

A AQUARELA DO BRASIL. A CRIAÇÃO DE UMA SIMBOLOGIA NACIONAL MESTIÇA (ANOS 1930-1940)

REIS, LETÍCIA VIDOR DE SOUZA

97ST0214

XXI Encontro Anual da ANPOCS

1. Entre a condenação e a exaltação da cultura negra Entre finais do século XIX e princípios deste século, inicia-se uma lenta operação - a qual irá consumir-se por volta das décadas de 30 e 40 - que consiste em metamorfosear determinados símbolos étnicos negros em nacionais. O objetivo desta comunicação é contribuir para a reflexão da maneira pela qual o tema da mestiçagem conforma a elaboração de alguns destes símbolos- mais especificamente o samba e a capoeira - quando se transmutam em ícones de brasilidade e qual o significado político e cultural disso. Tal processo de transformação é complexo porque envolve diferentes níveis de nacionalização. Hoje em dia, certas manifestações culturais de origem negra, como o samba, são mais representativas da brasilidade do que outras, como a capoeira. Por isso, a análise comparativa do samba e da capoeira talvez nos ajude a compreender melhor a referida conversão. Observemos mais de perto esse metamorfoseamento da capoeira e do samba em emblemas de nacionalidade. No alvorecer do século XX, estabelece-se um duplo movimento em relação à cultura negra. Deparamo-nos com uma condenação de práticas consideradas "bárbaras" e, simultaneamente, com um enaltecimento das mesmas, exaltadas como produtos da "herança cultural nacional".

Por um lado, a cultura negra é apreendida pelo critério da falta: as danças e os ritmos negros não têm "estética nem arte", (Freitas, 1921/1985:153), não possuem "tom nem som" e tampouco gozam de "espírito e gosto" (apud Rodrigues, 1933/1977:157). Os instrumentos musicais dos negros são "rudes", "bárbaros" e fazem uma "algazarra infernal". Contudo, de outro lado, esboça-se uma visão que, ao contrário do caráter privativo, tende a conceber a cultura negra como dotada de conteúdo, sendo que alguns itens culturais negros serão, pouco a pouco, representados como nacionais.

Assim a capoeira, ao mesmo tempo em que sofre uma intensificação da perseguição policial, a qual culminará com a sua inclusão como um crime previsto pelo Código Penal de 1890(1), começará também a ser descrita por alguns literatos cariocas, não apenas pelo que "tem de mau e bárbaro" mas também como uma "excelente gymnastica", surgindo aqui uma nova representação social para essa prática, vista agora como "herança da mestiçagem no conflito das raças" e, portanto, "nacional" (Moraes Filho, 1893/1979:257).

Também em relação ao samba, observamos esse movimento simultâneo de repressão e exaltação entre finais do século XIX e princípios do século XX. Embora não fosse criminalizado como a capoeira, o samba esteve sempre sob constante vigilância e controle das autoridades. Entretanto, se havia esse samba que para acontecer necessitava de autorização policial, no começo do século atual ficaria célebre nos salões do Rio de Janeiro o maxixe, uma dança que misturava elementos musicais africanos e europeus, configurando-se, portanto, como um ritmo mestiço. Surgido nas gafieiras dos bairros negros da cidade (Saúde, Gamboa, Cidade Nova), o maxixe parece ter alcançado algum sucesso para além destes redutos.

Esse duplo movimento de detração e enaltecimento da cultura negra, que detectamos no país entre finais do século passado e princípios deste, insere-se no amplo debate que se trava naquele momento sobre o imponderável da mestiçagem racial. Frente ao dilema de ter que apresentar algum devir para um país que, de acordo com as previsões de eminentes cientistas da época, parecia fadado à "barbárie", parte da intelectualidade da época apresenta o argumento da miscigenação como uma saída local e negociada para o "problema racial brasileiro" (Schwarcz, 1993).

Dessa forma, embora prevalecesse a condenação dos cruzamentos raciais, já se delineava e, mais ainda, até mesmo se louvava a idéia de que a originalidade da cultura brasileira residia precisamente no fato de ser mestiça. Porém, como sabemos, a representação da positividade do mestiço só se tornará hegemônica com o predomínio da interpretação culturalista, a partir das décadas de 30 e 40 deste século, quando então conformará a própria noção de identidade nacional brasileira.

Nesse momento, certas manifestações culturais negras, até então desconsideradas ou mesmo severamente reprimidas pelas autoridades até princípios da década de 30, ganharão legitimidade, chegando mesmo a serem representadas como símbolos de nacionalidade. A capoeira, ilegal há cerca de meio século, torna-se então uma modalidade esportiva (1937), as escolas de samba cariocas passam a contar com subvenções oficiais para seus desfiles (1935) e os candomblés podem agora bater seus atabaques sem interferência policial (1938). O samba, a capoeira, o candomblé, o "malandro carioca", a "mulata sensual" e "o mulato faceiro" serão então, em diferentes graus de intensidade, sinalizados interna e externamente como ícones brasileiros.

