

v.08.02

sociologia & antropologia

MAIO-AGOSTO 2018
ISSN 2238-3875

Sociologia & Antropologia destina-se à apresentação, circulação e discussão de pesquisas originais que contribuam para o conhecimento dos processos socioculturais nos contextos brasileiro e mundial. A Revista está aberta à colaboração de especialistas de universidades e instituições de pesquisa, e publicará trabalhos inéditos em português e em inglês. *Sociologia & Antropologia* ambiciona constituir-se em um instrumento de interpelação consistente do debate contemporâneo das ciências sociais e, assim, contribuir para o seu desenvolvimento.

S678

Sociologia & Antropologia. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. – v. 8, n.2 (mai.-ago. 2018) – Rio de Janeiro: PPGSA, 2011 – Quadrimestral

ISSN 2236–7527

1. Ciências sociais – Periódicos. 2. Sociologia – Periódicos. 3. Antropologia – Periódicos. I. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia.

CDD 300

INDEXADORES

EBSCOHOST

PROQUEST

SCIELO

SCOPUS

SEER/IBICT

DIRETÓRIOS

DOAJ

CLASE

SUMÁRIOS.ORG

CATÁLOGOS

LATINDEX

PORTAL DE PERIÓDICOS CAPES

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Reitor

Roberto Leher

Vice-Reitor

Denise Fernandes Lopez Nascimento

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

Diretora

Susana de Castro Amaral Vieira

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

Coordenação

Fernando Rabossi

Aparecida Fonseca de Moraes

Sociologia & Antropologia.

Revista do PPGSA

Programa de Pós-Graduação em

Sociologia e Antropologia

Largo de São Francisco de Paula 1 sala 420

20051-070 Rio de Janeiro RJ

t.+55 (21) 2224 8965 ramal 215

revistappgsa@gmail.com

sociologiaeantropologia.com.br

revistappgsa.ifcs.ufrj.br

Publicação quadrimestral

Triannual publication

Solicita-se permuta

Exchange desired

VOLUME 8 NÚMERO 2
MAIO-AGOSTO DE 2018
QUADRIMESTRAL
ISSN 2238-3875

sociologia & antropologia

CORPO EDITORIAL

Editores

(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

André Botelho (Editor Responsável)

Antonio Brasil Jr.

Elina Pessanha

Maria Laura Cavalcanti

Comissão Editorial

(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Els Lagrou

José Reginaldo Gonçalves

José Ricardo Ramalho

Glauca Villas Bôas

Editor Executivo

Maurício Hoelz

Assistente Editorial

Luiz Costa

Conselho Editorial

Evaristo de Moraes Filho (*in memoriam*)

(Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro, Brazil)

Alain Quemim

(Université Paris 8, Saint-Denis, France)

Anete Ivo

(Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brazil)

Brasílio Sallum Junior

(Universidade de São Paulo, Brazil)

Carlo Severi

(École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, France)

Charles Pessanha

(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brazil)

Cristiana Bastos

(Universidade de Lisboa, Portugal)

Edna Maria Ramos de Castro

(Universidade Federal do Pará, Belém, Brazil)

Elide Rugai Bastos

(Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brazil)

Ernesto Renan Freitas Pinto

(Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Brazil)

Gabriel Cohn

(Universidade de São Paulo, Brazil)

Gilberto Velho (*in memoriam*)

(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brazil)

Guenther Roth

(Columbia University, New York, United States)

Helena Sumiko Hirata

(Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, France)

Heloísa Maria Murgel Starling

(Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brazil)

Huw Beynon

(Cardiff University, Wales, United Kingdom)

Irllys Barreira

(Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brazil)

João de Pina Cabral

(University of Kent, United Kingdom)

José Sergio Leite Lopes

(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brazil)

José Maurício Domingues

(Universidade do Estado do Rio de Janeiro/IESP, Brazil)

José Vicente Tavares dos Santos

(Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brazil)

Josefa Saete Barbosa Cavalcanti

(Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brazil)

Leonilde Servolo de Medeiros

(Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, Brazil)

Líliá Moritz Schwarcz

(Universidade de São Paulo, Brazil e Princeton University, New Jersey, United States)

Manuela Carneiro da Cunha

(University of Chicago, Illinois, United States)

Mariza Peirano

(Universidade de Brasília, Distrito Federal, Brazil)

Maurizio Bach

(Universität Passau, Bavaria, Germany)

Michèle Lamont

(Harvard University, Cambridge, Massachusetts, United States)

Patrícia Birman

(Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brazil)

Peter Fry

(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brazil)

