explicado nem controlado. Na ausência de mais informações, o leitor tende mesmo a compreender esses termos como algo que se destaca na natureza desses indivíduos entregues à criminalidade. Quando veiculados junto com a cor ou a raça, deixam um caminho aberto para uma associação entre realidade biológica e tendência ao desvio moral. Em alguns casos, tais tipificações aparecem ainda mais detalhadas e resvalam na ideia lombrosiana que sugere a possibilidade de que a existência de marcas ou certos caracteres corporais sirvam para identificar em certos indivíduos sua propensão socialmente negativa. É o que se pode deduzir de um trecho como o publicado em 1915, descrevendo um indivíduo supostamente pertencente a uma “quadrilha de malandros”.

Thomaz Hygino (...) é um pardo, (...) forte, entroncado e (...) beijos grossos e revirados, nariz achatado e olhos mortiços, pequenos, voltados em oblíqua acentuada dos altos da frente para o nariz. Tipo de pardavasco feio e mal encarado,

²² *Correio da Manhã*, março de 1911.

servido por uma maneira especial de falar, precipitada e calcada num palavreado esquisito, que impressiona e que apavora (...)²³

Uma descrição como essa, que passeia pelos mais diversos aspectos sensíveis, como a cor, traços fisionômicos, expressões faciais e até o modo de falar e as impressões que supostamente desperta, nos coloca diante daquilo que Hall entende como uma espécie de metonímia racial, através da qual o corpo pode ser “lido”, já que “temos que trabalhar com a superfície confusa das aparências porque não conseguimos acesso ao código genético” (HALL, 2003). Assim, no corpo se materializam diferenças que justifiquem o discurso que entrelaça raça e tendências sociais. É nessa mesma visão do corpo suscitada em teorias como essa de Lombroso que se articula um outro conceito frequentemente trazido à baila para fortalecer a ideia de “classes perigosas”: a vadiagem.

3.2 O trabalho desqualificado

É interessante observar que predominantemente as notícias e artigos que faziam referência à criminalidade nos “locais perigosos” da cidade e à presença de afrodescendentes entre os malfeitores revelam uma visão desses indivíduos bastante diferente daquela esposada por antigos escravocratas e mesmo pelos empresários daquele período. Segundo Chaloub, estes tendiam a explicar os “vícios” que os afrodescendentes supostamente demonstravam, e que os inviabilizava para o trabalho nos moldes preconizados pela modernidade, pela herança do escravismo. Pois “as condições de vida no cativeiro seriam as responsáveis pelo suposto despreparo dos ex-escravos para a vida em liberdade”(CHALOUB, 1998). Em suma, a “aversão” ao trabalho seria derivada da possibilidade, enfim concretizada após a abolição da escravatura, de se manter ocioso, já que não era mais constrangido pela força. A atividade criminal e a opção por viver de golpes e “gatunagem” seriam uma consequência natural em indivíduos degenerados pela escravidão.

No entanto, o discurso aparece diferente nas crônicas e artigos policiais. Em raras ocasiões os redatores evocam em seus textos essa questão do sujeito sem preparo para a vida

²³ *Correio da Manhã*, “Uma quadrilha de malandros que cai nas malhas da polícia”, outubro de 1915.

de cidadão livre como uma possível explicação para sua presença em episódios ligados a desordens públicas. Aliás, raramente traziam quaisquer tentativas de justificação ou explicação, limitando-se a abordar os supostos malfeitores enfatizando seus crimes, seus perfis patibulares e, claro, sua condição de afrodescendente.

A vadiagem como figura jurídica seria introduzida no código penal de 1890, provavelmente atendendo ao objetivo de manter ex-escravos atrelados ao sistema de trabalho com regime de baixos salários, próximo ao que vigorava durante a escravidão. Uma tentativa de inibir uma eventual debandada de escravos tornados livres e assim impedir que os donos de terra sofressem grande prejuízo no período de substituição da mão de obra cativa por aquela baseada no trabalho de imigrantes. No mesmo item do código está a proibição da prática da capoeira, prevendo assim punição a quem fosse acusado de “ociosidade” e prática de exercícios de agilidade e destreza corporal. A acusação de vadiagem acabava se tornando, dessa forma, um dos recursos mais empregados pelas autoridades policiais na tentativa de controlar a população afrodescendente egressa do cativo.

A vadiagem também está relacionada a certas questões que se apresentam no mundo do trabalho nos anos subsequentes à abolição da escravatura. É que, liberados da repressão que os obrigava ao trabalho organizado pelos senhores, muitos ex-cativos passaram a ver no trabalho realizado nos moldes do capitalismo praticado no Brasil, no limiar entre os séculos XIX e XX, uma nova forma de escravidão, no sentido de que continuariam sendo submetidos a longas jornadas de trabalho e com remunerações muito baixas, além de permanecerem subjugados a uma ordem hierárquica ainda que não a do senhor de escravos.

Dessa forma, muitos afrodescendentes preferiram viver de economia de subsistência ou de pequenas atividades de exploração natural destinadas a sanar as necessidades mais imediatas, numa situação que, além do egresso da escravidão, era partilhada também pelo trabalhador não escravo que, por conta da chegada de mão de obra imigrante, perderia espaço no mercado de trabalho e precisaria se submeter a situações desvantajosas.

Como o interesse dos grandes proprietários era de que os gastos com mão de obra permanecessem próximos ao do trabalho cativo, partia deles – através de seu maior acesso aos espaços de criação do discurso – a disseminação de uma visão que buscava desqualificar o trabalhador, de alguma forma construindo sobre eles o estigma do marginal ou do vadio. Um artigo em jornal da capital paulista reflete bem como essa ideia era difundida.

(...) os ex-cativos, como a maior parte dos caipiras, fogem ao trabalho. Se vão para as fazendas como camaradas, poucos dias param. São excessivamente exigentes, morosos no trabalho, param a cada momento para fazer cigarro e fumar; nas horas de refeições demoram-se indefinidamente, bebem, poucos se sujeitam a fazer um feixe de lenha etc. (...) Qualquer observação que se lhes faça recebem como ofensa e formalizando-se dizem que são livres, largam a ferramenta e se vão.²⁴

É preciso considerar que no caso do Rio de Janeiro essa situação ocorreu com mais frequência com o afrodescendente, pois, diferentemente de São Paulo, a imigração não se processou em larga escala a ponto de inviabilizar a participação de trabalhadores brasileiros em atividades no campo. Mas, no contexto urbano, a rudimentar economia de subsistência dava lugar a uma prática profissional baseada em biscates esparsos e irregulares, muitas vezes em ocupações como as mencionadas por João do Rio ao se referir a profissões exóticas desempenhadas na capital.²⁵

Essa relação de rebeldia e aversão ao trabalho regular, com suas extensas jornadas diárias de trabalho, era normalmente tachada com os estigmas da malandragem e da vadiagem. As prisões e vigilância da polícia a esses indivíduos se justificavam pela tentativa de “zelar” para que as horas de ócio não os predispuesses a atividades que afetassem a ordem da cidade. A reboque dessa suposta vadiagem, práticas altamente identificadas com a cultura de influência africana acabavam também sendo discriminadas e perseguidas. Os sambas e batuques se enquadram nesses casos.

As rodas de samba eram encaradas pela polícia como locais de desordens e crimes, nas quais indivíduos praticantes de roubos e outros delitos se reuniam para um divertimento que, de um lado, gerava reclamações por causa do “barulho” (e daí quebra da ordem) e, de outro, serviam de ocasiões em que a grande aglomeração de pessoas propiciava a prática de certos crimes. Isso porque as rodas eram também frequentadas por não afrodescendentes que, pela sua condição, podiam ser alvo de atividades criminosas, sendo encaradas como as possíveis vítimas. Em suma, as ideias de raça, procedência e classe social eram interligadas, de modo que o praticante dos sambas e batuques, sendo também negro e morador de áreas de classes baixas, haveria provavelmente de também estar entre os malfeitores que, segundo os textos das crônicas policiais, “atemorizavam” a cidade.

²⁴ *A Província de São Paulo*, março de 1888.

²⁵ Trata-se da crônica “Profissões exóticas”, que João do Rio escreveu para a *Gazeta de Notícias* em 1904.

Se os encontros de samba eram relacionados a atividades criminosas e geravam frequentes investidas da polícia nos locais onde aconteciam, naturalmente as práticas religiosas dos afrodescendentes haveriam de ser também vistas com desconfiança, até porque a natureza do ritual religioso, envolvendo cânticos e “toques” de atabaques, muitas vezes levava às autoridades a considerar que tudo não passava de uma mesma manifestação, ambas tendentes à desordem pública e a ações criminosas.

E de fato a religiosidade afrodescendente seria um dos campos em que os discursos “civilizadores” mais se esforçariam em vincular ao atraso e à barbárie. Um dos procedimentos nesse sentido foi o de sugerir que as práticas religiosas eram sempre acompanhadas do charlatanismo e da exploração, daí seus praticantes serem comumente rotulados como malfeitores que exploravam a fé popular e estavam relacionados a vários tipos de crime e delitos.

3.3 Religiões perigosas

O psiquiatra e médico criminal Nina Rodrigues foi um dos estudiosos da segunda metade do século XIX a se debruçar sobre a questão das diferenças entre as raças. Vinculado às mais conhecidas escolas científicas em voga naquele período, o cientista maranhense seria um dos mais fortes defensores das teses de inferioridade racial do africano e conseqüentemente da necessidade de sua “extirpação” numa sociedade que aspirava a voos maiores no capítulo dos avanços materiais e intelectuais. Sua obra, desenvolvida em grande parte na observação das formas de vida dos afrodescendentes da Bahia, onde atuava como professor na faculdade de medicina, acabaria sendo um dos principais aportes para a disseminação de tais teorias entre intelectuais da capital, com grande influência sobre as ideias veiculadas através dos periódicos da cidade.

As teses de inferioridade por ele defendidas não demoraram a se desviar do aspecto antropológico, passando a resvalar em questões como a índole e a moralidade, situação que na prática levava a atestar a marginalidade como um caráter intrínseco do indivíduo afrodescendente. Assim, escrevendo sobre algumas práticas religiosas ligadas à tradição africana, campo que ele buscou estudar, podemos recolher colocações como a seguinte.

Há nesse ponto, larga porta para todos os abusos. Por uma conveniência pecuniária qualquer, em proveito próprio ou de terceiros que a paguem, muitos pais de terreiro sabem dar às revelações uma interpretação conveniente e adequada aos seus interesses (RODRIGUES, 1935).

Fica evidente no trecho citado o caráter “pecuniário” que supostamente acompanha as atividades dos religiosos, ali descritos como capazes de aconselhar aos que os procuram visando apenas seus próprios interesses. Não apenas as atividades dos chamados “pais do terreiro” são tomadas como manifestações de inferioridade, representadas por termos como “fetiche” ou “animismo”, como seriam praticadas com a intenção de enganar e ludibriar aqueles que lhes são crentes. A “malandragem” dos líderes religiosos, que supostamente se excluíam de se dedicar ao trabalho regular e convencional, fica ainda mais evidente em outro trecho da mesma obra:

Diretor de consciências supersticiosas, ignorantes e fanáticas, na sua qualidade de confidente dos deuses, depositários dos segredos de alta magias e interpretes das revelações fatídicas, o feiticeiro exerce sobre os crentes uma tirania espiritual quase dicreionaria. Todos lhe prestam homenagem e lhe obedecem cegamente. Aos mais afamados é desnecessário trabalhar, de sobra têm quem o faça (RODRIGUES, 1935).

João do Rio, por sua vez, confirma essa visão da prática religiosa vista como charlatanismo ou mercenarismo religioso atribuída a afrodescendentes adeptos dos cultos tradicionais. Em crônica que integrou a obra de referência *As Religiões do Rio*, vamos encontrar a seguinte colocação sobre “feiticeiros” da cidade.

Toda essa gente vive bem, à farta, joga no bicho como Oloô-Teté, deixa dinheiro quando morre, às vezes fortunas superiores a cem contos, e achincalha o nome de pessoas eminentes de nossa sociedade, entre conselhos às meretrizes e goles de parati. As pessoas eminentes não deixam, entretanto, de ir ouvi-los às baiucas infectas, porque os feiticeiros que podem dar riqueza, palácios e eternidade, que mudam a distância, com uma simples mistura de sangue e ervas, a existência humana, moram em casinhas sórdidas, de onde emana um nauseabundo cheiro.²⁶

De maneira menos comedida do que o médico maranhense, João do Rio não hesita em ressaltar a possibilidade de que os líderes religiosos sejam grandes usurpadores, que enriquecem à custa da credulidade alheia. Também não deixa de sutilmente criticar as ditas “pessoas eminentes” que, mesmo sendo “achincalhadas”, não deixam de recorrer aos seus

²⁶ *As Religiões do Rio* são um conjunto de reportagens publicadas por Paulo Barreto (João do Rio) entre fevereiro e março de 1904. Seguido seu estilo “flanêur”, o autor realiza uma série de incursões a locais da cidade onde se praticavam cultos religiosos que não fossem os da igreja Católica, todos eles realizados um tanto “às escondidas” apesar de não proibidos pela lei da Primeira República. Posteriormente os textos foram reunidos em um livro, que obteve considerável sucesso de vendas, sendo reconhecido por grandes nomes da intelectualidade brasileira como obra de grande valor etnográfico e antropológico e sem dúvida um raro registro das religiões praticadas na então capital federal nos primeiros anos do século XX.

serviços, como se em parte tivessem sua culpa diminuída, na medida em que são envolvidas pelas habilidades dos “feiticeiros”, que as iludem ao se mostrarem capazes de “mudar a existência humana”, conferindo “riqueza, palácios e eternidade”.

A leve ironia empregada pelo cronista, que constrói um quadro de certa vitimização daqueles que recorrem aos serviços dos pais de terreiro, sugere um narrador onisciente que, dotado com os recursos da razão e da ciência, escreve para desmascarar aqueles que exploram os crentes. Esse ar de superioridade demonstrado pelo autor da crônica apareceria mais à frente, na continuidade da narrativa, com outras frases que denotam o objetivo de levar a “verdade” por trás de tais práticas religiosas: “Para obter o segredo do feitiço, fui a essas casas, estive nas salas sujas...” ou “...eu assisti às cerimônias do culto, em que quase sempre predomina a farsa pueril e sinistra”.

A participação da mulher no cotidiano dos cultos religiosos de orientação africana é outro ponto que recebe bastante atenção da parte dos dois intelectuais aqui abordados. Na tentativa de explicar como se processa o ritual de iniciação das “filhas de santo”, Nina Rodrigues oferece uma narrativa em que busca demonstrar o poder de que os “pais de terreiro” desfrutam sobre a vida de suas seguidoras. Explica que os iniciados necessitam realizar grandes esforços em termos de economia de recursos com os quais devem remunerar o líder religioso, segundo o médico maranhense, detentor de “poder e perícia” para lidar com o que ele classifica como “fetiches”.

Partilhando também dessa opinião, João do Rio recorre a um estilo mais incisivo, onde o tom de discurso didático, apoiado em apreciações científicas mantido por Nina, dá lugar a uma espécie de denunciamento, que parece ter a pretensão de pôr às claras os objetivos supostamente funestos e imorais por parte dos líderes religiosos. Diz o cronista: “fazer santo é a renda direta dos babalorixás, mas ser filha de santo é sacrificar a liberdade, escravizar-se, sofrer, delirar”.²⁷ Indo mais além, João do Rio não hesita em relacionar essa suposta exploração das mulheres iniciadas à prostituição, uma associação que naturalmente inviabiliza o caráter sagrado e moralizador de uma celebração religiosa, ao mesmo tempo em que ajuda a compor o quadro de “malandragem”, dos que, segundo diz, “passam a existência no sofá”.