A metamorfose de símbolos étnicos em símbolos de brasilidade já foi indicada por alguns autores (Ortiz, 1985; Fry, 1982; Oliven, 1983). Fry (1982), num breve artigo, analisa a maneira pela qual o samba e o candomblé, dois ítems originalmente elaborados pelos negros sob dominação, foram posteriormente apropriados pelos produtores de símbolos nacionais e da cultura de massas. O autor interpreta essa conversão de símbolos étnicos em símbolos nacionais como uma estratégia política para acobertar e mascarar a dominação racial, dificultando inclusive a sua própria denúncia (pp.52-53).

Embora concordando em linhas gerais com essa proposição de Fry, penso ser necessário que a relativizemos um pouco. Tal abordagem, ao enfatizar demais o aspecto da cooptação, ignora ou minimiza a importância da resistência. Penso que o metamorfoseamento de símbolos étnicos em nacionais é um processo complexo e gradual, que supõe, inclusive graus diversos de nacionalização, o que parece indicar maior ou menor sucesso de negros e brancos. Como procurei mostrar em minha pesquisa anterior (Reis, 1993), a capoeira que se esportiza e se nacionaliza, embora seja uma luta mestiça(2), não é aquela das elites cariocas que tinham para ela um projeto nacional, mas a capoeira popular baiana, alicerçada num projeto étnico.

Indubitavelmente, a discussão política para a interpretação da metamorfose de símbolos de negritude em símbolos de brasilidade é fundamental. Porém penso que é preciso também fazermos uma outra discussão de cunho mais cultural.

Talvez, como o próprio autor coloca e depois refuta, a apropriação nacional de símbolos étnicos no país sirva também como suporte para a elaboração de sinais diacríticos que sinalizem a identidade brasileira em relação ao resto do mundo. Nesse sentido, no tocante à esta pesquisa, cabe investigar se o samba e a capoeira são de fato símbolos nacionais para nós de dentro do país, e se são, concomitantemente, vendidos como tal para fora, conformando assim uma identidade que nos vem também do exterior.

Porém, se admitimos que o samba e a capoeira são símbolos nacionais reconhecidos interna e externamente como tais, resta saber como foi possível a construção e a difusão destes ícones. Com efeito, é surpreendente o alcance e a velocidade com que se difundem nessa época representações que elogiam a mestiçagem e a harmonia racial vigentes no país. Interessa-me saber como e por quê vingam tais representações e qual o papel do Estado e de alguns intelectuais na produção bem como na difusão das mesmas.

Para compreendermos a plausibilidade desta nova inserção de ítems da cultura negra (ainda que desafricanizados) no conjunto mais amplo de emblemas nacionais, é preciso levarmos em conta o pensamento intelectual da época. Vejamos pois, brevemente, as bases intelectuais sobre as quais se assenta a criação da nova simbologia nacional mestiça.

2. O samba da minha terra deixa a gente mole/ quando se canta todo mundo bole: mestiçagem e nacionalidade

Como lembra Lilia Schwarcz (1994), em seu texto *Complexo de Zé Carioca: notas sobre uma identidade mestiça e malandra*, desde o século passado os intelectuais brasileiros manifestavam um sentimento de negatividade em relação à produção nacional e um anseio por uma especificidade que nos singularizasse em relação às outras nações.

Esse mal-estar da cópia, como o chamou Roberto Schwartz, caminha paralelo com outro desconforto que se traduz na questão espinhosa e obsessiva da definição de nossa identidade nacional. Em momentos diferentes de nossa história mas de forma recorrente, diversas gerações intelectuais brasileiras se viram às voltas com a mesma pergunta: o que faz do Brasil, Brasil?.

Em seu texto já citado, Lilia propõe um desafio que é o de pensarmos no tema da identidade cultural brasileira, buscando-se as respostas comuns que aparecem na produção intelectual nacional, para daí extrairmos uma

certa estrutura que é constantemente atualizada ao nível dos eventos. Essa estrutura da conjuntura, para usarmos novamente um conceito de Marshall Sahlins, teria como uma de suas invariâncias a vinculação entre nossa identidade e uma certa mestiçagem, a qual de singularidade negativa em finais do século passado e princípios deste, torna-se fator de ventura nacional nos anos 30 e 40, ressignificando-se no tipo malandro e no jeitinho brasileiro a partir de então.

No entanto parece que, tanto a condenação da mestiçagem, predominante em finais do século passado, quanto a apologia do brasileiro que carrega consigo na alma, quando não no corpo a sombra, ou pelo menos a pinta do indígena ou do negro (Freyre, 1950:489) implicam, ambas, numa certa comunidade de sentido em torno da idéia da presença de um intenso cruzamento interracial no país. Posta nesses termos, a definição de nossa identidade nacional se faria não pela falta, pela ausência de elementos originais mas, ao contrário, como resultado de uma certa opção cultural, como propõe o historiador Richard Morse (1991). Esse autor, trabalhando na longa duração, passa em revisão o pensamento político e filosófico da pré-história europeia das Américas (séculos XII ao XVII) em busca das premissas culturais das Américas anglo-saxã e íbero-americana. Enfatizando o lado da recepção e encarando a Ibero-América não como vítima mas como agente de sua própria história, Morse refere-se à existência de uma americanidade, construída em torno da tradição ibérica. O caráter eminentemente privado de nossa colonização teria como produto histórico a recorrente dificuldade na delimitação dos espaços público e privado no país.