Philippe Descola

(Collège de France, Paris, France)

Renan Springer de Freitas

(Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brazil)

Ruben George Oliven

(Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brazil)

Sergio Adorno

(Universidade de São Paulo, Brazil)

Wanderley Guilherme dos Santos

(Academia Brasileira de Ciências e Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brazil)

PRODUÇÃO EDITORIAL

Projeto gráfico, capa e diagramação

a+a design e produção

Glória Afflalo

Preparação e revisão de textos

Maria Helena Torres

© Programa de Pós-Graduação em

Sociologia e Antropologia/UFRJ

Direitos autorais reservados: a reprodução integral de artigos

é permitida apenas com autorização específica; citação

parcial será permitida com referência completa à fonte.

Apoio



APRESENTAÇÃO

Sociologia & Antropologia apresenta o segundo número de seu oitavo volume. Em “The journal *Cadernos Brasileiros* and the Congress for Cultural Freedom, 1959-1970”, Marcelo Ridenti analisa proximidades e distanciamentos entre a revista *Cadernos Brasileiros* e o Congresso pela Liberdade da Cultura, ao longo do período de 1959 a 1970. Ridenti destaca e explora especialmente a clivagem representada pelo golpe civil-militar de 1964 em meio aos intelectuais que integravam aquelas entidades culturais.

Culturas urbanas e cenas musicais contemporâneas portuguesas são o tema do artigo de Paula Guerra, “Uma cidade entre sonhos de néon. Encontros, transações e fruições com as culturas musicais urbanas contemporâneas”. O estudo constata a emergência de uma juventude portuguesa marcada por consumo e práticas artísticas caracterizadas por hibridismo e ecletismo, além de detentora de capital cultural cosmopolita.

Em “When religion is culture: observations about state policies aimed at Afro-Brazilian religions and other Afro-heritage”, Emerson Giumbelli discute iniciativas estatais e mobilizações sociais voltadas para diversas expressões dos legados da África no Brasil, especialmente em seus vetores religiosos. O autor argumenta que a noção de cultura em um sentido étnico é o elemento articulador desse universo.

Graziella Moraes Silva e Emiko Saldívar retomam a tradição dos estudos comparados sobre as ideologias da mistura racial latino-americana, vistas como mitos que escondem a reprodução das desigualdades raciais. As autoras estão particularmente interessadas em discutir formas diversas pelas quais a mistura racial afeta atualmente as formações raciais na América Latina. Assim, em “Comparing ideologies of racial mixing in Latin America: Brazil and Mexico”, a abordagem empírica permite mostrar, entre outros aspectos, que, se as ideias de mistura racial permanecem centrais no Brasil e no México, as políticas raciais são significativamente diferentes nesses países.

“Alegorias e deslocamentos do ‘subúrbio carioca’ nos estudos das ciências sociais (1970-2010)”, de Roberta Sampaio Guimarães e Frank Andrew Davies, propõe uma discussão sobre os usos e deslocamentos da noção de subúrbio carioca nos estudos das ciências sociais, com foco na produção etnográfica, vistos como narrativas que buscam desestabilizar as fronteiras físicas e simbólicas da cidade.

Eduardo Dimitrov discute, por sua vez, como a circulação de intelectuais e artistas pelo território nacional não se dá livre de disputas políticas e simbólicas. Em “Lula Cardoso Ayres: modernista em Pernambuco, folclórico em São Paulo”, estuda a trajetória do pintor modernista pernambucano mostrando como sua carreira é marcada por embates entre suas pretensões de reconhecimento nacional e a resistência, especialmente por seus pares em São Paulo e no Rio de Janeiro, que, com frequência, o classificavam como “regional” ou “folclórico”.

Já as trajetórias de homens e mulheres migrantes nordestinos para São Paulo nas décadas de 1960 e 1970 são analisadas por Mariana Z. Thibes, Marilda Aparecida Menezes e Jaime Santos Júnior em “Narrativas assimétricas: gênero, família e trabalho no ABC paulista”. Os resultados da pesquisa mostram diferença significativa na forma de contar suas histórias de vida, que os homens narram a partir de suas experiências no mundo do trabalho e as mulheres a partir dos eventos relativos à esfera privada.

Erik Petschelies explora as expedições do psiquiatra alemão Karl von den Steinen ao rio Xingu, em 1884, consideradas marco do início da etnografia sistemática no Brasil. Qualificando o contexto particular dessa expedição, marcado, por um lado, por uma então incipiente antropologia alemã e, por outro, pelas políticas indigenistas do Estado imperial brasileiro, “Karl Von Den Steinen’s ethnography in the context of the Brazilian Empire” contribui para uma análise histórica exemplar das condições políticas da etnografia.