Quase sempre, porém, as vítimas sujeitam-se, e não é raro, mesmo quando são pobres os pais, a aceitarem o trabalho como a condição de as vender em leilão ou

²⁷ “As Iauôs”, *Gazeta de Notícias*, fevereiro de 1904.

serem servidos por elas durante longo tempo. Como as despesas são grandes, as futuras yauô levam mezes fazendo economias, poupando, sacrificando-se. É de obrigação levar comida, presentes, dinheiro ao pai de santo para sua estadia no ylê ache-o-ylê-orixá, estadia que regula de 12 a 30 dias (RIO, 2006, p. 65).

Se por um lado o cronista “pinta” as filhas de santo como vítimas dos líderes religiosos como forma de atestar o caráter destes como aproveitadores, por outro também faz delas um retrato tenebroso de desvios morais, enquadrando-as também no contexto de “perigos” para a cidade “civilizada”.

As yauos são as demoníacas e grandes farcistas da raça preta, as obsedadas e as delirantes. A história de cada uma delas, quando não é uma sinistra pantomima de álcool e mancebia, é um tecido de factos cruéis, anormais, inéditos, feitos do invisível, de sangue e morte (RIO, 2006, p. 67).

Apesar da semelhança de opiniões entre o cronista e o médico maranhense a respeito de certos aspectos da religiosidade dos afrodescendentes, fica bem clara a diferença de propósito presente em cada discurso. Nina Rodrigues se sustenta num discurso de tese científica, no qual a preocupação de ensinar sob a autoridade de um conhecimento que se presume superior, como o da ciência, e de analisar à luz da “verdade” da razão, está presente. Denota uma atitude que ao menos desautoriza um julgamento tendente a sugerir características negativas ou imorais nas posturas dos religiosos. Ele crê na inferioridade racial do africano, mas essa visão tem, no seu pensamento, um caráter de fatalismo, isto é, de consequência, por assim dizer, “natural”. Tanto é assim que, ao se referir à fé que os seguidores depositam nos seus líderes religiosos, afirma que “a natureza e a forma das manifestações são por demais estranhos e anormais para não impressionarem profundamente espíritos simples, incultos e supersticiosos como os dos negros” (RODRIGUES, 1935, p. 115).

Bastante diferente é a abordagem de João do Rio. O cronista sugere em seus textos a má-fé por parte dos pais de terreiro, que ele descreve quase sempre como aproveitadores oportunistas. Os seguidores das religiões de ascendência africana ou são apresentados como pessoas de vida conturbada (são comuns a referência a “degenerados” e prostitutas), que se escoram nos supostos poderes do líder religioso, ou indivíduos ingênuos, cuja credulidade os torna suscetíveis a suas “falsas promessas”.

O discurso apoiado na ciência aqui se afasta do tom propedêutico que podemos ver em Nina Rodrigues e assume uma faceta de “discurso de verdade”, que autoriza quem o emprega a se apropriar da realidade do outro. O resultado é que, à classificação de inferioridade racial, se acrescenta à de propensão ao crime, ao desvio moral e à rejeição do “valor” do trabalho.

Reportagens e crônicas dessa natureza acabavam tendo um efeito prático na vida dos cidadãos afrodescendentes. O sucesso das reportagens mais tarde reunidas no livro *As religiões do Rio*, de João do Rio, levou a Gazeta de Notícias a publicar uma “Galeria de feiticeiros”, na qual apareciam dados biográficos dos mais conhecidos líderes religiosos da cidade, com a descrição de suas atividades e de sua trajetória. As matérias foram um sucesso de vendas, atestando o crescente interesse da população por essas figuras um tanto “míticas” aos quais se atribuíam feitos misteriosos. Um mês antes uma outra galeria havia sido publicada pelo mesmo periódico, também com boa repercussão frente ao público, agora abordando um panteão de grandes criminosos, quase todos afrodescendentes. O resultado dessas variadas abordagens de afrodescendentes marginalizados e moradores de “áreas perigosas” da cidade nas pinas de periódicos foi um aumento de ações policiais nos morros e em atividades como os candomblés e as rodas de samba.

Outros artigos e crônicas de teor semelhante foram publicados por diversos outros jornais e revistas e aumentou também o número de trabalhos e publicações científicas, interessadas em analisar traços comportamentais apresentados por afrodescendentes, tal como revelado nas reportagens. O médico-legista Afrânio Peixoto, que na época era o diretor do Hospital de Alienados da cidade, chegaria a enviar à redação da Gazeta de Notícias uma carta felicitando João do Rio pelo livro, que aliás havia sido incorporado à biblioteca da instituição, ficando à disposição de estudiosos interessados em estudar “o processo psicológico de vesânicas aqui tratadas”.²⁸ Tudo isso ajudaria a moldar, até àquela primeira década do século XX, uma visão extremamente estereotipada e negativa da presença afrodescendente no Rio de Janeiro da Belle Époque.

Como vimos mais acima, as crônicas e notícias de crimes envolvendo marginais afrodescendentes raramente estabeleciam alguma relação com o recente passado escravista, como faziam antigos proprietários de terra ou empresários. Preferiam a omissão desse dado, o que acabava abrindo espaço para uma visão racial da criminalidade. Em outras palavras, colaborou para fortalecer a ideia de que afrodescendentes, por questões “naturais” e/ou culturais, eram propensos a atividades repudiadas pela visão “civilizada” da *Belle Époque*, como a marginalidade e a vadiagem.

²⁸ Carta publicada na edição de 15 de dezembro de 1904 da *Gazeta de Notícias*.

Mas o que poderia explicar que redatores e cronistas que presenciaram todo o percurso (e discursos) da Abolição adotassem uma postura tão silenciosa quanto ao passado escravista e as suas possíveis influências sobre os ex-cativos? Por que raramente apareceram, ao lado das narrativas de crimes envolvendo afrodescendentes, tentativas de explicar essas ocorrências pelo viés do ex-escravo que só recentemente era integrado à “vida civilizada”?

Uma possível explicação residiria no fato de que os anos de campanha abolicionista – que contou com intensa participação da própria imprensa e da crônica de um modo geral – foram acompanhados também de discursos que apontavam para outras mudanças mais profundas na sociedade brasileira. Termos como “civilização”, “progresso”, prenunciando um novo país, livre do Império e distante do passado colonial, pululavam nos efervescentes anos finais da década de 1880, sendo o fim da instituição escravista uma espécie de símbolo desse processo. Dessa forma, era muito provável que toda referência ao passado do cativo fosse indesejada no discurso de uma imprensa que assume a causa de um país civilizado nos moldes das grandes nações europeias.

Na primeira década do século XX é possível observar um abrandamento de artigos e crônicas que buscavam associar a delinquência à questão racial. As ocorrências policiais envolvendo afrodescendentes começam a vir menos carregada de expressões racistas e mesmo de adjetivos pejorativos ou ofensivos direcionados aos criminosos “de cor”. A menção à raça do meliante aparecia de forma bem mais discreta, como um dado informativo, o que de um modo geral não colaborava muito para que o leitor desenvolvesse uma opinião “não racial” do crime, até porque a intensa campanha dos anos anteriores acabaria por tornar a associação entre criminalidade e afrodescendência um dos lugares-comuns da relação entre as raças na capital da república.

4 LIMA BARRETO: O INTRANSIGENTE DEMOLIDOR DE DISCURSOS

Num trabalho como este, em que nos propomos a analisar discursos sobre a afrodescendência no ambiente cultural da *Belle Époque*, parece importante também darmos espaço a uma das poucas vozes dissonantes desse período. Trata-se de Lima Barreto, em cuja combativa obra o propósito de tentar definir um lugar na sociedade brasileira para os cidadãos da raça antes relegada à escravidão, tão predominante na maior parte da intelectualidade do país daquela época, é veementemente questionado através de sua atividade literária.

Como afirma boa parte dos estudiosos e críticos da obra do escritor carioca, Lima Barreto foi antes de tudo um crítico do sentido civilizacional do país, se revoltando frequentemente contra os rumos que as elites nacionais buscaram determinar em certos momentos da história brasileira. Sua crítica transitava do desagrado quanto ao projeto republicano de um Brasil disposto a imitar as grandes nações europeias até a própria condenação do capitalismo, sendo, portanto um severo crítico da crescente influência do pensamento estadunidense sobre a vida nacional.

No bojo dessas preocupações culturais se enquadrava a controvertida questão racial no país. Por isso, no âmbito das críticas que produziu contra as elites nacionais ao longo de sua obra, tanto a jornalística como a literária, Lima Barreto figurou como um grande questionador do modo como a presença afrodescendente foi encarada no pensamento cultural das elites, situação que muito provavelmente estaria relacionada a sua própria condição racial, à qual frequentemente atribuía algumas das frustrações que experimentou ao longo de sua vida pessoal e profissional.

Neste capítulo sobre os discursos sobre os afrodescendentes, produzidos à luz de uma voz dissonante como a de Lima Barreto, vamos ter como base o conto *O moleque*, publicado em 1920 no livro intitulado *Histórias e sonhos*, a última obra do autor publicada em vida, já que faleceria apenas dois anos depois. Esse conto foi escolhido primeiramente porque trata de uma questão extremamente relevante na última década da *Belle Époque*, sobre o lugar da cultura afrodescendente na capital federal, que é a intensa favelização, que ocorre de forma cada vez mais acelerada e pode ser encarada como uma consequência natural do processo de expulsão de afrodescendentes das áreas nobres da cidade, iniciado ainda no final do século XIX com a remodelação da paisagem urbana no governo do prefeito Pereira Passos, e que deu

ao Rio de Janeiro a característica de uma cidade de flagrantes contrastes raciais e econômicos, contra os quais o autor tanto se rebelou.

A tomada do conto como base vai nos permitir trabalhar em perspectiva comparada, pois é possível relacionar as questões abordadas na obra aos discursos produzidas pelos formadores de opinião, que iam quase sempre no sentido de impetrar à vida dos afrodescendentes na capital da república uma realidade retratada por estereótipos e lugares-comuns, que em sua maioria, como vamos tentar demonstrar nesse capítulo, não correspondem ao que de fato se pode constatar. E é justamente a desfazer esses mitos que Lima Barreto vai se dedicar em *O moleque*. Assim, será possível observar ao mesmo tempo tanto o sentido dos discursos produzidos nas crônicas e artigos de periódicos cariocas quanto a militância dissonante e quase solitária do autor.

4.1 O conto *O moleque*

O conto é ambientado em uma favela no bairro de Inhaúma, no subúrbio da cidade do Rio de Janeiro, uma localidade na época com alta concentração de operários, e aborda uma família de trabalhadores simples e afrodescendentes. É importante mencionar que o tema da favelização não havia antes aparecido de forma relevante na obra do escritor, a presença agora podendo ser explicada pelo fato de que, nas duas primeiras décadas do século XX, aumenta muito o soerguimento de favelas na cidade, o que traz à tona discussões a respeito das condições de moradia (a questão da “salubridade” é um elemento presente no ideário “civilizacional” do país desde o plano de reformulação urbana de algumas décadas antes). Esse quadro leva a grande imprensa da cidade a disparar uma grande campanha visando a adoção, por parte do poder público, de um novo programa de habitação para onde seriam direcionados os moradores desses espaços.

Assim, as pinas dos grandes periódicos da cidade, com destaque para o *Correio da Manhã*, foram ficando recheadas de artigos, notícias e crônicas que procuravam apresentar à população a “realidade” das condições de vida dos moradores desses espaços da cidade. Tal como acontecera em décadas anteriores, os quadros pintados nas descrições desses lugares pelos repórteres e redatores dos grandes jornais e revistas aparecem repletos de visões que refletem preconceitos e concepções partilhados pelas elites intelectuais daquela época, e

reaparece com força a vinculação da população afrodescendente a aspectos tidos como “anticivilizacionais”, como os hábitos “insalubres”, as práticas religiosas tradicionais e a suposta tendência ao delinquismo. O conto *O moleque*, bem como várias outras intervenções de Lima Barreto no campo da crônica jornalística, vai estar direcionado a se contrapor a tais visões.

Um dado importante que é preciso considerar é que, no caso específico do *Correio da Manhã*, que, como vimos acima, encampa a formação de uma opinião pública tendente a apoiar a construção de casas populares em detrimento das favelas, o empenho de Lima Barreto ganha um certo ar de questão pessoal. Romances como *Memórias do Escrivão Isaías Caminha* (1909) e *Triste fim de Policarpo Quaresma* (1915) refletem as ideias do escritor a respeito do sentido do jornalismo no país, opinião, aliás, que foi expressa em diversas intervenções, seja em textos ou em cartas de cunho pessoal.

A partir de certo momento essas posições o levam a um certo isolamento, no qual o escritor pouco a pouco vai perdendo espaço dentro da grande mídia da época. O *Correio da Manhã*, até pela sua condição de hegemonia na imprensa da capital federal, era uma das entidades que mais colaborava para essa diminuição de visibilidade. Assim, quando a questão envolvendo as favelas torna-se um assunto de relevância no noticiário cotidiano, Lima Barreto volta suas baterias contra os artigos e textos que são ali publicados.

O moleque pode ser visto como um produto desse empenho por parte do escritor, o que justifica o aparecimento da favela em sua obra, coisa que até então não acontecia de forma relevante. Desse modo, Barreto de certa forma une sua personalidade ativista e combativa, sempre crítica dos destinos que toma a nação por influxo de suas elites, a sua rivalidade pessoal contra as empresas de comunicação como um todo, e em particular contra o periódico mais lido pelo público.

O conto começa como uma longa digressão a respeito da relação entre a mentalidade “civilizada” e os vestígios do passado ligado a nossos ancestrais que primeiro habitaram as terras brasileiras. Em seguida o leitor descobre que o sentido dessa digressão é chegar ao nome do bairro proletário onde se situa a favela que serve de pano de fundo ao conto. *Inhaúma*, nome de origem tupi, que, segundo o autor, vão se tornando cada vez mais raros, substituído por outros, o que representaria a tentativa de apagar da memória a presença indígena: “Mesmo os nomes índios, como já foi observado, se apagam, vão se apagando, para

dar lugar a nomes banais, de figurões ainda mais banais, de forma que essa pequena antiguidade de quatro séculos desaparecerá em breve (...)”. (BARRETO, 1961, p. 29).

Esse prólogo, além de reeditar as críticas que Lima Barreto expressara desde muito tempo às muitas demolições de prédios e casas que vorazmente aconteceram durante a reformulação estética do centro da cidade – que, segundo ele, pouco se preocupavam com as memórias do passado encerradas nesses espaços públicos –, servia também para introduzir no texto a questão das práticas e costumes tradicionais que as pessoas que viviam em espaços como as favelas sabiam valorizar. É quando aparece no conto a primeira referência à cultura afrodescendente:

Fogem para lá, sobretudo para seus morros e escuros arredores, aqueles que ainda querem cultivar a Divindade como seus avós. Nas suas redondezas, é o lugar das macumbas, das práticas da feitiçaria, com que a teologia da polícia implica, pois não pode admitir nas nossas almas depósitos de crenças ancestrais. (BARRETO, 1961, p. 23)

A partir daí o narrador começa a apresentar os personagens e as situações que se passam na comunidade. Algumas pistas vão sendo oferecidas no sentido de mostrar a disposição da obra de contrapor-se aos estereótipos que os textos jornalísticos produzem sobre a população afrodescendente que vive em locais afastados das partes mais “civilizadas” da cidade.