Também Sérgio Buarque de Holanda (1936/1979), em busca do que chama de traços definidores do caráter brasileiro (poderíamos dizer que também o autor estava em busca das permanências), aponta para a indistinção entre o domínio do público e do privado, cuja maior expressão encontra-se na figura do homem cordial, construída no interior de uma ética de fundo emotivo e informada pelos padrões de convívio humano provenientes do meio rural e patriarcal. Nossa forma de convívio social é o contrário da polidez pois está ausente entre nós a noção ritualista da vida. Somos avessos ao ritualismo social e isso se manifesta no horror que temos às distâncias sociais (segundo o autor este é o traço mais característico do caráter brasileiro) e no desejo constante de estabelecer intimidade (pp.101-105).

Resultado histórico e social e não um traço essencial ou de natureza do brasileiro, o homem cordial apontado por Sérgio Buarque representa sobretudo uma denúncia e uma crítica ao autoritarismo da sociedade brasileira, à incompletude e fragilidade de nossas instituições políticas que impedem a plena realização da democracia no país.

Num mundo desprovido de instâncias legítimas de representação e onde persistem formas intimistas, como delata Sérgio Buarque, nos defrontamos com dois brasis: há um Brasil legal e um Brasil real (Da Matta, 1992). Antonio Cândido (1970) também ressaltou a imprecisão das fronteiras entre o público e o privado no país, apontando para um dos princípios constitutivos da sociedade brasileira - também aqui é a busca das invariâncias que orienta a análise - que chamou de dialética da malandragem, responsável pela interação recíproca entre o universo da ordem e o da desordem no país.

Percorrendo a literatura brasileira, mais especificamente a obra Memórias de um Sargento de Milícias de Manuel Antonio de Almeida (escrita entre 1852 e 1853 e referente ao período joanino), Cândido tenta uma simbologia do nacional através da figura do malandro, o qual transitará entre os espaços pouco delimitados do lícito e do ilícito. A dialética da ordem e da desordem, salienta o autor, é o princípio estrutural que ordena o sistema de referência das relações humanas do livro. Isso representaria a formalização estética de experiências sociais profundas. Há uma ordem que se comunica com a desordem e, ao dissolver os extremos, os torna equivalentes. Sendo assim, a hierarquia social está só na aparência (Sérgio Buarque também alertava para a civilidade de fachada do homem cordial). Exemplo disso seria a atitude do Major Vidigal, representante máximo da ordem, ao se deixar seduzir pela dama galante Maria Regalada, proveniente do mundo da desordem, conferindo ao malandro Leonardo o posto de sargento que aparecerá no título do romance.

A equivalência entre os dois extremos da ordem e da desordem, a imprecisão entre o bem e o mal, impõe uma ausência de juízo moral. A repressão só existe fora das consciências pois não há uma ordem moral bem definida. À essa neutralidade moral, prossegue Cândido, corresponderia uma neutralidade social, responsável por uma comicidade irreverente, uma tolerância corrosiva que amaina as quinas e dá lugar a toda sorte de acomodações (ou negações) que por vezes nos fazem parecer inferiores ante uma visão estupidamente nutrida

de valores puritanos, como o das sociedades capitalistas; mas que facilitarão nossa inserção num mundo eventualmente aberto (p.88). Assim a originalidade brasileira estaria nessa mestiçagem malandra que consegue transitar, com grande dose de sabedoria política, entre os mal delimitados espaços do lícito e do ilícito, flexibilizando as regras de convívio social e racial, talvez perdendo em inteireza e coerência mas ganhando em plasticidade e tolerância., marcada pela equivalência entre o mundo da ordem e o da desordem(3) (pp.84-88).

Numa sociedade onde a ordem é um princípio abstrato - em oposição à sociedade norte-americana, marcada pela presença constritor da lei - haveria, portanto, uma maior flexibilidade social e tolerância racial. Com efeito vários autores brasileiros, preocupados com a definição de nossa singularidade nacional, ao analisarem as relações raciais no Brasil (e, geralmente, tomando como contraponto aquelas vigentes nos Estados Unidos), embora utilizem-se de terminologias distintas e apontem causas diferenciadas, são unânimes em apontar para um maior intercâmbio entre as culturas branca, negra e índia no país.

Sérgio Buarque de Holanda (1936/1979), referindo-se à empresa colonial ibérica nos trópicos, chama atenção para a plasticidade social (o termo é dele) dos portugueses, que reputa extraordinária. Comparando-os aos castelhanos, destaca sua abertura às técnicas de produção indígenas quando da implantação da grande lavoura. Em suas palavras:

Entre nós o domínio europeu foi brando e mole (um termo cunhado por Freyre), menos obediente a regras e dispositivos do que à lei da natureza. A vida parece ter sido aqui incomparavelmente mais suave, mais acolhedora das dissonâncias sociais, raciais e morais (grifos meus) (p.30).

À essa plasticidade social dos portugueses, o historiador acrescenta também a carência do orgulho de raça (ao menos, diz ele, do orgulho obstinado e inimigo de compromissos, que caracteriza os povos do norte - o diálogo com a formação anglo-saxã aparece aqui). Essa característica mais maleável dos portugueses estaria ligada, segundo o autor, ao fato de, na época dos descobrimentos, já serem um povo de mestiços. A mistura com negros começa na metrópole portuguesa, quando foram trazidos como escravos para trabalho nas lavouras do reino, onde os ofícios servis eram desqualificados. Por volta de 1551, aproximadamente 1/5 da população de Portugal era negra ou mulata.

Essa experiência anterior lusitana de mistura racial teria conformado um certo tipo de escravidão no Brasil na qual os senhores e os escravos estabeleceram diversos tipos de relações num leque que ia da dependência à solidariedade. Compreende-se, assim, que já fosse exíguo o sentimento de distância entre os dominadores, aqui, e a massa trabalhadora constituída de homens de cor(p.33). Na opinião de Sérgio Buarque, o principal problema do negro no Brasil era antes social (a escravidão e a desonra dos trabalhos considerados vis) do que racial (devido à inexistência do exclusivismo racista). Ou seja, a escravidão, a condição de escravo mais do que a condição étnica, estigmatizava o negro(4).

Gilberto Freyre (1933/1950), cuja obra *Casa Grande & Senzala*, inaugura um novo olhar cultural sobre a sociedade brasileira, ao positivar o mestiço e o próprio sentimento de brasilidade, enaltece a originalidade da colonização portuguesa nos trópicos. O autor afirma que, por felizes predisposições de raça (alusão à sua capacidade de miscibilidade), de cultura (idem à de mobilidade) e de mesologia (idem à de aclimatibilidade), o português constituiu no Brasil uma população mestiça vigorosa (e não degenerada) e ductil, mais adaptável ao clima tropical (pp.108-109).

Destas três características citadas acima, Freyre apontará a miscibilidade como a principal singularidade. Para o autor, essa singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos relaciona-se a seu passado étnico e cultural. Em virtude da longa experiência de convivência portuguesa com raças de cor, principalmente a árabe durante os oito séculos de ocupação ibérica (séculos VI ao XIV), os portugueses estariam desprovidos da consciência de raça, o que os disporia a uma maior flexibilidade nas relações raciais. Tal disposição para a mistura racial não estaria presente nem na colonização espanhola nem na nórdica, marcadas por uma política social de extermínio e de segregação.

Cassiano Ricardo (1941), um intelectual mais diretamente inscrito no projeto oficial do Estado Novo(5), em busca das raízes históricas do Estado Novo, elege a experiência das bandeiras como a principal responsável pela democratização social e biológica do país, já que dela participaram, ombro a ombro, negros, brancos e índios: (...) a bandeira (...) harmoniza todas as cores no mesmo grupo, trabalhando pela unidade étnica nacional (p.127). Assim, segundo o autor, em sua marcha para oeste, os bandeirantes brancos e mamelucos contribuiriam com sua capacidade de pensamento e ação, o índio com seu ímpeto guerreiro e, finalmente o negro com sua aptidão para o trabalho regular (p.116).

Na composição desse mestiço oficial parece haver um certo privilegiamento do elemento indígena e sertanejo (bem como do centro em relação ao litoral do país), o que nos remete ao mestiço jagunço de Euclides da Cunha (embora a referência de Ricardo seja ao sertanista do sul e não do norte). De qualquer forma, observe-se que aqui, como em Freyre, a mestiçagem também aparece como atenuadora dos conflitos sociais e étnicos. Além disso, há ainda uma clara vinculação entre a idéia de miscigenação e a de nacionalidade pois, para Ricardo, a brasilidade da bandeira estaria justamente no intenso cruzamento interracial que se teria operado em seu interior.

Assim vemos que, de fato, com o abandono das teorias raciais a partir do final dos anos 20 aproximadamente, a miscigenação deixa de ser um espectro e transmuta-se, paulatinamente, em categoria explicativa da singularidade nacional. A ênfase numa certa miscigenação cultural pode ser percebida na leitura culturalista que Arthur Ramos - médico baiano, discípulo de Nina Rodrigues - apresenta sobre o samba. Em O folk-lore negro no Brasil, publicado em 1935, Ramos analisa o "lento processo de sincretismo" que conduz à formação da dança negro-brasileira. Nesse processo, segundo o autor, as "formas primitivas" das danças negras foram "distorcidas" e "adaptadas" pelos brancos e, inversamente, as "danças chamadas civilizadas", sofreram uma "distorção" sob a influência negra (p.142). Assim, neste "cadinho apurador", distinguem-se três fases consecutivas: a do batuque, dança de roda originária dos negros angola-conguenses; a do maxixe, dança brasileira oriunda da fusão do batuque negro com a música hispano-americana (a habanera) e européia (a polca); a do samba atual, amálgama ainda indefinido de "elementos musicais, melódicos, rítmicos e coreográficos, onde intervêm o negro africano e o negro de todas as Américas e danças européias adaptadas" (p.147).

Como sabemos, a década de 1930 marcou um período de profunda transição social e política do Brasil. Nestes períodos de transformação mais ou menos violenta da ordem estabelecida, verifica-se uma produção acelerada de símbolos com vistas à construção de um novo imaginário social. Porém, a substituição de velhos ícones por novos acontece no interior de um processo dinâmico de criação e circularidade cultural onde, de um lado está presente a emissão, que visa a conformação de novos valores sociais e políticos, de outro há a presença ativa do receptor, que, ao consumir as novas informações, as reelabora e as ressignifica a partir das categorias sociais que estão dadas pela sua cultura.