Dona Emerenciana era casada com o senhor Romualdo, servente ou cousa que o valha em uma dependência da grande oficina do Trajano. Era preta como dona Felismina e honesta como ela. Defronte ficava a residência de Antônia, uma rapariga branca, com dous filhos pequenos, sempre sujos e rotos. A sua residência era mais modesta: as paredes do seu banco eram de taipa. (BARRETO, 1961, p. 24)

Dona Felismina é apresentada como “preta” e honesta, enquanto a branca Antônia é caracterizada por manter os filhos “sujos e rotos”. Isso sugere uma certa inversão em relação à lógica sustentada pelos discursos da cidade com respeito à forma com que são retratados os afrodescendentes. No conto, o traço negativo também pode aparecer vinculado aos que não são filhos da África. Repare que a ideia de “sujos e rotos” evoca uma noção que, como vimos mais atrás, constitui uma das grandes preocupações da “civilização”, tomando esse termo do mesmo modo como o utiliza Freud, ou seja, com ele expressando uma concepção social partilhada num contexto da modernidade ocidental, que é, por sua vez, o que se pretende instalar com o sentido civilizacional adotado na cultura da *Belle Époque*. “Não nos surpreendemos se alguém coloca o uso do sabão como medida direta do grau de civilização” (FREUD, 2011), dirá o pai da Psicanálise.

A última frase do trecho citado (“A sua residência era mais modesta: as paredes do seu banco eram de taipa.”) também faz referência a um termo importante nas crônicas e artigos desse período. É que construções como as casas de taipa, muito frequentes pelo interior do Brasil, eram uma figura comumente usada para expressar o tipo de habitação predominante nas favelas, o que naquele contexto acabava por soar de forma pejorativa, pois trazia à lembrança a cultura do homem do campo. Este, além de estar relacionado ao contexto da vida natural e, portanto, em oposição à vida “civilizada”, ainda recebia a carga de estereótipos como o do Jeca Tatu, personagem de Monteiro Lobato cuja situação de esqualido e indisposto era atribuída a sua condição de mestiço. Escrevendo no *Correio da Manhã* em 1922 um texto sobre os “progressos das favelas”, o médico Castro Peixoto declara: “Para maior irrisão, vêm juntar-se àquele as choças do nosso interior – de sapê e paredes de ‘sopapo’, ou seja, as mesmas em que por lá vivem os nossos Jecas (...)”.²⁹

Pouco antes da década de 1920, porém, esse discurso contra a mestiçagem perde força e Lobato passa a justificar a penúria de seu personagem pelas muitas epidemias e doenças de que é vítima, em virtude de viver em ambientes insalubres. É o discurso da urgência do saneamento básico, um dos mais evidentes indícios de vida “civilizada” e um dos mais fortes pretextos a justificar a causa da construção das casas populares em opção à favela. Assim, são bastante comuns as referências a modos de vida semelhantes ao do Jeca Tatu por parte da população que habita as favelas. Daí o barraco, típica construção desses ambientes, ser identificado pelos intelectuais com as antigas casas de taipa ou de sapê. Questionando esse estereótipo, cultivado muitas vezes nas pinas de periódicos da cidade, Lima Barreto oferece no conto outra visão.

O ‘barracão’ é uma espécie arquitetônica muito curiosa e muito especial àquelas paragens da cidade. Não é a nossa conhecida choupana de sapê e de paredes ‘a sopapos’. É menos e é mais. É menos, porque em geral é menor, com muito menos acomodações; e mais, porque a cobertura é mais civilizada; é de zinco ou de telhas. Há duas espécies. Em uma, as paredes são feitas de tábuas; às vezes, verdadeiramente tábuas; em outras, de pedaços de caixões. A espécie, mais aparentada com o nosso ‘rancho’ roceiro, possui as paredes como este: são de taipa. (BARRETO, 1961, p. 27)

Assim, o autor mostra que as habitações de favelas só em alguns casos reproduzem o tipo de construção predominante no interior. Sugere um certo estilo peculiar da arquitetura, que apresenta como “muito especial àquelas paragens da cidade”, e adaptada a uma forma de

²⁹ PEIXOTO, Castro. Os progressos da favela e a derrubada das nossas matas. *Correio da Manhã*, novembro de 1922.

vida muito diferente daquela vivida no interior, afinal “é menor, com menos acomodações”, refletindo o espaço urbano mais densamente habitado, que impede um maior tamanho das casas, ao contrário do que podia se dar nas capoeiras ou nos “bairros caipiras” do interior do país. Também menciona as coberturas, de “zinco ou de telhas”, que ele classificava como “civilizada”, como a constatar a impropriedade de qualquer relação entre as habitações do Jeca Tatu e as ocupadas pelos moradores das favelas da cidade.

Em *O moleque* podemos também presenciar o esforço de Lima Barreto em questionar a visão de muitos intelectuais daquele período, no que tange aos padrões de vida social predominante nas favelas. São muitas as referências à “baixeza de caráter” das pessoas, frequentemente identificadas com (des)qualificativos como “vadios”, “facínoras”, “vagabundos” ou “lascivos”. Em 1911, por exemplo, as pinas do *Correio da Manhã* exibiam notícia intitulada “Mais sangue na favela”, onde se lia:

O celeberrimo morro da Favela, o terrível reduto de criminosos de envolta com os deserdados da sorte, ali criminosamente consentidos pela polícia, o fatídico emaranhado de rudimentares casinhas feitas de taipa, cobertas de zinco, ontem, mais uma vez, foi horripelantemente ensanguentado.³⁰

Já pelo superlativo “celeberrimo” se pode perceber o quanto o primeiro morro da capital federal frequentava as pinas dos periódicos. Se pode constatar também a relação que se procura estabelecer entre delinquência, pobreza e más condições de habitação. Uma combinação que parece apontar para a causa da desarticulação das favelas e sua substituição por moradias populares, como defende a grande imprensa. É como se essa atitude de política pública de uma vez só fosse capaz de livrar a cidade dos malfeitores e de seus produtos de vida degenerada ao instalar essa parcela da população em espaços habitacionais que pudessem estar mais sob o controle do governo, suscetível à ação policial que poderia agir sobre os “vadios” e “vagabundos” que seriam ali predominantes, como afirma uma outra reportagem, essa de 1908, segundo a qual “moram ali operários, mas muito poucos, sendo a maior parte composta de gente que só trabalha acidentalmente, quando a isso é compelida pela fome”.³¹

4.2 Vida social nas classes populares

³⁰ “Mais sangue na favela”. *Correio da Manhã*. 6 de agosto de 1911.

³¹ “Atirado ao abismo”. *Correio da Manhã*, 9 de novembro de 1908.

Essas visões altamente rotuladoras, que tratavam de formar a opinião pública quanto ao que supostamente acontecia nas favelas, seriam postas à prova no conto de Lima Barreto. As descrições dos personagens do bairro pobre de Inhaúma vão exatamente no caminho oposto ao representado pelas visões dos redatores dos jornais. Pode-se perceber a intenção encerrada no conto de retratar figuras que em nada lembravam os tipos “vadios” ou “preguiçosos”, tendentes à marginalidade e à vida libertina. Dona Felismina, uma das principais figuras abordadas no conto, é apresentada ao leitor nos seguintes termos:

Dona Felismina gozava de toda a consideração nas cercanias e até de crédito, tanto no Antunes, como no Camargo da Padaria. Além de lavar para fora, tinha uma pequena pensão que lhe deixara o marido, guarda-freios da Central, morto em um desastre. Era uma preta de meia-idade, mas já sem atrativo algum. (...) Lavava o dia todo e vivia preocupada com o seu humilde mister. Ninguém lhe sabia uma falta, um desgarrar qualquer, e todos a respeitavam por sua honra e virtude. Era das pessoas mais estimadas da ruela e todos depositavam na humilde crioula a maior confiança. (BARRETO, 1961, p. 19)

Dona Felismina é descrita como uma pessoa trabalhadeira, honesta, que goza de crédito na praça, a despeito de não contar com a ajuda do marido, já falecido. Ao contrário da “gente que só trabalha acidentalmente, quando a isso é compelida pela fome”, como vimos na reportagem acima citada, a personagem vive para seus afazeres, procedimento com o qual pôde granjear respeitabilidade na comunidade. A Baiana é outra personagem que na sequência é apresentada ao leitor. Vendedora de Angu e possuidora de melhor poder aquisitivo, era tratada na comunidade como “A rica”, situação que se constata pelas melhores condições de moradia: “Morava em uma das poucas casas de tijolo da rua dos Espinhos”. (BARRETO, 1961, p. 21). Tem sua grandeza moral exaltada quando o narrador informa que criava uma criança que encontrou abandonada na rua.

São duas personagens afrodescendentes, moradoras de favela, cujas biografias são utilizadas no conto como forma de expressar não a exceção, mas a presença constante e normal de pessoas desse jaez, entregues ao trabalho, dispostas ao cumprimento das regras sociais e capazes de atos de grandeza e solidariedade. A condição da mulher negra e pobre, aliás, é retomada mais adiante, para contestar outro estereótipo que frequentemente aparecia nos discursos de intelectuais da época.

Em crônica de 1923, Orestes Barbosa descreve as mulheres da favela em termos muito diferentes daqueles empregados em *O moleque*.

As amantes dos moradores da favela vivem, de dia, quase em ociosidade. De quando em quando uma delas surge, de uma biboca, com uma lata d'água à cabeça. E nisto consiste a maior ocupação das *famílias* daquele bairro. Não têm casa para arrumar. Os filhos não vão ao colégio. Não há também muita roupa para lavar. Andam em frangalhos. Negras de longas mamas balançando entre quatro trapos de corpinho, com a saia sungada nas nádegas, mostrando toda a perna, passam o dia na tagarelice das vendas sórdidas (...) ou nas pocilgas, deitadas em esteiras descosidas, praticando o vício. (BARBOSA, 1993, p. 127)

No estilo direto e sem meias-palavras que caracteriza aquele que ficou conhecido como o “cronista do samba”, as mulheres das favelas são o retrato da indolência e da ociosidade, num descaso que abrangeria os próprios filhos que por conta de tais desvios não iam à escola. A própria viabilidade de uma constituição familiar é posta em xeque pelo autor, como se pode perceber pelo grifo que ele coloca na palavra “família”. O trecho fecha com referência ao pouco asseio e à sensualidade, quando finalmente o texto confunde – proposital ou inconscientemente? – a mulher enquanto gênero com a mulher negra.

Em *O moleque*, por outro lado, a personalidade feminina de Dona Felismina vai exatamente no sentido oposto. Os dotes de mãe educadora que lhe são atribuídos já estabelecem esse contraste com a fala de Orestes. Assim, é descrito no conto o personagem Zeca, filho de Dona Felismina, que é o “moleque” que dá nome ao conto.

Dona Felismina morava com o seu filho José, o Zeca, um pretinho de pele de veludo, macia de acariciar o olhar, com a carapinha sempre aparada pelos cuidados da mão de sua mãe, e também com as roupas sempre limpas, graças também aos cuidados dela.(...) Era-lhe este seu filho o seu braço direito, o seu único esteio, o arrimo de sua vida com os seus nove ou dez anos de idade. Doce, resignado, e obediente, não havia ordem de sua mãe que ele não cumprisse religiosamente. (BARRETO, 1961, p. 33)

Como se pode perceber, o autor descreve o filho afrodescendente como produto de uma educação exemplar, que faz com que apresente os atributos, por assim dizer “freudianos”,³² tão caros à modernidade que orienta os padrões da cidade “civilizada”. Zeca tem a beleza, expressa na “pele de veludo” e na “carapinha sempre aparada”, a limpeza demonstrada no seu asseio ao vestir-se e o amor pela ordem, que o leva a “cumprir religiosamente” as designações maternas. Nada que lembre os filhos que “não vão ao colégio” ou uma mãe “amante” a viver “de dia, quase em ociosidade”, conforme o texto de Orestes Barbosa.

³² Como argumentará o pai da Psicanálise, “*Beleza, limpeza e ordem ocupam claramente um lugar especial entre as exigências culturais. Ninguém dirá que elas são importantes para a vida como o domínio das forças naturais e outros fatores que ainda veremos, mas ninguém as porá em segundo plano, como coisas acessórias*”. (FREUD, 2011).

Mas essa educação é aquela que parte do cuidado materno, e é aí que o conto também toca em outra importante questão que o texto de Orestes nem sequer de leve menciona. Trata-se da educação formal como uma atividade que ainda não é oferecida às classes mais pobres como uma prioridade. Isso fica bem claro quando, mesmo sendo mãe zelosa, Dona Felismina reflete a dúvida quanto ao destino educacional do filho.

A mãe tinha vontade de pô-lo no colégio; ela sentia a necessidade disso todas as vezes que era obrigada a somar os réis. Não sabendo ler, escrever e contar, tinha que pedir a "seu" Frederico, aquele "branco" que fora colega de seu marido. Mas, pondo-o no colégio, quem havia de levar-lhe e trazer-lhe a roupa? Quem havia de fazer-lhe as compras? (BARRETO, 1961, p. 36).

Dona Felismina percebe a necessidade de colocar o filho na escola, mas hesita ante a impossibilidade de substituí-lo no trabalho de provisão do lar. E assim estamos diante de uma realidade muito comum em vários pontos do país, em que a força de trabalho das crianças e jovens não pode ser dispensada na arrecadação doméstica. Áreas como as favelas da cidade e comunidades operárias como a que aparece no conto são, como vimos, formada pela presença de muitas pessoas que sobrevivem na cidade à custa de atividades trabalhistas precárias, como biscates e pequenos serviços, que acabam sendo sua única fonte de renda.

É essa parcela que, frequentemente, aparece retratada entre os vagabundos e vadios das cidades, e às vezes são até confundidos com delinquentes e pessoas de vida duvidosa. Se enquadram, em alguns casos, naquilo que João do Rio inventariou em suas incursões pela cidade e chamou de “pequenas profissões exóticas” (RIO, 1997), ocupações não regulares ou assalariadas e que surgem como oportunidades incertas no cotidiano da capital. Na visão de muitos intelectuais do período, esse quadro era usado como forma de argumentar a suposta dificuldade do negro em se adaptar às práticas da cidade “civilizada”, fruto da sua condição de ex-escravo, incapaz de se adequar à atividade laboral livre. Daí a importância dada ao trabalho, quando podia ser desenvolvido de forma regular, garantindo dignidade, em contraste ao investimento nos estudos, que acabava sendo visto como algo reservado principalmente aos pertencentes às classes dominantes.

Assim, quando Orestes faz referência em sua crônica ao suposto descaso das mães negras e faveladas com a escolaridade de seus filhos, está sumariamente ignorando uma importante questão social por detrás da aparente diferença de valores entre as classes mais baixas e as elites que podem desfrutar de “maravilhas da civilização”, como é, por exemplo, a educação. O conto, assim, vai propor um olhar mais aprofundado sobre a realidade de uma

parte da população do Rio de Janeiro, que a opinião pública “civilizada” se habituou a conceber através dos estereótipos que as crônicas e artigos dos periódicos se empenharam em promover.

4.3 Um crítico do Brasil republicano

O conto *O moleque* é um dos exemplos do emprego que Lima Barreto buscou empreender da literatura como elemento de debate e contestação a respeito de questões sociais e culturais. A imprensa foi outro campo que utilizou como trincheira na sua posição sempre crítica em relação aos rumos que as elites brasileiras propunham para o país. Como personagem do Rio de Janeiro, cidade na qual viveu a vida toda e cujos movimentos acompanhou sempre de perto, Barreto também esteve sempre próximo de todo o percurso tomado pela república brasileira.

Além disso, foi sempre um morador de bairros populares, o que lhe permitia um olhar diferenciado na comparação com a maior parte dos intelectuais da cidade, que em sua maioria traziam uma origem de maior proximidade com as classes mais abastadas. Talvez por isso, a preocupação com os destinos das classes mais baixas, naturalmente desempoderadas naquela época, sempre caracterizou a obra do escritor, em parte determinando seu espírito rebelde e crítico, por um lado, e combativo e às vezes intransigente, de outro.