Todavia, nesses momentos de transição política, o sucesso ou o insucesso na aceitação popular dos novos emblemas nos coloca frente à uma questão fundamental, a qual orientará minhas reflexões nessa comunicação: por que alguns símbolos vingam e outros não?

Como lembra, portanto, José Murilo de Carvalho (1990), o imaginário social, para se sedimentar, requer uma "comunidade de sentido". Dessa forma, para serem bem sucedidos, "símbolos, alegorias, mitos só criam raízes quando há terreno social e cultural no qual se alimentarem"(p.89). Partindo dessa assertiva, podemos supor que alguns dos símbolos nacionais, dos quais o Estado Novo (e também intelectuais como Gilberto Freyre) lançará mão e obterá vitórias, já estavam culturalmente disponíveis na sociedade brasileira anterior ao mesmo.

Assim, para compreendermos de que maneira certos itens da cultura negra, como o samba e a capoeira, deixam de ser apreendidos pela falta e adquirem conteúdo, passando então a gozar de arte, estética e musicalidade, chegando mesmo a constituírem-se em sinais de originalidade nacional (Getúlio Vargas dirá que a capoeira é a "principal contribuição brasileira à educação física"), será necessário um certo recuo histórico.

2.1. O Rio/ onde o samba é mais baiano: o caso do samba

Embora o samba que se nacionalizou tenha sido o carioca, parece que sua origem remonta, em grande parte, ao samba de umbigada baiano (o samba de roda), o qual chega à cidade do Rio de Janeiro em finais do século XIX, mesclando-se então com ritmos musicais populares na cidade, como o lundu e a modinha (Carneiro, 1961:25). Neste momento histórico, em virtude da abolição da escravatura e com o crescimento urbano-industrial, ocorre, neste contexto, uma pequena diáspora baiana para a capital federal.

Em busca de melhores condições de vida, migrantes baianos, procurando empregar-se nas docas do porto, vão concentrar-se nos bairros pobres da Saúde e da Cidade Nova. Como relata Roberto Moura (1983), nessa colônia de baianos, algumas casas como a de Tia Ciata de Oxum, tornam-se pontos de encontro, tanto para atividades religiosas como lúdicas. Lá acontecem cerimônias ligadas ao candomblé e também as afamadas rodas de samba, evidentemente sob estrita vigilância policial.

O samba de roda baiano, em contato com ritmos musicais populares do Rio de Janeiro, como o lundu e a modinha, será reatualizado. Desta fermentação musical sairão novos ritmos e danças, como o maxixe (síntese musical de elementos brancos e negros), que atrairão a atenção da incipiente indústria fonográfica da época. Daí surgirão também alguns dos grandes nomes do samba carioca das primeiras décadas do século XX, como Donga, Heitor dos Prazeres, João da Baiana, Pixinguinha e Sinhô (Moura, 1983:57-70).

Ao mesmo tempo, o espectro social e étnico dos redutos negros amplia-se com a crescente presença de brancos de classe média. "Boêmios" e "malandros" iniciam uma convivência nem sempre harmônica, como o demonstram as deliciosas polêmicas musicais travadas entre Noel Rosa e Wilson Batista na década de 30, ambos empenhados, cada um a seu modo, na legitimação do samba (Salvadori, 1990:189-192). Será também nesta "pequena África do Rio de Janeiro" (Moura, 1983) que surgirá o carnaval popular da Praça Onze. Maria Isaura P. de Queiroz (1992), em sua análise sobre o carnaval brasileiro, distingue três momentos sucessivos: o Entrudo, carnaval das famílias, característico até meados do século XIX; o Grande Carnaval ou carnaval burguês, restrito às camadas abastadas, em vigor até princípios deste século e o Carnaval das Escolas de Samba, majoritariamente composto pelas classes populares, que propaga-se a partir da década de 30 (p.165). Nesta última fase, opera-se uma crucial inversão: os negros, que até então eram espectadores, tornam-se os principais atores do Carnaval.

Como salienta a autora, se as duas primeiras fases não foram consideradas "nacionais", o carnaval popular, em virtude da mescla de elementos culturais europeus (a forma do desfile) e africanos (o samba), enfim pelo seu caráter mestiço, será qualificado como "tradicional" e signo de brasilidade (p.168). Como sabemos, será este "modelo mestiço" das escolas de samba cariocas que se nacionalizará, servindo hoje de esteio aos desfiles carnavalescos das mais longínquas cidades do interior do país.

Nesse processo de nacionalização do samba carioca, a memória do samba baiano ficará embotada na memória do samba brasileiro, aparecendo apenas esporadicamente, como na ala das baianas, componente obrigatório das escolas de samba.

2.2 Olha lá, siri-de-mangue/ todo tempo não é um/ quero ver se você aguenta/ com a presa do guaiamum: o caso da capoeira

Também no tocante à capoeira, para compreendermos a escolha da capoeira baiana como a "mais tradicional" do país, teremos que enveredar brevemente pelo passado.

No século XIX, os três principais centros históricos da capoeira, pelo que sabemos até o momento, eram as cidades do Rio de Janeiro, Salvador e Recife. Destas, destacava-se a capoeira carioca em virtude da presença massiva e organizada das maltas de capoeiras, as quais distribuíam-se por todas as freguesias da corte.