Não se pode dizer que Lima Barreto tenha sido uma voz solitária na defesa das classes populares desprestigiadas pela mentalidade das elites. Nomes, por exemplo, como o do advogado e fundador do Partido Socialista, Evaristo de Moraes e do cronista e jornalista, Orestes Barbosa, este último já citado neste trabalho, também devem ser lembrados por abordarem em seus textos inúmeras considerações a respeito da realidade da vida e das pessoas moradoras de favelas e áreas de periferia. Visões que entravam em confronto com certos estereótipos que parte da intelectualidade brasileira se esforçava por popularizar, muitas vezes como justificativas de projetos e objetivos adotados pelas próprias elites dirigentes.

Podemos ainda retroceder a quase um século atrás e vamos nos deparar com pioneiros de uma imprensa que se dedica heroicamente a tratar das questões que envolvem os afrodescendentes num momento em que o instituto jurídico da escravidão só muito raramente é contestado. Periódicos como *O homem de cor*, lançado inicialmente em 1833, e *O bahiano*,³³ publicado em Salvador em 1828, são exemplos de como a imprensa, tão logo começa a se consolidar no país, reserva pelo menos uma parcela de sua produção para a militância de afrodescendentes em busca de melhores condições de vida ou para denunciar os desvios de um sistema altamente centrado na supremacia dos não negros.

Nesse ponto de vista, nomes como os citados acima são de alguma forma tributários de uma longa história de lutas contra as diferenças raciais, que tiveram as letras como campo de batalha, ainda que em alguns autores se percebam muitos ranços de noções preconceituosas e de teses de diferenciação racial e cultural, em geral apoiadas pelo conhecimento científico da época. Barreto está entre os que a rejeitaram com veemência.

No período específico em que escreve o conto, o início da terceira década do século XX, a cidade passa por um novo “surto” de desenvolvimento, de certa forma uma continuidade das reformas que vieram a cabo a partir do final do século XIX, que inauguraram os anos da Belle Époque na capital federal. Agora o alvo era a expansão do centro e a abertura de novos caminhos para habitabilidade da Zona Sul da cidade. Projetos que, para serem viabilizados, tiveram que investir sobre áreas habitadas pelas classes baixas. Se antes foram os cortiços que precisaram dar lugar aos monumentos e passeios do centro, agora as favelas é que eram vistas como entraves à “harmonia” da capital.

Os jornais e periódicos, a exemplo do que ocorrera nos tempos da reforma empreendida pelo prefeito Pereira Passos, serviriam como formadores da opinião pública, de certa forma “preparando o terreno” para as ações que, quase sempre, abalavam a vida das populações de baixa renda da cidade. Por isso, tanto em *O moleque* como em várias crônicas

³³ O homem de cor, também conhecido como O mulato, foi um periódico lançado na capital federal em 1831, pelo afrodescendente Francisco de Paula Britto. Em 1828 o filho de uma escrava liberta com um português, Antonio Pereira Rebouças, lança O bahiano. Esses, como várias outras publicações, aparecem no bojo da recuperação da liberdade de imprensa, em 1827, após revogação de medidas restritivas que D. Pedro I determinara quando da Independência em 1822.

publicadas através principalmente da irreverente revista *O careta*³⁴ – mas também episodicamente em outras empresas, como *O país* e *Diário de Notícias* –, Lima Barreto vai procurar atuar na contramão do discurso das elites que encontram espaço em grandes jornais da cidade, como o *Correio da Manhã*, o mais lido na época.

Nessa fase da sua vida, na verdade seus últimos anos de existência, Lima Barreto teria oportunidade de reunir na sua produção, tanto literária quanto jornalística (esta também literária porque consiste basicamente de crônicas), as questões que mais o inquietavam. O contexto permitia que, a um só tempo, o escritor combatesse a mentalidade capitalista e desenvolvimentista que marcavam as classes dirigentes brasileiras, expressasse sua posição sempre contrária às demolições de espaços públicos, que julgava fundamentais para a preservação da memória e da história de nossos ancestrais (como se pode constatar no início de *O moleque*), e principalmente buscasse defender as classes mais baixas – principalmente nas suas manifestações de ancestralidade africana –, sempre vistas pela mentalidade das elites como elemento de que o Brasil precisava se desvencilhar se quisesse se ombrear às nações nas quais se reconheciam altos padrões de “civilização”.

³⁴ O estilo de Lima Barreto, combativo, mas que não dispensava a ironia e a irreverência, parecia às vezes se encaixar perfeitamente na proposta jornalística de *O careta*. Para ilustrar essa afirmação, vale a pena acompanhar o trecho de um editorial de 1908, ano em que o periódico começou a circular, que procura advertir o leitor quanto ao conteúdo. Pode-se observar isso na menção ao Instituto Histórico, tradicional reduto da intelectualidade brasileira, e ao “jornalismo smart”, provavelmente se referindo aos leitores dos jornais mais lidos pela classe abastada. “As nossas caretas são sérias como as sessões do Instituto Histórico e a sua perfeição e semelhança garantidas. Mas nunca fiando... Quem vê caretas, não vê corações. Faremos tudo para que às nossas, não correspondam caretas de mau humor; preferimos francamente, sorrisos, mesmo daquelles que mais parecem caretas. Se ao vê a Careta, gentil senhorita, apreciadora entusiasta das secções galantes do jornalismo smart, franzir graciosamente as graciosas sobranceiras, na boquita rubra estalando um desprezador muxoxo, nós já temos meia vingança: o muxoxo é meia careta, pelo menos”. “Ahi vae a nossa Careta”, 6 de junho de 1908.

5 A MISTIÇAGEM COMO GOLPE DE MISERICÓRDIA

Um negro chamado Baptista costumava relatar com orgulho uma passagem em que teria ido pessoalmente ao palácio convidar o Imperador D. Pedro II para uma apresentação da arte que dominava e, segundo dizia, era admirada pelo monarca. Na ocasião, narrava o já idoso afrodescendente, ao entrar no palácio teria recebido de uma senhora que lá se encontrava a indicação de onde se encontrava o Imperador. Seguindo o caminho apontado, se depararia com outra figura, agora um mordomo, que lhe direcionava para um caminho diferente do que tinha dito a senhora. Após a nova informação, o funcionário dissera ao negro Baptista que a tal senhora seria nada menos que a própria imperatriz do Brasil, que ali se encontrava passeando nos jardins do palácio, sem nada mais que pudesse atestar a sua condição de primeira-dama da realeza brasileira.

Baptista era um praticante do Guignol, o teatro de fantoches que ganhara força na Europa no início do século XIX, e que havia chegado com força ao Brasil. A especificidade do caso era que o negro em certo momento havia se recusado a desenvolver sua arte apresentando bonecos que representassem tipos europeus. Assim, passou a criar personagens identificados com figuras nacionais, dentre as quais se destacava João Minhoca, apresentado por seu criador como negro e baiano. Seus bonecos teriam feito muito sucesso, o que teria possibilitado que ele fizesse muitos espetáculos em vários pontos do Rio de Janeiro e até em outros locais do país. Baptista tornara-se com a sua arte e com os tipos que criara uma figura conhecida e respeitada a ponto de receber elogios do próprio Imperador.

A história de Baptista e seus bonecos reapareceria no início do século XX, contada em uma crônica que João do Rio publicara na revista *Kosmos*. O texto se propunha a resgatar uma figura há muitos anos esquecida, o que para ele, cronista, era absolutamente surpreendente, na medida em que tanto os bonecos quanto o próprio episódio refletiam algo indiscutivelmente “nacional”, num momento em que muitas novidades importadas dominam o ambiente da *Belle Époque* carioca. O sucesso da crônica e do seu resgatado personagem se justificam pela presença naquele momento de um discurso que busca valorizar certos aspectos da nacionalidade, que são reconhecidos como fundamentais para a formação de um patrimônio cultural brasileiro. Em outras palavras, era necessário agregar a ideia de uma

originalidade brasileira a um país que já se presumia grande ao ombrear-se às principais nações do planeta, participando com elas das “maravilhas” da modernidade.

O país que havia deixado para trás a escravidão e a monarquia agora devia visitar o seu passado em busca desses inadiáveis traços de uma personalidade nacional. Assim, histórias como a do negro Baptista, a recuperação da vida monárquica em seu contraste com a realidade republicana daquele momento, bem como manifestações do passado, como o folclore e as festas populares, passam a figurar nos discursos de vários intelectuais do país e a ter sua repercussão na formação de uma opinião pública pelos vários periódicos da cidade.

No ano seguinte, escrevendo para a mesma revista, é a vez de Olavo Bilac se debruçar sobre a história de Baptista e seu boneco nacional. Após assistir a uma apresentação de seu espetáculo, o cronista descreve o encantamento que João Minhoca despertara em todos ali presentes, crianças e adultos, o que o faz ressaltar um importante aspecto suscitado de manifestações como aquela: a possibilidade de amortecer algumas graves contradições nacionais, como o são as desigualdades econômicas e principalmente as raciais. Por isso, dirá em seu texto: “...irmanava a todos (...), absorvia a atenção geral, e não deixava que os meninos pobres invejassem a roupa dos meninos ricos (...) Abençoado João Minhoca!”³⁵

Naqueles primeiros anos de um Brasil republicano já é possível perceber (e se incomodar) as desigualdades nacionais, de forma que um discurso de integração nacional vai ganhando cada vez mais força entre os intelectuais. Nesse processo, os afrodescendentes começam a ser encarados, dentro de um panorama cultural, de forma bastante diferente daquela que vimos até aqui, e um discurso que pretendesse construir uma originalidade cultural brasileira necessariamente deveria achar para ele um local diferente, no qual a escravidão, a inferioridade racial ou a tendência à criminalidade deveriam dar lugar às virtudes e lados positivos de uma cultura passível de figurar em nossa identidade cultural.

Baptista e sua arte, mesmo sendo identificados a um traço do passado monárquico, retratam bem o afrodescendente capaz de construir um Brasil diferente, não mais pela colaboração pela via do trabalho escravo, mas pelas qualidades culturais que agora passam a ser alvo de simpatia e de análises bem mais generosas por parte de vários intelectuais. É o discurso da mestiçagem que começa a ganhar corpo e se apresentar como via capaz de

³⁵ BILAC, Olavo. Crônica. *Kosmos*. Rio de Janeiro, Ano III, janeiro, nº 1, 1906.

dissolver nossas flagrantes contradições e estabelecer o ponto de partida de uma nação que se pretende superior.

Na mesma crônica Bilac ressalta também que manifestações como a que presenciara no teatro de bonecos brasileiro teriam ainda a virtude de aproximar o Brasil de um percurso que também vinha sendo traçado por outras nações importantes, pois o próprio Guignol era uma tradição muito antiga na Europa, onde cada país possuía o seu personagem típico. Com os tipos nacionais desenvolvidos por Baptista, o país demonstrava que também podia participar desse processo, e que afrodescendentes como ele, através de suas muitas contribuições culturais, também se mostravam em condições de colaborar para o engrandecimento cultural da nação.

Nesse processo, algumas manifestações de mestiçagem identificadas em outros países são trazidas à baila por alguns intelectuais como forma de abrir caminho para processo semelhante entre nós. Tais são os casos do *cake walk* nos Estados Unidos, dança que seria resultante de contribuições europeias e africanas, que naquele início de século XX se espalhava com força naquele país, e das bandas de *jazz* francesas, que ganhavam cada vez mais respeitabilidade e eram apontadas como produto da contribuição africana no contato com as atividades coloniais do festejado país europeu. O discurso da miscigenação ganhava dessa forma um tom conciliador e confraternizante, bem diferente daquele que anos antes marcava a produção de vários intelectuais brasileiros. Nesse capítulo nosso objetivo é entender como se processa essa mudança na questão racial no Brasil e em que sentido buscaria se reconstruir.

5.1 Percurso do discurso da miscigenação

Um dos mais significativos sinais da mudança dos discursos anteriores, que procuravam enquadrar a cultura africana e os afrodescendentes em conotações sempre depreciativas e minimizadoras, são os textos que começam a ser publicados, tanto nos periódicos quanto em livros, associando a presença negra no Brasil sob o viés de manifestações folclóricas, cuja finalidade era principalmente a de constituir o que pode ser entendido como um “patrimônio cultural nacional”. É interessante termos em mente sempre que tais procedimentos, comuns em todas as culturas, principalmente naquelas de formação

mais diversa, buscam atender a um “lugar de solidariedade social” (CANCLINI, 1994, p. 96), ou seja, a criação, pelo imaginário, de um contexto onde as tradicionais divisões de classe, raça ou etnia são minimizadas, o que implica, de algum modo, uma certa “simulação”, no sentido de ignorar as tensões existentes, que acabam convertidas numa “realidade” certamente bem mais palatável para a nação como um todo.

Outro elemento importante a considerar é que as teorias científicas, que serviram de base a muitos intelectuais e formadores de opinião, que, como vimos em capítulo anterior, as empregaram no sentido de sugerir a inferioridade da raça negra ou a sua propensão ao crime e à marginalidade, nunca deixaram de conviver com uma visão de caráter mais humanista predominante em todo o século XVIII. Assim, o espaço que começa a ser dado no final do século XIX para essa “criação da solidariedade social” representa o fortalecimento desse olhar para as questões humanas que novamente desponta, inclusive a partir de certo desgaste das teses científicas, que a essa altura já perderam força inclusive na própria Europa.

Assim, o discurso da mestiçagem de alguma forma já atravessava as últimas décadas do século XIX, figurando em textos de importantes intelectuais brasileiros, e ganhando feições variadas. Em outras palavras, foram desenvolvidas várias “mestiçagens” diferentes, configurando assim um rico debate que vale a pena acompanhar em alguns pontos.

5.1.1 O discurso do branqueamento

Uma dessas noções sobre a convivência racial no Brasil é a abordada por Silvio Romero, sendo bastante singulares as suas ideias sobre essa questão principalmente por suas posturas um tanto ambíguas e até contraditórias. Por um lado, a mestiçagem é para ele tão inegável na formação brasileira, que não há como não considerá-la em qualquer reflexão sobre a realidade nacional. Assim, se expressa em texto da revista *Renascença*, em 1906.

(...) nada mais cômico do que o sério com que a imensa mestiçada fabula de si própria pouco mais ou menos como se constituísse uma reunião de fidalgos anglo-saxões ou antigos romanos do mais puro sangue...Ah, meu Deus! Quando se acabará

essa cegueira de nosso povo, para seguir firme o seu caminho, tratará de conhecer suas origens sem ilusões e preconceitos?³⁶

O tom conclamador que tenta pregar uma postura aos brasileiros para assumir sua condição mestiça contrasta com outras passagens ao longo de sua vasta obra. O principal valor que Romero atribui a essa nossa condição reside no fato de que, através desse traço nacional, o Brasil pode firmar a sua originalidade, o que o diferenciaria das demais nações do planeta. Em seu *História da Literatura Brasileira*, publicado quase uma década antes, procurava de alguma forma justificar sua posição entre os extremos do pensamento sobre a mestiçagem. Para ele, alguns autores que “...nutridos de ilusões (...) acariciavam a doce miragem da imensa superioridade dos tipos cruzados” (ROMERO, 1888, p. 114) eram desmentidos pelos fatos que negariam a ideia do mestiço como uma combinação capaz de recolher o melhor das raças formadoras. Outros pensadores da questão, por outro lado, no afã de comprovar o despropósito das teorias esposadas pelos primeiros, teriam caído no extremo oposto, o que teria criado uma espécie de horror que, com a contribuição de trabalhos científicos, se passou a acalentar a respeito da mestiçagem. Romero é assim daqueles que se filiarão a uma postura que transita por entre esses dois mundos. Por isso dirá na mesma obra:

Destarte, podemos, à luz dos fatos e da ciência, concluir: o incorporamento direto do índio e do negro entre nós foi conveniente para garantir o trabalho indispensável à produção da vida econômica do povo que se ia formar; e o mestiçamento deles com o europeu foi vantajoso: a) para a formação de uma população aclimada ao novo meio; b) para favorecer a civilização das duas raças menos avançadas; (...) (ROMERO, 1888, p. 114)

Por esse excerto fica claro o apoio de Romero à nossa condição mestiça e também os termos mais exatos em que tal processo teria ocorrido: com o suporte mesológico, que permitiria ao europeu a vida no clima tropical, com este dando em troca o suposto engrandecimento das raças que ele classifica como “menos avançadas”. Aqui se encontram de forma resumida a maneira com que o autor sergipano vai defender como positivo o cruzamento de raças entre nós.

Romero deixa bem claro também que, de forma relevante, a mistura racial que efetivamente teria trazido benefícios ao país seria aquela entre brancos e negros, pois também vê, a exemplo de autores que vimos mais acima, o índio como um fator mais tradicional que prático, até porque quase nada presente nos ambientes das grandes cidades nas quais se

³⁶ ROMERO, Silvio. Brasil social IV (o negro). *Renascença*. Rio de Janeiro, Ano III, julho, nº 29, 1906.

produz cultura no país. Essa maior ênfase no elemento africano da nossa formação é assumida com impressionante tenacidade em alguns momentos:

Qual a carta etnográfica d'África ao tempo do descobrimento do Brasil? Qual a classificação de suas raças, de seus povos? Qual o estado de cultura em que se achavam? De que tribos eram os que vieram para cá e em que número? Que lhes devemos? Ninguém sabe!... Ninguém jamais quis saber, com receio do prejuízo europeu, que tem sido um dos nossos grandes males, com medo de mostrar simpatia para com os escravizados, e passar por descendentes deles, passar por mestiço... Eis a verdade. (ROMERO, 1888, p. 75)

E na sequência, num autêntico tom de discurso político, aliás bem apropriado ao momento de intensa campanha abolicionista que se vive, conclui:

(...) é mister deixar de temer preconceitos, deixar de mentir e restabelecer os negros no quinhão que lhes tiramos: o lugar que a eles compete, sem a menor sombra de favor em tudo que tem sido, em quatro séculos, praticado no Brasil. E o que mais admira é que o não tenham feito tantos negros inteligentes, tantos mestiços ilustrados, que abundam em elevadas posições no país. (ROMERO, 1888, p. 75)

Mas essa maior valorização do africano vigora, no pensamento do autor, enquanto elemento de mistura racial, não se despojando da ideia de inferioridade cultural do indivíduo da raça negra quando pensado em termos de raça pura: “(...) a ação do negro é muito apreciável na formação do mestiço. Se não se conhece um só negro, genuinamente negro, (...) conhecem-se inúmeros mestiços que figuram entre os nossos primeiros homens”. (ROMERO, 1888, p. 32)

Em outro momento, reforçando sua visão, Romero cita uma gama de nomes que, segundo diz, “se sentiram co-partícipes dos destinos desta terra” (ROMERO, 1988, p. 113):

Na história política, civil, literária, artística, sua colaboração foi de todos os tempos, por intermédio principalmente de seus parentes mestiços, com seus jornalistas, seus oradores, seus juristas, seus poetas, seus artistas, bastando só citar um Cruz e Sousa, um Luis Gama, um Natividade Santana, um Justiniano da Rocha, um Ferreira de Meneses, um Guedes Cabral, um Silva Alvarenga, um Visconde de Jequitinhonha, um José Maurício, um Caldas Barbosa, um Henrique de Mesquita, um Gonçalves Dias, um Lívio de Castro, um Eunápio Deiró, um André Rebouças e tantos outros.” (ROMERO, 1888, p. 113)

A se destacar na citação acima a inclusão de Cruz e Sousa como exemplo de ilustres mestiços de afrodescendentes. Logo ele que, no dizer de Antônio Cândido, “foi o único escritor eminente de pura raça negra na literatura brasileira, onde são numerosos os mestiços” (CÂNDIDO, 1999, p. 57). No afã de comprovar sua tese parece ter escapado a Romero este detalhe, que talvez oferecesse embaraços a sua tese.

Enfim, o fato é que, na sua visão, os afrodescendentes necessitariam de seus “parentes mestiços” para poderem concretizar a sua participação na cultura nacional. Por esse motivo é que o sentido da miscigenação no seu pensamento é o do branqueamento, como ficaria, aliás, muito evidente em vários escritos do autor, segundo os quais, fora da condição de mestiço, só restaria ao negro a tutela da raça “superior”:

Manda a verdade, porém, afirmar que essa almejada unidade, só possível pelo mestiçamento, só se realizará em futuro mais ou menos remoto; pois será mister que se dêem poucos cruzamentos dos dois povos inferiores entre si, produzindo-se assim a natural diminuição deste, e se dêem, ao contrário, em escala cada vez maior com indivíduos da raça branca. (ROMERO, 1888, p. 131)

5.1.2 A solução pela história

A visão sobre a mestiçagem sustentada por um outro importante intelectual do final do século XIX, Euclides da Cunha, parece também bastante interessante para o debate por oferecer uma visão bastante singular e, em certo sentido, visionária. Inicialmente é importante considerar que a ideia de uma mestiçagem que caminhe no sentido do branqueamento, como vimos na visão de Silvio Romero, é criticada pelo autor de *Os Sertões*:

Alguns, afirmando preliminarmente, com autoridade discutível, a função secundária do meio físico e decretando preparatoriamente a extinção quase completa do silvícola e a influência decrescente do africano depois da abolição do tráfico, preveem a vitória final do branco, mais numeroso e mais forte, como termo geral de uma série para o qual tendem o mulato, forma cada vez mais diluída do negro, e o caboclo, em que se apagam mais depressa ainda, os traços característicos do aborígine. (CUNHA, 1988, p. 385)

Além de opor-se às teses que pregam a “vitória final do branco”, Cunha também estende sua crítica aos que pensam individualmente a predominância do negro ou do índio como tipo básico da mestiçagem nacional. O erro desses, aponta, estaria na busca por um “tipo único”, quando, em seu entendimento, a questão deve ser pensada em termos de uma espécie singular de síntese. Por isso afirmará:

Não temos unidade de raça. Não a teremos talvez nunca. Predestinamo-nos à formação de uma raça histórica em futuro remoto, se o permitir dilatado tempo de vida nacional autônoma. Invertemos, sob esse aspecto, a ordem natural dos fatos. A nossa evolução biológica reclama a garantia da evolução social. Estamos condenados à civilização. Ou progredimos, ou desaparecemos. (CUNHA, 1900, p. 389)

Cunha trabalha com a ideia do mestiço nacional como um tipo inteiramente novo, em vias de elaboração e a ser concretizado no que ele chama de um “futuro remoto”, isto é, em algum momento da história. O autor demonstra em seus textos a grande influência que recebe das teses científicas, com destaque, no seu caso, para a força do aspecto mesológico na formação cultural, de forma que não deixa de filiar-se entre aqueles que creem em diferenças evolutivas entre raças e também na ideia de que a presença entre nós de raças tidas como inferiores seria um elemento comprometedor das nossas possibilidades futuras.

O que surge como algo inteiramente original no pensamento de Cunha é o caminho por ele aventado para essa questão aparentemente irresolúvel. Como estamos elaborando um tipo totalmente novo a ser “oferecido” à natureza, precisamos do “dilatado tempo de vida nacional autônoma” (CUNHA, 1900, p. 398) para levar adiante esse feito. Em outras palavras, o que nos resta como povo, para escaparmos ao suposto efeito negativo das raças inferiores que nos compõem, é realizar esse trabalho de criar uma raça nova, numa evolução que seria tanto biológica quanto social. Ao invés da elaboração das raças pela natureza servir de suporte para a construção da história, a mestiçagem brasileira, deixando seguir o curso de sua história, cuidaria de elaborar uma nova raça. Daí a inversão da “ordem natural dos fatos”.

Conquanto possamos dizer que a tese de Cunha é de alguma sorte resultado de um esforço imaginativo, não podemos negar a força dessa visão como base de sustentação filosófica da ideia de mestiçagem. Apesar de apontar para um futuro cultural animador, que oferece uma alternativa ao pessimismo com que tantos autores pensaram a questão racial no Brasil, a tese de Cunha não deixa de operar com a presença de um elemento específico, no caso a história, como condição para a harmonização das raças entre nós. Em suma, nos mestiçarmos – e com isso criarmos um novo padrão – é opção ao branqueamento como salvação do país.

5.1.3 A negação do atavismo

Uma outra visão que traz aspectos inovadores para a época e que pode enriquecer este nosso debate está expressa nas reflexões sobre a miscigenação propostas pelo médico sergipano Manuel Bonfim. Apontado por muitos estudiosos da intelectualidade daquele período como um dos primeiros nomes a focar sua reflexão na questão do Brasil enquanto

nação latino-americana, Bonfim configurou-se como um dos mais ferrenhos críticos das teses científicas que afirmavam a desvantagem da miscigenação, alegando a inclusão de raças tidas como inferiores como algo que de antemão já desqualificariam os povos mestiços em seus anseios de transformar-se em “grandes nações”. Discordava, antes de tudo, da aplicação de conceitos formulados no âmbito da biologia ao estudo das sociedades humanas.

Sua posição o levava a se opor a autores, sobretudo europeus, que, baseados nessas teses, imputavam aos mestiços americanos as causas do descompasso dos países do continente. Assim, traços de caráter como a tendência à submissão, a frouxidão da vontade e a passividade eram negados por Bonfim como resultado de degeneração das raças por ação dos cruzamentos entre elas. Por outro lado, buscava explicar o inegável atraso cultural atribuindo-o aos males da colonização ibérica, que pouco teria feito para incluir índios e negros que, de outra forma, teriam revertido grandes benefícios à sociedade, como o atestam grandes nomes nacionais que teriam se destacado em áreas como a medicina, a música e as letras: “Dêem-lhes interesses superiores, e dali nascerão sociedades estimáveis. Fortes e vigorosos como são, eles saberão ultimamente as energias e resistências que possuem, e que os tornam efetivamente superiores aos colonos que se fazem recrutar nos refugos das civilizações corrompidas.” (BOMFIM, 2005, p. 267).

Repare que no trecho citado Bomfim ainda estabelece uma sutil comparação entre as raças tidas como inferiores entre nós e as populações de origem europeias (refugos) que naquele momento já se encontram em considerável número espalhadas pelo país substituindo a mão de obra escrava. Privados de um maior investimento em seus países de origem, em nada superam aos negros, índios e mestiços do Brasil, o que atestaria, na visão do autor, a inexistência de qualquer influência racial nessa questão. Esse argumento levado adiante por Bomfim é revelador da sua tese principal, que é a de que um processo de educação nacional que abrangesse toda a população poria fim ao atraso do país e mostraria o potencial desses segmentos raciais na construção de um contexto social mais elevado.

As ideias de Bonfim seriam muito criticadas por intelectuais que abraçavam as teses de hierarquia racial, com destaque para Silvio Romero, que escreveu vários artigos nos quais procurava refutar as posições de seu conterrâneo. Apesar das polêmicas, há poucos registros de textos de Bomfim, dando curso a discussões neste sentido. No entanto, não se pode depreender do seu pensamento a ideia de igualdade plena entre as raças. Mesmo crendo na eficácia da miscigenação brasileira mediante o devido investimento na formação da

população, Bomfim parte do pressuposto de que negros e indígenas estão entre povos culturalmente inferiores aos europeus.

Há duas razões para que esta influência [dos índios e negros] não fosse muito sensível. Em primeiro lugar, os indígenas e negros, sendo povos ainda muito atrasados, não possuíam nem qualidades, nem defeitos, nem virtudes, que se impusessem aos outros e provocassem a imitação. Almas rudimentares, naturezas quase virgens, eram eles que, nesse encontro e entrecruzamento de raças, sofriam a influência dos mais cultos, e os imitavam. Estes povos primitivos se distinguem, justamente, por um conjunto de qualidades negativas – inconstância de caráter, leviandade, imprevidência, indiferença pelo passado etc., à proporção que progridam, a civilização irá enchendo estes quadros vazios. Vem daí a sua grande adaptabilidade a qualquer condição de vida [...]. Por isso, misturadas a outros povos, a influência que exercem estas raças é uma influência antes renovadora que diretriz. (BOMFIM, 2005, p. 261).

Como se vê, o autor nega os supostos condicionamentos biológicos que impediriam negros e índios de atuarem de forma relevante na formação nacional, sendo as diferenças de caráter cultural, de modo que os discursos desqualificantes proferidos a partir de ideias científicas vindas sobretudo da Europa apenas serviam para afirmar a continuidade de uma hegemonia política ou a manutenção da lógica da colonização, parasitária e voltada para o sucesso mercantilista, como diria.

Apesar de uma abordagem bastante avançada para a época (e por isso tão combatida), chegando mesmo a antecipar algumas questões hoje comuns no campo dos estudos pós-coloniais, Bomfim não avança por uma visão, natural na atualidade, de um relativismo na análise cultural das raças, até porque os conhecimentos a respeito das culturas indígena e africana eram muito limitados. Por conseguinte, também está presente em seu pensamento a noção de que a inclusão das raças que ele classifica como de “natureza quase virgem” teria de ocorrer a partir da tutela do contingente tomado como superior. Aqui é a ação política e educacional que, prevalecendo no processo de miscigenação, deveria ser o ponto de partida de um projeto nacional. Como diz no trecho destacado, das raças “atrasadas” se espera o efeito “renovador”, nunca o de “diretriz”.

Depois desse pequeno “passeio” pela mentalidade que envolveu o discurso da miscigenação naquela transição entre os séculos XIX e XX, podemos direcionar nossa reflexão para entender como essa questão foi trabalhada pelos intelectuais brasileiros com relação à figura do afrodescendente na cultura brasileira.

5.2 O lugar na tradição

Em primeiro lugar é importante situar o papel de publicações periódicas no processo de consolidação da miscigenação como um discurso destinado a representar a originalidade brasileira. Nesse particular deve-se destacar a atuação do *Almanaque Garnier*, publicação que dedicou parte importante de sua produção aos assuntos ligados às tradições nacionais distribuídas no espaço e no tempo, o que acabou por trazer para o debate público temas do folclore brasileiro e manifestações típicas de cultura de base popular.

Um traço importante na análise deste periódico como veículo produtor de assuntos de abrangência nacional é a sua tendência a compreender o mestiço básico brasileiro a partir do mameluco, isto é, do resultado do cruzamento entre brancos e indígenas, que, na visão dominante dos colaboradores mais assíduos, estava mais diretamente ligado à formação do sentimento nacional principalmente por estar mais relacionado às lutas pela ocupação e defesa do território.

Mas como nosso objetivo neste trabalho é abordar a questão da afrodescendência, vamos desviar nosso foco para outra publicação importante do período, que, ao lado do *Almanaque*, também se dedicou a tratar da mestiçagem. Trata-se da revista *Kosmos*, que nos interessa de forma mais imediata porque buscou concentrar sua produção nas manifestações de caráter urbano. O resultado quase inevitável seria a ênfase no tipo nacional resultante do cruzamento entre brancos e negros, até pelo fato de que muitos colaboradores do periódico, como parte considerável da intelectualidade da corte naquele momento, estarem entre os chamados mulatos, alguns dos quais inclusive tendo-se destacado pela intensa participação na militância abolicionista, de que a imprensa de todo o país seria grande apoiadora.