Durante a primeira metade do século XIX, a capoeira parece ter se configurado como uma experiência essencialmente escrava. Entretanto, a partir dos anos 1850, altera-se a composição étnica e social de seus praticantes, com a incorporação de libertos e livres, muitos dos quais brancos. Dentre esses últimos havia alguns membros da elite e também inúmeros estrangeiros, predominantemente portugueses. Tal ampliação

introduz mudanças na prática da capoeira como a disseminação do uso da navalha, característico dos fadistas lusitanos (Soares, 1994).

Durante o segundo reinado, algumas maltas de capoeira tiveram intensa atuação política, particularmente apoiando membros do Partido Conservador. Tal aproximação dos capoeiras com a política monárquica lhes acarretará uma implacável perseguição por parte dos republicanos sendo que estes, ao assumirem o poder, incluirão a prática da capoeira como um crime.

A capoeira permanecerá na ilegalidade até os anos 30 e 40 deste século, quando, em Salvador se abrirão as primeiras "academias" com licença oficial para o ensino da capoeira como uma prática esportiva. A partir de então observaremos uma crescente "baianização" da capoeira brasileira que produzirá a "impureza" das capoeiras de outros lugares, particularmente daquela praticada no Rio de Janeiro. Como procurei mostrar em minha dissertação de mestrado (Reis, 1993), neste processo, a densa história das maltas cariocas de finais do século passado é banida da memória da capoeira brasileira.

3. Considerações finais

Assim, por volta dos anos 30 e 40, realiza-se a eleição do samba e da capoeira como "ítems tradicionais da cultura brasileira". Como propõe Hobsbawm (1984), tradições inventadas são "indícios", "indicadores de problemas", cabendo aos cientistas sociais desvendá-los. Porém, mais importante do que a constatação de que a tradição é um argumento político, é perceber a forma pela qual os grupos, para conformarem suas identidades, criam uma nova cultura e uma nova história: "(...) mais interessante, do nosso ponto de vista, é a utilização de elementos antigos na elaboração de novas tradições inventadas para fins bastante originais" (p.14).

Nas décadas de 30 e 40 persistem, reatualizados, dois discursos raciais formulados desde finais do século passado, nos quais se evidencia uma oscilação entre a negação e a explicitação do conflito racial: o do apartheid racial e o da democracia racial. Como sabemos, a representação vitoriosa será a do "Brasil-cadinho de raças", consubstanciado na obra de Gilberto Freyre.

Concluindo penso que a conversão de símbolos étnicos em símbolos nacionais (como o samba e a capoeira) nos anos 30 e 40 foi possível porque realizou-se a apropriação de ítems culturais que, de certa forma, já eram índices de nacionalidade e, portanto, possuíam ressonância popular. O Estado Novo, em seu processo de legitimação, soube reconhecer isso, o que lhe garantiu êxito na manipulação e incorporação de determinados símbolos étnicos como emblemas de nacionalidade.

Porém, para nacionalizar os símbolos negros, foi preciso representá-los como mestiços. Neste empreendimento atuaram governo e intelectuais ligados ao Estado (Cassiano Ricardo, Villa Lobos) ou não (Gilberto Freyre, Arthur Ramos). Tomando por base alguns autores como Richard Morse (1990, 1993) e Antônio Cândido (1970, 1993) que vêm sugerindo uma nova reflexão sobre a especificidade da colonização portuguesa e do modelo plurirracial brasileiro, em que a miscigenação é constatada mas não qualificada como em Freyre (1933), talvez seja possível imaginarmos que a vitória do discurso da mestiçagem deva ser creditada, em parte, ao fato de que a imagem da tolerância racial fizesse algum sentido junto à população. Assim, talvez possamos falar numa circularidade entre as culturas negra e branca, as quais não estão bipolarizadas mas em interação recíproca, o que ocorre, evidentemente, no interior de relações de poder.

No nível da cultura, há uma imagem positiva do mestiço, presente desde o final do século, que vinga. Nas teorias raciais, mesmo as mais pessimistas como a de Nina Rodrigues, os "mestiços saudáveis", "eugênicos", ou "sociáveis" (ainda que considerados a minoria dentro a massa mestiça), isto é, aqueles "regeneráveis", teriam, por natureza, predisposição à arte (mais do que os brancos, em alguns autores). Assim a obra de Freyre, ao constituir uma unidade nacional em torno da cultura mestiça, talvez tenha ido de encontro a uma auto-representação coletiva que lhe era anterior.

Desse modo, parece que o Estado Novo, ao lançar seu olhar branco (ou melhor, mestiço) sobre a cultura negra foi vitorioso em associar ítems da cultura popular, como o samba, a capoeira e a feijoada, à nacionalidade e à criação de uma imagem harmônica das relações raciais no país.

No entanto, parece que, seja sob a forma de uma especificidade negativa, seja de maneira positiva, essa auto-representação mestiça do Brasil tem como pressuposto a existência de uma maior flexibilidade nas relações

raciais no país (não necessariamente a idéia de harmonia racial, representação aliás que é anterior à Gilberto Freyre, como o atesta, por exemplo, o veemente discurso do cientista João Baptista de Lacerda, representante oficial do Brasil no Congresso das Raças de Londres em 1911).