Nas pinas da *Kosmos* tem curso uma sensível transformação na visão que as elites formadoras de opinião sustentam sobre o afrodescendente. Um bom exemplo disso é a crônica ali publicada em 1906, escrita por Olavo Bilac, que já utilizamos em outra parte deste trabalho. Ali o autor propõe uma espécie de viagem pela cidade do ponto de vista das suas danças. Iniciando pelos bairros mais elegantes e transitando até chegar às áreas mais pobres, habitadas principalmente por afrodescendentes, percebe-se que a dança vai gradativamente ganhando características que são apontadas como positivas por Bilac, como a originalidade e a criatividade.

Nesse ponto, o autor faz uma menção mais explícita ao samba, que é apresentado, além dos adjetivos já citados, como portador de virtudes que seriam, em seu raciocínio, extremamente bem-vindas para a cultura nacional, principalmente por conter elementos que simbolizam a fusão de raças, que, no compasso da dança, passam a viver de forma mais harmônica, pois “nele (samba) se absorvem os ódios da cor”³⁷ (BILAC, 1906). Coroando o tom elogioso da dança e seu caráter benéfico de aglutinador de raças, Bilac o define como “uma espécie de bule, onde entram, separados, o café escuro e o leite claro, e de onde jorra, homogêneo e harmônico, o híbrido café com leite”³⁸.

Ou seja, o samba, antes associado às práticas religiosas ou a diversões questionáveis dos afrodescendentes em seus espaços de convivência, é agora um fator positivo e pode ser usado para simbolizar um país que necessita marcar um traço de originalidade. Desaparecem as referências a costumes bárbaros e propensão à delinquência, em seu lugar surgindo um discurso de conciliação a partir de uma dança que representa a nação sem ódios, alegre e harmônica.

João do Rio, outro autor que, como vimos, participaria ativamente da construção de um discurso desqualificador da cultura afrodescendente na capital federal, também passa a trazer uma nova visão da convivência entre as raças e, falando também do samba (agora ligado aos festejos do carnaval), ajudaria a sustentar uma visão semelhante à de Bilac.

Mas que pensas tu? O cordão é o carnaval, o cordão é a vida delirante, o cordão é o último elo das religiões pagãs. Cada um desses pretos ululantes tem por sob a belbutina e o reflexo discrômico das lantejoulas, tradições milenares. (...) Eu tenho vontade, quando os vejo passar zabumbando, chocoalhando, berrando, arrastando a apoteose incomensurável do rumor, de os respeitar, entoando em seu louvor a ‘prosódia’ clássica com as frases de Píndaro – salve grupos floridos, ramos floridos da vida...³⁹

Apesar da exaltação da manifestação carnavalesca que predomina no trecho e em toda a crônica, não deixa de haver referências a questões que em tese destoam do caráter de modernidade que subjaz às prerrogativas de uma civilização que tem na *Belle Époque* sua expressão. A menção ao paganismo, que aliás aparecia em vários outros escritos do autor, sempre com sentido negativo, é uma delas. Porém agora passa a representar um traço positivo, digno de elogios e exaltações. A visão de João do Rio sobre a cultura afrodescendente teria mudado? A resposta podemos antever mais à frente na própria crônica: “– Eu adoro o horror.

³⁷ BILAC, Olavo. A dança no Rio de Janeiro. *Kosmos*. Rio de Janeiro, Ano III, janeiro, nº 3, 1906.

³⁸ Idem

³⁹ Rio, João do. Elogio ao cordão. *Kosmos*. Rio de Janeiro, Ano II, março, 1905.

É a única feição verdadeira da humanidade. E por isso adoro os cordões, a vida paroxismada, todos os sentimentos atendidos, todas as cóleras a arrebentar, todas as ternuras ávidas de torturas.”⁴⁰

Essa fala do narrador da crônica é uma resposta a outro personagem, que o acompanha a um cordão carnavalesco e, representando um contraste com a visão do narrador, vê aquela manifestação de maneira negativa, como uma expressão de barbárie e loucura, semelhante àquela antes sustentada sobre as manifestações da cultura africana.

Em outras palavras, não foi o cronista que mudou de opinião e passou a expressar em seus textos um novo modo de pensar. Foi o Brasil que se transformou e precisa agora de um discurso de congraçamento entre as raças, o que demanda um processo de convencer a opinião pública das características positivas da miscigenação e do quanto a nação pode se beneficiar ao incluir as contribuições culturais das raças até então veiculadas como inferiores, conceito que aliás desaparece dos textos e crônicas publicadas naquele início de século XX.

Esse discurso de “reabilitação” do que antes fora veiculado como um fator de limitação presente em nossa formação haveria de se expressar também com relação a outras manifestações culturais. A capoeira é um bom exemplo, já que se trata de uma luta que sempre aterrorizou a população pela eficácia que representava quando usada por um negro destro e habilidoso. São muitas narrativas durante as diversas fases do Brasil colônia que expressam o medo do que é tido como uma grande e poderosa arma dos escravos, que poderia de alguma forma ameaçar a autoridade do sistema escravista. Prova disso é que não faltaram leis proibindo a prática.

Mais tarde a luta passa a estar relacionada às famosas maltas, bandos formados por praticantes de capoeira que ficaram conhecidas por protagonizarem vários episódios de desordem pública, muitas vezes atendendo a finalidades políticas. Muitos políticos do império empregavam esses praticantes e os utilizavam principalmente em períodos eleitorais. Por isso, a capoeira também ficaria relacionada a certas práticas próprias do período imperial, que passaram a ser abominadas a partir da república, sendo consideradas resquícios de uma forma de condução da vida pública que devia ser alijada da memória nacional, por representar um Brasil já “superado”.

⁴⁰ Rio, João do. Elogio ao cordão. *Kosmos*. Rio de Janeiro, Ano II, março, 1905.

Mas já no alvorecer do novo século a capoeira passa a ser vista a partir de outra perspectiva. O medo do praticante e a suposta agressividade da luta dão lugar ao reconhecimento das altas habilidades que o capoeira precisa ter, afinal trata-se de uma disputa em que um lutador poderia derrotar seu oponente sem sequer aplicar um golpe, apenas usando a astúcia adquirida pela prática, diz Lima Campos, que colabora para a *Kosmos* e escreve vários textos falando da luta. Chega a produzir uma interessante explicação para a formação da técnica utilizada pelo lutador, que a desvincula da origem africana e a coloca como uma clara demonstração da mestiçagem nacional.

Criou-a o espírito inventivo do mestiço, porque a capoeira nem é portuguesa nem é negra, é mulata, é cafusa, é mameluca, isto é – é cruzada, é mestiça, tendo-lhe o mestiço anexado, por princípios atávicos e com adaptação inteligente, a navalha do fadista da mouraria lisboeta, alguns movimentos sambados do africano e, sobretudo, a agilidade, a levipedez felina e pasmosa do índio nos saltos rápidos, leves e imprevistos para um lado e para o outro...”⁴¹

Ignorando o longo tempo em que a capoeira é praticada nas senzalas e engenhos do Brasil muito antes da chegada das levas de portugueses que no final do século XIX chegariam ao Rio de Janeiro e passariam a trabalhar nas atividades portuárias da cidade, ajudando a formar a cultura do “malandro” carioca, o autor da crônica aproveita certas características que observa na postura do praticante para enfatizar o quanto a capoeira pode representar a força e a inventividade do povo brasileiro na sua condição mestiça.⁴² Campos coroa o seu raciocínio colocando a capoeira “acima de todas as congêneres de qualquer outra nacionalidade” (CAMPOS, 1906), isto é, pondo-a no mesmo patamar de outras lutas nacionais, como o box inglês ou o jiu-jitsu japonês.⁴³

Outro ponto interessante de nossa reflexão faz referência à nova rede de significados que se procurou atribuir à figura dos ex-escravos. Se, como vimos anteriormente, as menções à existência da escravidão foram muitas vezes evitadas nos textos e crônicas publicados nos

⁴¹ CAMPOS, Lima. A capoeira. *Kosmos*. Rio de Janeiro, Ano III, março, 1906.

⁴² Em alguns autores é possível encontrar essa ligação entre um certo lisboeta típico e a figura do malandro carioca. Um bom exemplo é o historiador da música brasileira José Ramos Tinhorão que, ao falar sobre o rasga, uma dança popular no Rio antigo a que atribui a origem negro-portuguesa, faz a seguinte observação: “...descrição desse personagem antecipador dos futuros fadistas de Portugal (os malandros participantes de rodas de fado batido, à base de pernadas) permite concluir (...) que o personagem oferecia a seu público o som de um sonoro tliquitó das cordas de arame, tocadas naturalmente no estilo vivo e alegre do rasgado”. Para mais detalhes, TINHORÃO, José Ramos. O rasga: uma dança negro-portuguesa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1928.

⁴³ De fato, após um processo gradual de reconhecimento da capoeira como uma atividade nacional ao longo do século XX, é publicado em 1973 o Regulamento Técnico da Capoeira, ato que a oficializa como “Esporte Nacional Brasileiro”.

periódicos da capital nos tempos que se seguiram à abolição, os anos iniciais do século XX haveriam de retomar esse passado, buscando agora certas nuances que de alguma forma são úteis do ponto de vista de um discurso de integração nacional como este de que estamos tratando.

Nesse particular a figura de “Pai João” se destaca como uma espécie de síntese de uma série de personagens de ex-escravos que constituíam um folclore nacional e ao mesmo tempo uma espécie de memória da escravidão. A eles são atribuídas várias funções como “esquadrinhadores” de um período da história africana no país: são os contadores das histórias vividas por ancestrais africanos, os cronistas das famílias escravocratas em seus engenhos, as testemunhas das violências e suplícios a que os filhos da África foram submetidos, mas também aparecendo como narradores orais de histórias fantásticas que embalariam o imaginário e a formação dos filhos de senhores e até como o substituto dos próprios pais na educação familiar. Em suma, as diversas facetas do Pai João começam a ser evocadas como um patrimônio da memória nacional e ao mesmo tempo como substitutas de um caráter do afrodescendente que até então significava (e propagava) elementos como a preguiça, a incapacidade para o trabalho produtivo, a inferioridade da raça ou a tendência ao delinquismo.

Um bom exemplo desse foco em personagens paradigmáticos da ancestralidade africana é o conto “Mãe Maria”, publicado por Olavo Bilac, na *Kosmos* em 1904. No texto, o personagem narrador apresenta a história de sua formação e educação, enfatizando a decisiva presença da escrava que o acompanhara desde a infância. O conto é bastante produtivo para nossa reflexão porque trabalha com vários conceitos que vão sendo construídos para a memória e o lugar do afrodescendente entre nós.

O caráter da escravidão como instituto alheio aos valores humanos, noção que fora mantida pelas elites escravistas por longos séculos, é de início evocada pelo narrador: “Ninguém perguntava a um negro comprado o seu passado (...). De onde vinha a velha Maria, quando, logo depois do meu nascimento meu pai a comprou? Sei apenas que era africana...” (BILAC, 1931). O escravo é o ser sem passado, sem história, sem origem, cujo paradeiro é determinado pela decisão de seu comprador. Noções que, se levarmos em conta que o narrador resgata lembranças de seu passado, estão relacionadas a um suposto tempo em que o afrodescendente era encarado apenas como mercadoria. Situação que, no presente da narrativa, em tese já não mais existia.

Mais à frente uma outra interessante colocação, a respeito de questão frequentemente evocada nos discursos referentes à escravidão. Ao comentar a vida da escrava com a sua família, diz o narrador: “Conosco a sua vida foi quase feliz. Na cidade, o cativo era infinitamente mais brando que na roça. Aqui, se havia menos trabalho sem tréguas, não havia, ao menos, o chicote do feitor” (Idem, p. 35). Agora o passado evocado é o da violência física praticada contra os cativos, mais uma memória que devia ficar para trás, o que torna possível marcar, num novo período em que tais recursos não são mais empregados, uma nova fase para o negro no Brasil, sem a crueldade da vida cativa.

A se destacar também a ideia sempre presente naquele processo de “inclusão” do afrodescendente, segundo a qual ele não aparece como agente de seu próprio discurso. É o narrador que aponta o sentimento de uma vida “quase feliz” que seria partilhado pela velha escrava, que, dessa forma, sendo feliz, talvez nem mais pudesse ser considerada como tal. Um velho atavismo que as elites escravocratas sempre se esforçaram para manter, realçando a ideia de que o cativo entre nós jamais fora tão cruel como em outras partes, justamente por oferecer algum espaço para o humano ou o familiar.

Uma outra noção é evocada mais à frente, quando a escrava lhe apresenta as marcas dos castigos corporais:

A pele preta estava de espaço a espaço cortada de largos vergões, cicatrizes, sinais de queimadura. Eu, com meus inocentes olhos de seis anos, olhava aquilo sem compreender. ‘Como foi isso, mãe Maria?’. ‘Maldade dos homens, sinhozinho, maldade dos homens’. (Idem, p. 36).

A informação do passado da escrava e de seus castigos físicos é mais uma lembrança que de alguma forma procura marcar uma diferença em relação ao presente pretendido no qual os afrodescendentes precisam ser afastados da sua condição de escravos e vinculados a uma cidadania no novo país, fruto da composição entre as raças. Uma nova situação na qual o corpo não precise ser mais submetido a constrangimentos dessa ordem, ainda que se possa evocar, como reflete Foucault, a mudança de estratégia de dominação, vigente na modernidade (como a que se vive na Belle Époque), segundo a qual a subjugação direta e agressiva sobre o corpo é substituída pelo seu esquadrinhamento, isto é, sua divisão minuciosa que desemboca em posturas e comportamentos, em suma, “movimentos, gestos, atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo.” (FOUCAULT, 2002).

O ponto alto do conto acontece quando, ao retornar a casa paterna depois de algum tempo estudando em internato, o narrador cita um episódio em que involuntariamente, após produzir uma “arte” de criança, acaba por ferir a escrava com uma pedrada. Ao ver o sangue escorrendo, o pequeno se desespera e começa a gritar pelo pai e, para a provável surpresa do leitor, Mãe Maria ainda expressa sua preocupação com a possibilidade de os gritos da criança atraírem a ira do pai e conseqüentemente render alguns castigos ao pequeno. “Não foi nada, Sinhô, não foi nada! A negra velha escorregou no sabão, e quebrou a cabeça nas pedras. Mas Nhô Amâncio (o nome do garoto) acudiu logo. Não foi nada, Sinhô, não foi nada.” (BILAC, 1931, p. 36).

A cena termina de forma comovente e com mais uma grande demonstração da nobreza de coração da escrava, quando o narrador descreve que o menino começa a chorar abraçado a mãe Maria: “E ela, chorando também: ‘Que é isso, Nhô Amâncio! que foi que mãe Maria fez?... tinha que ver que Nhô Amâncio fosse apanhar uma sova por causa do cangalho de uma negra velha!...’”. (Idem, p. 37) O final do trecho deixa bem expressa a autoestima da escrava que, sentindo-se de pouco ou nenhum valor, não hesita em livrar o garoto, filho de seu senhor, de um sofrimento que nem de longe se compararia àquele por que passara ao longo de sua vida como escrava. Como se internalizasse em seu autojulgamento a ideia por tantos séculos sustentada durante o período colonial de que os africanos seriam seres sempre às voltas com restrições: se tinham alma, desgraçados pecadores vindo do continente amaldiçoado, raça inferior, enfim, as diversas cores com que foram pintados.

O conto, numa tônica que subsiste em vários textos que buscavam construir a imagem do afrodescendente bondoso e colaboracionista, é assim um bom exemplo de uma espécie de condição para a presença e admissão como parte originária da nação. É nessa função, de ser o coração e a alegria singela da alma nacional, que os afrodescendentes bem se encaixam. É aí que melhores frutos podem dar ao país. É com tais características que precisam estar incorporados e contribuir para a miscigenação nacional. O final do conto seria apoteótico nessa tarefa de construção do “novo” caráter do afrodescendente no Brasil.

Daí a um ano, quando de novo voltei do colégio, ainda abracei mãe Maria. Vi-a e abracei-a ainda, pelo Natal, dois anos seguidos. Depois... morto meu pai, morta minha mãe, vendidos todos os escravos da casa, — nunca tive quem me dissesse onde foi dormir o seu último sono a minha velha mãe Maria, alquebrada por quase um século de cativo e trabalho.” (Idem, p. 40)

A condição de quase indigência da escrava, mesmo depois do “quase um século de cativo e trabalho”, enfatiza a ideia de “dívida” da sociedade brasileira para com os ancestrais afrodescendentes, numa máxima com frequência encontrada em vários ensaios produzidos sobre a formação nacional durante esse período. Mesmo morta, esquecida como ser humano, mãe Maria continuaria viva e presente na memória do narrador. Não entra em jogo a situação em que poderia estar a figura de um ex-escravo, num contexto de conagração social e de suposta igualdade racial, como se pretende naquele momento. A maneira com que o afrodescendente se “despede” do seu passado de várias conotações negativas – de escravo a raça inferior, de bárbaro a potencial delinquente – é ingressando na memória nacional como o tipo injustiçado, simpático, amoroso, cuja suposta fragilidade demanda a reparação, que continua sendo a tutela da raça mais bem estabelecida.

É importante considerar que essa espécie de “limpeza” da presença histórica afrodescendente como elemento formador da nação teria ainda um outro importante sentido: o de restringir ao passado esses tipos tão característicos da africanidade. Cristalizado nas figuras do velho escravo sofrido e bondoso, que se expressa num português estropeado mas se mostra capaz de passar valores nobres, esses personagens são também veiculados a um determinado tempo, a um Brasil diferente e atrasado, que se sustenta do meio rural e pratica a escravidão sem nenhum tipo de autocensura. Um Brasil, portanto, que não volta mais e com ele os tipos africanos da nossa ancestralidade.

Um discurso que torna viável e até desejável a inclusão dos afrodescendentes como um dos contingentes formadores da nossa identidade nacional, mas que ajuda a fortalecer a noção, largamente difundida, de uma inferioridade racial que justificasse a sua condição de tutelado. Os valores nobres e a simpatia que tais produções acabam reservando a nossos ancestrais da África de alguma forma “aliviam o peso” de todo o histórico atrito racial que nos marcava até então e ao mesmo tempo garante ao afrodescendente uma espécie de “lugar honroso”, no qual a identidade africana e uma “memória cultural” da raça se configuram como uma realidade distante, que não precisa ser recuperada num presente onde, em tese, todos são iguais. Brasileiros.

CONCLUSÃO

Nesta última parte de nosso trabalho é o momento em que a análise e a reflexão literárias, por assim dizer, avançam para o que comumente chamamos de “vida real”. Isso porque os nossos esforços em compreender a fundo como foram construídos os discursos sobre a afrodescendência no Rio de Janeiro da *Belle Époque* (situação que pode se estender a todo o país) podem agora nos colocar diante das situações do cotidiano, permitindo-nos confrontar aquilo que se conheceu no plano das ideias e das narrativas com os resultados atuais da situação do afrodescendente entre nós.

Em outras palavras, o que propomos agora nessa parte conclusiva do trabalho é refletir, ainda que de forma sumária (dado o pouco espaço de uma conclusão de dissertação), sobre como as ideias que analisamos ao longo do trabalho e que apontam para a construção de um imaginário sobre o afrodescendente ainda se mantêm na vida cultural do país e suas repercussões.

Antes de partirmos para essa empreitada cabe uma pequena reflexão sobre a funcionalidade da crítica literária. Falamos propriamente da centralidade que sempre coube aos estudos literários no capítulo da construção da sociedade e nas decisões envolvendo questões culturais e humanas. No próprio contexto que nos propomos abordar essa situação fica bem patente, pois pudemos presenciar como as obras literárias ou críticas ajudariam a formar uma visão da cultura brasileira que acabaria por apontar os rumos da vida pública e as estratégias de organização social e cultural.

Não é, pois, à toa que naquela segunda metade do século XIX muitos dos homens de letras são também aqueles que formam opinião através dos veículos de comunicação, e não raro são também ocupantes de cargos públicos, no governo ou nas atividades políticas (CANDIDO, 1993). É a confiança ou o senso de direção que a sociedade brasileira de então credita aos homens de letras, capazes de sempre considerar a dimensão humana dentro das estruturas mais abrangentes da cultura, da sociedade e da construção da vida pública.

Fazemos essas reflexões num momento da história ocidental em que talvez nunca tenhamos chegado em um estado em que essa centralidade das ciências humanas seja algo tão distante. Nesse ano de 2016, quando terminamos de escrever esse trabalho, já há algumas iniciativas em países ditos “desenvolvidos” no sentido de acabar com os cursos de ciências humanas em universidades públicas, o que demonstra que cada vez mais são vistos como

dispensáveis num mundo onde o utilitarismo cada vez mais tem ampliado seu domínio. E a verdade é que obviamente não podemos garantir que ideias semelhantes não serão propostas no Brasil.

É, assim, divergindo deste quadro acima descrito que propomos realizar nesta conclusão um exercício de projetar as reflexões literárias que buscamos empreender – na análise dos contos, crônicas e notícias que trouxemos para o trabalho de pesquisa – para o presente da cultura brasileira. Dessa forma, o que vamos propor aqui é uma reflexão sobre a atualidade da afrodescendência entre nós, tentando compreender até que pontos os ecos do pensamento da *Belle Époque* carioca ainda ressoam.

Pequeno esboço da situação atual do afrodescendente

Parece-nos indiscutível hoje a afirmação de que nos últimos anos houve significativa (ainda que insuficiente) melhora da situação dos afrodescendentes no Brasil. Historicamente ligada às classes mais empobrecidas no país, a população de origem africana se beneficiou da melhora dos índices econômicos que atingiram a esmagadora maioria da população brasileira. Segundo dados publicados em vários veículos da imprensa nacional, a média de ganhos dos mais pobres subiu algo em torno de 130% nos últimos 10 anos (FOLHA DE S. PAULO, 2016), numa situação que repercute diretamente no acesso à escolaridade. A presença de afrodescendentes nas universidades apresentou um interessante crescimento, segundo projeções que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística tem realizado nos últimos anos, ainda que tais números estejam aquém do desejado, levando-se em conta a proporção de afrodescendentes na população brasileira.

Alguns outros fatores também têm se revelado animadores no sentido da pretendida igualdade entre raças no Brasil. A decisão de constitucionalidade das cotas raciais nas universidades públicas determinada pelo Supremo Tribunal Federal foi sem dúvida um importante passo, pois abriu caminho para um acesso pelo menos de uma parcela de afrodescendentes ao melhor do ensino superior do Brasil, o que já tem rendido frutos no caminho de uma sociedade mais justa. A grande repercussão dos casos de crimes de racismo, espalhando indignação pela maior parte da opinião pública, pode ser visto como um fator positivo, que pelo menos explicita uma certa disposição por parte da sociedade brasileira de romper os laços com o passado escravista que permeou grande parte da vida nacional. E como

não citar o fato de que pela primeira vez na história os brasileiros se declararam majoritariamente não brancos (IBGE, 2010)!

Enfim, o empoderamento possibilitado pela melhoria das condições e instituições e pelo maior acesso à voz, principalmente com o advento das redes sociais, tem permitido uma conscientização e uma valorização da africanidade em toda a sociedade brasileira – e não apenas em movimentos engajados –, o que é algo, parece-nos, sem precedentes na história brasileira.

Ecoss da *Belle Époque* no Brasil de hoje

Mesmo ao lado desses breves (e positivos) dados que citamos acima, não deixamos de ver veiculados, tanto pela imprensa em geral como pelas redes sociais, certos dados e estatísticas que ainda envolvem afrodescendentes no Brasil. E talvez o mais impressionante deles seja aquele se referindo a ações policiais sobre os jovens negros. Segundo os números divulgados, passa de 70% a porcentagem de jovens não brancos assassinados no país em comparação com os crimes desse tipo contra brancos (EBC, 2015). Números que têm levado algumas pessoas a falar em “genocídio” de populações negras entre nós.

No capítulo em que abordamos as “classes perigosas” fizemos menção ao aumento de ações policiais nas comunidades do Rio de Janeiro da *Belle Époque*, motivadas por uma opinião pública bastante “informada” a respeito de ações de caráter duvidoso ocorridas em áreas onde a cultura afrodescendente predominava, principalmente em torno das práticas religiosas e de entretenimento. Como procuramos mostrar, recorrendo a técnicas de redação que transitavam entre a notícia e o texto ficcional, os jornalistas da capital buscariam operar num campo de compreensão capaz de evocar relações narrativas que em alguns pontos se assemelhavam a um período anterior ao próprio advento da notícia, num mundo em que, mais afastados da modernidade, as narrativas eram vistas como meio “seguro” de transmissão de conhecimento e orientação. Ou, em termos citados por Benjamin, onde o ouvinte podia ser levado a “esquecer-se de si mesmo” (BENJAMIN, 1994), de forma a renunciar a sua possibilidade de apreensão lógica ou racional. E não estaríamos aí no atual momento diante de uma espécie de retorno a essa situação, que buscamos exemplificar a partir das reflexões de Walter Benjamin, na qual a formação de opinião torna a operar com elementos distanciados dos desenvolvimentos racionais e exatos que se poderia esperar de uma sociedade cientificamente orientada como essa em que teoricamente vivemos?

Transitoriedade e espaço

No capítulo 2 tratamos do choque cultural proveniente da convivência mais intensa entre uma sociedade organizada a partir de certos pressupostos da modernidade e indivíduos ainda com fortes vínculos com outras referências culturais, como era o caso dos afrodescendentes que habitavam os morros e bairros operários da capital federal. Ali buscamos mostrar, através da análise de textos e crônicas, o esforço no sentido da construção de um discurso que sublinhasse as diferenças, o que tendia a sugerir uma condição de estranhamento ou de não pertencimento, que de alguma forma inviabilizaria qualquer forma de relação que não fosse a de assimilação cultural. Mesmo que sejam totalmente outras as condições de cidadania e inclusão, parece não haver dúvida de que essas referências restritivas ou classificatórias permaneceram quanto à questão racial.

Assim, cremos não ser absurdo afirmar a existência de um certo sentido de não pertencimento imputado ao afrodescendente, que é trazido à tona quando este aparece em “lugares” sociais diferentes do que nos acostumamos a conceber como “normais”. Quando vemos uma crônica de João do Rio retratar negativamente a forma de os afrodescendentes celebrarem o carnaval, percebemos que ele se esmera em frisar o caráter estranho (e inferior) daquela forma de comemorar em relação aos festejos carnavalescos praticados pelos mais abastados, inspirados nas festas europeias (COSTA, 2000). Era como se os afrodescendentes, ao brincar o “seu” carnaval, estivessem entrando numa esfera que se pretendia unicamente restrita aos incluídos da modernidade. Era como se conspurcassem uma atividade que era vista como um meio de afirmação de uma cultura tida como superior.

Em suma, estavam adentrando um lugar no qual não poderiam estar e, para iniciar uma reflexão a respeito do lugar em que as elites pretendiam manter os afrodescendentes, abordamos uma crônica de Mário Pederneiras (CASTELLO, 1999), na qual o narrador, estando em pleno centro elegante da capital, comenta com um amigo a sensação que experimentou ao presenciar uma baiana vendedora de quitutes. Ele falava da “doce” satisfação de ser levado a lembrar, através da figura da baiana e do atrativo cheiro dos seus quitutes, de um agradável passado da cidade que lhe figuraria como distante, agora que mais se aproximava de uma metrópole do que da cidade provinciana dos “velhos tempos”. Naquele momento do desenvolvimento de nosso texto, buscamos uma relação como o prefácio de Casa-grande e Senzala (FREYRE, 1988), quando o autor menciona a chamada “civilização do

açúcar”, na qual estabelece uma relação entre a sedução pelo paladar dos pratos típicos do nordeste dos engenhos de cana e as contribuições dessa região para o país na forma de “estadistas e diplomatas”.

Ao viabilizar economicamente o Brasil do açúcar na condição de escravo o afrodescendente ganhava um lugar positivo na cultura nacional, na medida em que, vinculado ao prazer sensual do sabor e da sedução, passou a ser considerado uma parte de um projeto vitorioso, pois teria propiciado aos brancos as condições de prestar ao país os serviços mais elevados, como o de governar ou de representar a nação frente a outros povos. Em outras palavras, tanto a crônica quanto o prefácio ajudariam a sublinhar uma situação na qual os lugares do afrodescendente já estariam estabelecidos, na tarefa de oferecer ao Brasil o prazer, a sensualidade, a doçura, viabilizando aos brancos as “árduas” tarefas do poder e da hegemonia cultural.

Qualquer “desvio de curso” em que afrodescendentes aparecem em situação de protagonismo parece, assim, despertar um sentido de deslocamento, que as manifestações racistas, na sua forma desvairada, tentam reconverter à “normalidade”. Cremos que seja possível evocar essa situação no momento em que nos deparamos com casos de afrodescendentes em tese “bem-sucedidos” em suas carreiras ou vida pessoal que têm sido alvo de comentários preconceituosos que de modo geral sugerem a ideia de um “retorno” às origens, na suposição de que afrodescendentes devem sempre estar relacionados à condição de povo escravizado como foram seus antepassados.

Negros e miscigenação

No último capítulo da dissertação abordamos os discursos sobre a miscigenação que começaram a tomar corpo quando um ímpeto de integração nacional passou a dominar o olhar de alguns intelectuais. No acompanhamento dessas discussões pudemos perceber como a ideia de assumir o país como uma cultura mestiça apareceu como uma espécie de solução para o afrodescendente no Brasil. Se naquilo que podemos entender como “negritude”, entendendo esse termo como uma cultura que se caracteriza com laços mais intensos com a África, os afrodescendentes lembravam o cativo e todos os significados que as elites pensantes a ele atribuíram, na condição dos chamados “mulatos” puderam se destacar e gozar de considerável prestígio social. Essa diferenciação entre o negro e o mulato na cultura nacional poderia ser entendida também a partir de algumas reflexões de Senghór, quando opera com a ideia de uma diferença estrutural na qual a “alma negra” se baseia na emoção enquanto o branco tende

a se pautar pela racionalidade (LARKIN, 2014). Ao se tornar um intelectual investido das visões propiciadas pela ciência (a razão) – fato que acomete quase tão somente o mulato no Brasil – o afrodescendente de alguma forma renuncia a sua alma negra, distanciando-se da aura emocional que caracteriza essa visão oriunda da dimensão cultural africana.

Como também procuramos demonstrar, não há como negar uma estreita relação entre o afrodescendente “mestiço” e as teorias que pregavam o branqueamento da população como uma saída para a “desastrosa” presença negra em nossa formação. Era como se, revelando semelhanças com a nossa herança europeia, tanto racial quanto culturalmente, o afrodescendente se qualificasse para ser aceito como uma potência benéfica para a nação. Em outras palavras, a miscigenação seria o caminho encontrado na mentalidade nacional para a inclusão da africanidade entre nós.

É interessante refletir sobre como essa noção ainda se faz presente no cotidiano brasileiro. Quando um afrodescendente “silencia” sobre a sua raça ou referência cultural, se mantendo “imerso” no universo da população, é considerado um membro da “família brasileira”, mas quando de algum modo opta por reforçar a própria identidade utilizando como base a sua condição étnica, passa a ser alvo de certa rejeição, como se pode constatar ao se perceber o considerável número de brasileiros – alguns dos quais afrodescendentes – que se mostram contrários, por exemplo, às políticas afirmativas, com destaque para as cotas em universidade ou no serviço público.