Considerando que os símbolos só são eficazes quando repousam sobre uma comunidade de imaginação - caso contrário tendem a desaparecer da vida coletiva -, a imediata aceitação e difusão de ícones mestiços de brasilidade nesse período de transição social e política dos anos 30, nos remete à averiguação (a qual me proponho fazer em meu projeto de doutorado) dos elementos culturais preexistentes na sociedade brasileira que, de alguma forma, ajudaram a criar um consenso social em torno da nova simbologia criada durante o Estado Novo.

Dessa maneira, ao que tudo indica, essa fácil e rápida acolhida dos novos valores mestiços a partir da chamada era Vargas só foi viável porque havia um substrato comum tanto à cultura popular quanto à cultura erudita que a embasava, sendo que a nova simbologia deitou raízes nessa comunidade de sentido, condição de seu sucesso. Porém, considerando-se o que já foi dito a respeito da possibilidade de intervenção na criação do imaginário social com vistas à obtenção de uma nova legitimidade, deve-se finalmente destacar a sabedoria e a sensibilidade políticas das autoridades do período na manipulação de novos símbolos, já que souberam reconhecer e transformar a exaltação da mestiçagem em política oficial.

NOTAS

1. A feroz perseguição que os republicanos, novos donos do poder, farão aos capoeiras, reveste-se de um forte caráter político em virtude da imbricação das maltas de capoeira cariocas com a ordem monárquica. Assim, neste caso, além do "intuito civilizatório" que levou as autoridades republicanas à repressão às práticas culturais negras de forma geral, havia a questão da delicada estabilidade política da frágil república recém-instaurada.
2. A modalidade de capoeira mais praticada hoje em todo o país (e mesmo no exterior) é a chamada "capoeira Regional", criada por mestre Bimba na década de 30. Neste estilo, mesclam-se movimentos de capoeira com os de lutas ocidentais e orientais e até mesmo de ginástica olímpica.
3. É significativo que a temática do primeiro samba a estourar nas paradas de sucesso (Pelo Telefone, 1917 - autoria de Donga) tenha sido justamente, corroborando a proposição de Antonio Cândido acerca dessa ética da dialética da malandragem, a revelação da aliança espúria entre o chefe da Polícia do Rio de Janeiro e banqueiros de casas ilícitas de jogo (O chefe da polícia/Pelo telefone/ Mandou avisar/ Que na Carioca/ Tem uma roleta/ Para se jogar/ Ai,ai,ai/ O chefe gosta da roleta/ Ó maninha/ Ai,ai,ai/ Ninguém mais fica forreta).
4. Se aceitamos essas assertivas acerca da plasticidade social dos portugueses, da ausência de orgulho de raça e de uma maior flexibilidade social é possível que faça sentido essa nova corrente da historiografia sobre a escravidão que tem demonstrado que, no Brasil, a resistência escravista organizou-se muito mais em termos de uma política de compromisso, de negociação, do que de conflito (a esse respeito ver: Chalhoub, Sidney, *Visões da liberdade*, Companhia das Letras, São Paulo, 1990; Silva, Eduardo e Reis, João José. *Negociação e conflito*, Companhia das Letras, São Paulo, 1989; Machado, Maria Helena. *O plano e o pânico*, EDUSP/UFRRJ, São Paulo, 1994).
5. Foi assessor direto do DIP (Departamento de Imprensa e Propaganda) e dirigente da seção paulista do mesmo órgão, aliás uma das mais atuantes no período. O artigo escrito por Cassiano Ricardo (O Estado Novo e seu sentido bandeirante), no qual baseio meus comentários, foi publicado na revista *Cultura Política*, principal veículo de divulgação das idéias do regime.

Bibliografia

- ANDRADE, Mário de. 1975. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. 11a.ed. Martins, São Paulo (1a.ed. 1928).
1976. *Música, doce música*. Martins, São Paulo (1a.ed. 1934).
1979 *Pequena história da música*. Martins, São Paulo (1a.ed.1928).
BACZKO, Bronislaw. *Les imaginaires sociaux*, Payot, Paris, 1984.

BLOCH, Marc. Os reis taumaturgos, Companhia das Letras, São Paulo, 1993.
BURKE, Peter. A fabricação do rei, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1994.

CÂNDIDO, Antonio. "Dialética da malandragem", IN: Revista do Instituto de Estudos Brasileiros (IEB), número 8, São Paulo, 1970.

1993. O discurso e a cidade. Duas Cidades, São Paulo.

CARNEIRO, Édison. 1961. Samba de umbigada. MEC, Rio de Janeiro.

CARVALHO, José Murilo de. 1990. A formação das almas. Companhia das Letras, São Paulo.

CARVALHO, José Murilo. Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi, Companhia das Letras, São Paulo, 1987.

CASCUDO, Luis da Câmara. 1988. Dicionário brasileiro de folclore. EDUSP/Itatiaia, São Paulo.

CHALHOUB, Sidney. "Os mitos da abolição", IN: Revista Trabalhadores, Secretaria Municipal de Cultura, Esportes e Turismo de Campinas, 1989.

DA MATTA, Roberto. Prefácio ao livro de Livia Barbosa. O jeitinho brasileiro. A arte de ser mais igual que os outros, Editora Campus, Rio de Janeiro, 1992.

DE DECCA, Edgar. 1930: o silêncio dos vencidos, Brasiliense, São Paulo, 1981.

FILHO, Mello Moraes. 1979. "Capoeiragem e Capoeiras Célebres", IN: Festas e tradições populares, EDUSP/Itatiaia, São Paulo (1a.ed. 1890)

FREITAS, Affonso A. 1985. Tradições e reminiscências paulistanas, EDUSP/Itatiaia, São Paulo.

FREYRE, Gilberto. 1950. Casa-grande & senzala. 6a. ed., 2 vols., José Olympio, Rio de Janeiro. (1a.ed. 1933).

FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala, 6a. ed., Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1950.

FRY, P., CARRARA, S. e MARTINS-COSTA, A.L. 1988. "Negros e brancos no carnaval da Velha República, IN: REIS, João José (org). Escravidão & Invenção da Liberdade, Brasiliense, São Paulo.

FRY, Peter. 1982. "Feijoada e soul food", IN: Para inglês ver, Zahar, Rio de Janeiro.

GOMES, Angela de Castro. 1988. A invenção do trabalhismo. Vértice/IUPERJ, Rio de Janeiro.

HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence. 1984. A invenção das tradições. Paz e Terra, Rio de Janeiro.

HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence. A invenção de tradições, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1978.

HOLANDA, Aurélio Buarque de. 1986. Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, 2a.ed., Nova Fronteira, Rio de Janeiro

HOLANDA, Sérgio Buarque. Raízes do Brasil. José Olympio, 30a.ed., Rio de Janeiro, 1979 (1a.ed. 1936).

L.C. 1906. "A Capoeira", IN: Revista Kosmos, III:3, março, Rio de Janeiro.

LENHARO, Alcyr. Sacralização da política, Papyrus, Campinas, 1989.

LÉVI-STRAUSS, C. 1970. O pensamento selvagem. Vozes, Petrópolis.

Antropologia estrutural dois, Biblioteca Tempo Universitário 45, Tempo Brasileiro, 4a.ed., Rio de Janeiro, 1993.

Histoire et Ethnologie, IN: Annales E.S.C., 1983, 38:1217-1231.

MAYER, Arno J. A força da tradição: a persistência do Antigo Regime, Companhia das Letras, São Paulo, 1990.

MORSE, Richard. 1991. Espelho do próspero. Companhia das Letras, São Paulo.

1993. A volta de McLuhanaíma. Companhia das Letras, São Paulo.

MOURA, Roberto. 1983. Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro. FUNARTE, Rio de Janeiro.

OLIVEN, Rubem George. 1983. "A elaboração de símbolos nacionais na cultura brasileira", IN: Revista de Antropologia, 26:107-18, São Paulo.

ORTIZ, Renato. 1985. Cultura Brasileira e Identidade Nacional. Brasiliense, São Paulo.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. 1992. Carnaval brasileiro: o vivido e o mito. Brasiliense, São Paulo.

RAMOS, Arthur. 1935. O folk-lore negro do Brasil. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

REIS, Leticia Vidor de Sousa. 1993. "Negros e brancos no jogo de capoeira: a reinvenção da tradição".

Dissertação de mestrado, Antropologia, Universidade de São Paulo.

RICARDO, Cassiano. *Marcha para oeste*, 1a. ed., Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1940.
O Estado Novo e seu sentido bandeirante, IN: *Cultura Política*, ano I no.1, março de 1941, Rio de Janeiro.

RODRIGUES, Nina. 1977. *Os africanos no Brasil*. Nacional, São Paulo. (1a.ed.: 1933)

ROMERO, Sílvio. 1949. *História da literatura brasileira*. 4a.ed., tomo I, José Olympio, Rio de Janeiro. (1a.ed. 1888).

SALVADORI, Maria Angela Borges. 1990, *Capoeiras e malandros: pedaços de uma sonora tradição popular (1890-1950)*. Dissertação de mestrado, História, UNICAMP, Campinas.

SCHWARCZ, Lilia Moritz e REIS, Leticia Vidor de Sousa (organizadoras). *Negras imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. EDUSP/Estação Ciência, 1996, São Paulo.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Entre amigas: relações de boa vizinhança*, IN: *Revista USP: dossiê Nova História*, set/out/nov 1994, número 23, CCS, São Paulo.

, Lilia Moritz. 1993. *O espetáculo das raças*. Companhia das Letras, São Paulo.

A roupa nova do rei: reflexões sobre a figura pública de D.Pedro II, relatório apresentado à FAPESP, maio de 1995 (mimeo).

A roupa nova do rei: a fabricação de D.Pedro II, projeto de pesquisa apresentado à FAPESP, 1994, (mimeo).

Complexo de Zé Carioca: notas sobre uma identidade mestiça e malandra, trabalho apresentado ao XVIII Encontro Anual da ANPOCS, 1994 (mimeo).

SEYFERTH, Giralda s/d. "João Baptista de Lacerda: a antropologia física e a tese do branqueamento da raça no Brasil", Museu Nacional, Rio de Janeiro (apost).

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

VIANNA, Oliveira. 1938. *Populações meridionais do Brasil*. 4a.ed., Nacional, São Paulo. (1a.ed. 1918).

XXI Encontro Anual da ANPOCS