No referido capítulo procuramos também apontar como uma imagem do afrodescendente pôde ser “convertida” da raça inferior, propensa à atividade delinvente, para a figura da vítima da crueldade do sistema escravista. Como também buscou-se um esforço de reabilitar aos olhos da nação certos protótipos desempenhados por afrodescendentes ao longo da história do Brasil, como a ama-de-leite cuidadora e, em parte, educadora dos meninos brancos e o preto velho contador de histórias. Tipos “simpáticos”, que podem servir para comunicar à nação a “grandeza” de uma raça que, mesmo explorada e maltratada por nossos ancestrais, revelam-se pouco propensas a qualquer tipo de retaliação ou evocação dessa fase sombria do passado.

Assim, quando o afrodescendente nos aparece sob a forma do sambista alegre ou do gari que ignora a profissão pouco prestigiada e expõe o contagiante sorriso tendemos a considerá-lo como uma figura que expressa a mais autêntica alma popular. Mas quando esse mesmo cidadão opta por expor suas referências culturais africanas e pleitear a igualdade perante outros setores da vida nacional, passa a ser uma espécie de “persona non grata”,

frequentemente alvo de uma nova forma de preconceitos, afinal vivemos num país mestiço, onde as raças não são relevantes, já que estaríamos, para usar a formulação de Euclides da Cunha, “criando uma raça para oferecer à natureza” (CUNHA, 1988).

É óbvio que não se pode negar a existência em alta escala da miscigenação no Brasil, nem ignorar os efeitos positivos que esse fato poderia ter, inclusive do ponto de vista da mudança de um paradigma racial, num mundo tão marcado por conflitos e turbulências que tiveram nessa dimensão humana algumas de suas justificativas. No entanto não se pode deixar de apontar os lados negativos da miscigenação, quando ele desencoraja um processo de autoidentificação dos indivíduos, necessário num mundo onde a subjetividade é uma dimensão cada vez mais valorizada culturalmente, e principalmente quando é empregada como um fator que inviabiliza as lutas pela igualdade.

Certamente que ao longo do trabalho tocamos em outras questões que poderiam ser trazidas para a atualidade do Brasil, deixando bem claro o nexos entre discursos formadores num momento relevante da afirmação intelectual do país e um presente ainda com muitas arestas a serem aparadas. O espaço limitado de uma conclusão de dissertação naturalmente é pequeno para algo que pode suscitar muitas análises e estudos, que, por sua vez, continuam necessários e deverão ser assunto para o pensamento brasileiro dos próximos anos.

Uma conclusão que nos parece óbvia, no entanto, é que a construção do imaginário que acreditamos ter exposto ao analisarmos as crônicas, contos e artigos que pesquisamos ainda influencia fortemente as relações raciais no Brasil. Muitas dessas abordagens que realizamos aqui continuam sendo reproduzidas, seja nos meios de comunicação, seja em atitudes cotidianas. Os afrodescendentes prosseguem ainda bastante relacionados à criminalidade, como têm demonstrado os números envolvendo ações policiais e condenações da justiça. São ainda evocados em situações em que a alegria (ou liberdade do corpo) do país precisa ser enfatizada, como nas manifestações culturais, carnavalescas e esportivas. Ainda há uma tentativa de colocar à margem a reivindicação da africanidade, com a valorização do discurso da hegemonia miscigenatória.

Ainda, porém, encaramos com normalidade a pouca presença entre certas profissões ou nos meios de maior representação popular ou política. Nos debatemos em polêmicas quando ações mais concretas são tomadas no sentido de reduzir os números da desigualdade, como acontece nas iniciativas envolvendo políticas afirmativas. Enfim, ainda consideramos o afrodescendente brasileiro como “fora do lugar”, quando algumas dessas estruturas

construídas pela mentalidade dos séculos anteriores são tocadas ou quando certos acontecimentos “ameaçam” tornar o Brasil mais africano do que quisemos até esse momento.

Enfim, parece-nos que a conclusão inevitável é que ainda convivemos com os fantasmas das ideias sobre o afrodescendente que foram gerados durante o período que abordamos. Ideias que, obviamente, não foram geradas nesse momento, tendo em vista que a própria escravidão baseada na raça, que trouxe para o universo da cultura brasileira a referência da África, por si só estabelece um sentido negativo e desqualificador. No entanto, o século XIX não só foi aquele que recebeu a incumbência histórica de se defrontar com a questão como também é o da maturidade nacional, trazendo em si a necessidade de formular um país longe da referência maior do colonizador. E esse ponto de partida, como vimos, construiu um conjunto de noções que é preciso conhecer para que sobre ele se possa atuar. Nosso trabalho, assim, pretendeu ser um tijolo nessa grande obra que é a conscientização da igualdade racial.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

ANDRADE, Oswald. *Poesias reunidas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

ARMSTRONG, Nancy. A moral burguesa e o paradoxo do individualismo. In: MORETTI, Franco (Org.). *A cultura do romance*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

AUGÉ, Marc. *Não lugares*. Introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus editora, 2010.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. Crônica. In: COUTINHO, Afrânio (Org.). *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997. v. 3.

AZEVEDO, André. A reforma Pereira Passos: uma tentativa de integração urbana. *Revista Rio de Janeiro*, n. 10, mai-ago, 2003.

BACKHEUSER, Everardo. Onde moram os pobres. *Renascença*, n. 13, mar. 1905.

BARBOSA, Marialva. *Os donos do Rio*. Imprensa, poder e público. Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 2000.

BARBOSA, Orestes. *Bambambã*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1993.

BARRETO, Fausto; DE LAET, Carlos. *Antologia Nacional: coleção de excertos dos principais escritores da língua portuguesa*. São Paulo: Livraria Francisco Alves, 1928.

BAUDELAIRE, Charles. O pintor e a vida moderna. In: _____. *Sobre a modernidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BAUMAN, Z. *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BHABHA, H. K. *O local das culturas*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BILAC, Olavo; NETTO, Coelho. *Contos pátrios*. 1894/1918. 27. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1931.

BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BOUÇAS, Edmundo; GÓES, Fred. *Melhores crônicas João do Rio*. São Paulo: Global, 2009.
- CANCLINI, Néstor García. O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 23, 1994.
- CANDIDO, Antonio. O escritor e o público. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1980.
- _____ et al. A vida ao rés-do-chão. In: _____. A crônica: o gênero, sua fixação e suas transformações no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1992.
- _____. *Formação da literatura brasileira*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Itatiaia, 1993. v. 2.
- CARRARA, Sergio. Crime e loucura: a aparência do manicômio judiciário na passagem do século. Rio de Janeiro: Editora da UERJ; Edusp, 1998.
- CASTELLO, José Aderaldo. *A literatura brasileira. Origens e Unidade (1500-1960)*. São Paulo: Edusp, 1999. v.2.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CHALOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- CIAVATTA, Maria. *O mundo do trabalho em imagens: a fotografia como fonte histórica (Rio de Janeiro, 1900-1930)*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- COSTA, Haroldo. *100 anos de carnaval no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Irmãos Vitale, 2000.
- COSTALLAT, Benjamim. *Mistérios do Rio*. Rio de Janeiro: Benjamim Costallat & Miccolis, 1924.
- COUTINHO, Afranio (Org.). *Caminhos do pensamento crítico*. Rio de Janeiro: Pallas; Brasília: INL, 1980.
- COUTINHO, Eduardo. *Os cronistas de momo: imprensa e carnaval na Primeira República*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2006.
- CUNHA, Euclides da. *Um paraíso perdido*. Brasília: Edições Senado Federal, 1985.
- _____. *Os Sertões*. São Paulo: Círculo do Livro, 1988.
- DIDIER, Carlos. *Orestes Barbosa: repórter, cronista e poeta*. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

DIMAS, Antonio. *Bilac, o jornalista: crônicas*. São Paulo: Edusp/Unicamp/Imprensa Oficial, 2006a, v. I.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUARTE, Eduardo de Assis. *Literatura, política, identidades: ensaios*. Belo Horizonte: FALE-UFMG, 2005.

DUTRA, Eliana de Freitas. *Rebeldes literários da República: história e identidade nacional no Almanaque Brasileiro Garnier (1903-1914)*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

EBC AGÊNCIA BRASIL. Assassinatos de jovens negros expõem racismo e violência, diz especialista. 30/09/2015. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2015-09/assassinatos-de-jovens-negros-expoem-racismo-e-violencia-diz>>. Acesso em: 25 fev. 2016.

EDMUNDO, L. *O Rio de Janeiro do meu tempo*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1938.

FANON, Frantz. *Pele negra máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARIAS, Juliana Barreto. João do Rio e os africanos. Raça e ciência nas crônicas da belle époque carioca. *Revista de História - Universidade de São Paulo*, São Paulo, n. 162, 2010.

FIGUEIREDO, Carmem Lúcia Negreiros de. *Lima Barreto e o fim do sonho republicano*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

FOLHA DE SÃO PAULO. PT, 13 anos. Disponível em <<http://temas.folha.uol.com.br/pt-13/especial-pt-13/pt-13-anos-na-presidencia.shtml>>. Acesso em: 21 fev. 2016.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2002.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin e Cia. das Letras, 2011.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. 34. ed. Editora Record, Rio de Janeiro, 1988.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: editora Perspectiva, 1999.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: JFMH, 2005. p. 41.

GOMES, Angela de Castro (Org.). *Histórias de imigrantes e de imigração no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

GOMES, Heloisa Toller. Cultura afrodescendente, ontem e hoje: novas possibilidades interpretativas à luz dos estudos pós-coloniais. In: SIMPÓSIO DE LITERATURA NEGRA IBERO-AMERICANA, 1., 2015, Curitiba. *Atas...* Curitiba: UFPR, 2015.

GOMES, Renato Cordeiro. *João do Rio: vielas do vício, ruas da graça*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1996.

GOMES, Renato Cordeiro. *João do Rio por Renato Cordeiro Gomes*. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

GRAMSCI, Antonio. *Literatura e vida nacional*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GUIMARÃES, Leandro B. *Um olhar nacional sobre a Amazônia: aprendendo a floresta em textos de Euclides da Cunha*. 266 p. Tese (Doutorado em educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

HABERMAS, Jurgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Ana Maria Bernardo, José Rui Meirelles Pereira, Manuel José Simões Loureiro, Maria Antonia Espadinha Soares, Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Sara Cabral Seruya. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora. Reflexões sobre a terra no exterior. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo 2010. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br/>>

KESSELRING, Thomas. O conceito de *Natureza* na História do pensamento ocidental. *Episteme*, Porto Alegre, n.11, p.153-172, 2000.

KOK, Glória. *Rio de Janeiro na época da Av. Central*. São Paulo: Bei Comunicação, 2005.

LESSA, Renato. *A invenção republicana: Campos Sales, as bases e a decadência da Primeira República brasileira*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

JOBIM, José Luís (Org.). *Literatura e identidades*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.

JUNIOR, Benjamin Abdala. O pós-colonial e o pós-moderno. In: *Literatura, história e política*. Literaturas de língua portuguesa no século XX. São Paulo: Ática, 1989.

LANDOWSKI, Eric. *Presenças do outro*. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 6. (Coleção Estudos; 183)

LIMA, Luiz Costa. *O controle do imaginário: razão e emoção nos tempos modernos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

LIMA BARRETO, Afonso Henriques de. *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*. São Paulo: Ediouro, 1943.

_____. O moleque. In: _____. *Histórias e sonhos*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1961.

- LOBO, Eulalia Maria Lahmeyer. *Imigração portuguesa no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2001.
- LOMBROSO, Cesare. *O homem criminoso*. Rio de Janeiro: Faculdade de Direito Estácio de Sá, 1983.
- LUKÁCS, G. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico*. Trad., Posfácio e notas de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Ed. 34; Duas Cidades, 2000.
- LYNCH, John. *The spanish americans revolutions 1808-1826* (Revolutions in the modern world). Norton & Company: London, 1973.
- MAFFESOLI, Michel. *Sobre o nomadismo*. Vagabundagens pós-modernas. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 42.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Trad. Ronald Polito e Sérgio Alcides. 4. ed., Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2006.
- MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tânia Regina. *Imprensa tardia: implantação (1908 a 1889)*. In: *Imprensa e cidade*. Coleção Paradidáticos. São Paulo: Unesp, 2006.
- MORETTI, Franco (Org.). *A cultura do romance*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Funarte, 1983.
- MUNANGA, Kabenguele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. São Paulo: Autêntica. 2002.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.) *Afrocentricidade*. Uma abordagem epistemológica inovadora. Coleção Sankofa 4. São Paulo: Selo Negro Edições, 2014.
- NUNES, Benedito. *A visão romântica*. In: GUINSBURG, J. (Org.). *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- O'DONNELL, Julia. *De olho na rua: a cidade de João do Rio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- PEREIRA, Leonardo. *O carnaval das letras: literatura e folia no Rio de Janeiro do século XIX*. São Paulo: Unicamp, 2004.
- PROENÇA FILHO, Domício. *A trajetória do negro na literatura brasileira*. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, 2004.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível. Estética e política*. Trad. de Monica Costa Neto. São Paulo: EXO Experimental org.; Ed. 34, 2009.
- RIO, João do. *O que se vê nas ruas*. In: _____. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006

RIBEIRO, Carlos Antônio Costa. *Cor e criminalidade*. Estudo e análise da justiça no Rio de Janeiro (1900 – 1930). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

ROCHA, João Cezar de Castro. O Brasil era a terra do exílio: Euclides da Cunha e o paraíso perdido. In: GOMES, Gínia Maria (Org.). *Euclides da Cunha: literatura e história*. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

RODRIGUES, João Carlos. *João do Rio: uma biografia*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

ROMERO, Silvio. *História da Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio editora, 1949. v. 1.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Mal-estar na modernidade: ensaios*. São Paulo: companhia das Letras, 1993.

SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SALGUEIRO, Maria A. A. Diálogos com a Cultura Afro-brasileira. In: CONFERÊNCIA INTERNACIONAL DIÁLOGOS COM A LUSOFONIA: um encontro na Polônia. Colóquio comemorativo dos 30 anos da Secção Luso-brasileira do Instituto de Estudos Ibéricos e Ibero-americanos da Universidade de Varsóvia. *Anais...* [S.l.]: Universidade de Varsóvia, [20--].

SANTIAGO, S. O entre-lugar no discurso latino-americano. In: _____. *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

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

_____. *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SCHWARCZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

SCOTT, John (Org.). *Sociologia: conceitos-chave*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

SERAFIM, Vanda Fortuna. Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras: a “formalidade das práticas” católicas no estudo comparado das religiões (Bahia - século XIX). *Diálogos Maringá*, v. 17, n.3, p. 1033-1067, set./dez. 2013.

SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

- SODRÉ, Néilson Werneck. *História da imprensa no Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- SOIHET, Rachel. *Condição feminina e formas de violência*. Mulheres pobres e ordem urbana 1890 -1920. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- SÜSSEKIND, Flora. *Cinematógrafo de letras: literatura, técnica e modernização no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- TINHORÃO, José Ramos. *O rasga: uma dança negro-portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1928.
- _____. *Música popular de índios, negros e mestiços*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- VELLOSO, Mônica. As tias baianas tomam conta do pedaço. Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, 1990.
- _____. *A cultura das ruas no Rio de Janeiro (1900-1930): mediações, linguagens e espaço*. Rio de Janeiro: FCRB, 2004.
- WATT, Ian. *A ascensão do romance: estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.