Em “De documentos etnográficos a documentos históricos: a segunda vida dos registros sobre os Xetá (Paraná, Brasil)”, Edilene Coffaci de Lima trata dos usos contemporâneos dos documentos produzidos na metade do século passado por José Loureiro Fernandes e Vladimir Kozák sobre os Xetá, grupo indígena de língua tupi-guarani então recém-contatado. Mostra a autora como cadernetas de campo, artigos, filmes e correspondências legados pelos pesquisadores da Universidade Federal do Paraná vêm servindo para fins políticos com vistas à demarcação do antigo território xetá ou mesmo o reconhecimento da memória da violência sofrida pelo grupo.

“O espelho de Macunaíma: o Ensaio sobre música brasileira para além do nacionalismo”, de Maurício Hoelz, propõe um estudo analítico e a contrapelo inovador do *Ensaio sobre música brasileira* (1928), frequentemente considerado peça ideológica exemplar da rotinização do projeto nacionalista de Mário de Andrade. Ressaltando, porém, as visões instrumental de nacionalismo e aberta de identidade formuladas no *Ensaio*, o artigo sugere uma visão renovada da ideia de brasilidade do líder moderado, marcada, antes, pelo pluralismo e pelo cosmopolitismo.

As coleções fonográficas e os usos de gravações sonoras em pesquisas etnográficas são problematizados por Felipe Barros em “Arquivos e objetos sonoros etnográficos: a coleção fonográfica de Luiz Heitor Corrêa de Azevedo”. Para tanto, articula revisão bibliográfica do campo da antropologia e etnomusicologia ao relato de sua própria pesquisa feita sobre o acervo fonográfico de Luiz Heitor Corrêa de Azevedo, formado entre 1942 e 1944.

O número traz ainda a inspiradora entrevista concedida por Anthony Seeger a Maria Laura Cavalcanti, Marco Antonio Gonçalves e Cesar Gordon, intitulada “O banjo, a abelha e as flores”. Nela, a riqueza e a diversidade da trajetória pessoal e profissional de Seeger são abordadas tendo como fio condutor a forte ligação do entrevistado com o banjo. Assim, entre outros aspectos, são enfocados seu encontro com a antropologia na Universidade de Harvard e posteriormente de Chicago; sua marcante passagem pelo Brasil com a pesquisa com os Kísêdjê e a docência no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro; além de sua gestão à frente da Coleção Folkways na Smithsonian Institution e de sua atuação internacional em prol das políticas de patrimônio cultural imaterial junto à Unesco.

Três resenhas fecham o número. Alfredo Falero discute o livro mais recente de José Maurício Domingues que acaba de ser publicado no Brasil, *Emancipação e história: o retorno da teoria social*. Lúcia Klück Stumpf dialoga com o livro-catálogo da exposição *Conflitos: fotografia e violência política no Brasil, 1889-1964*, organizado por Angela Alonso e Heloisa Espada. Antony Seeger volta como autor do livro *Por que cantam os Kísêdjê: uma antropologia musical de um povo amazônico*, resenhado por João Miguel Sautchuk.

Editores e equipe editorial de *Sociologia & Antropologia* desejam ótima leitura a todas e todos.

INTRODUCTION

Sociologia & Antropologia presents the second issue of its eighth volume. In “The journal *Cadernos Brasileiros* and the Congress for Cultural Freedom, 1959-1970”, Marcelo Ridenti analyses the dynamic of rapprochement and discord between the journal *Cadernos Brasileiros* and the Congresso pela Liberdade da Cultura between 1959 and 1970. In particular, Ridenti highlights and explores the fission embodied in the civil-military coup of 1964 among the intellectuals that composed both of these cultural entities.

Portuguese urban cultures and contemporary musical scenes are the theme of Paula Guerra’s article “A city between neon dreams. Encounters, transactions and enjoyment in urban musical cultures”. The study registers the emergence of Portuguese youth culture marked by the consumption of artistic practices notable for their hybridism and eclecticism, bearing a clear cosmopolitan capital.

In “When religion is culture: observations about state policies aimed at Afro-Brazilian religions and other Afro-heritage”, Emerson Giumbelli discusses state initiatives and social mobilizations geared toward varied expressions of the African legacy in Brazil, particularly in its religious vectors. The author argues that an ethnic notion of culture is the articulating element of this universe.

Graziella Moraes Silva and Emiko Saldivar follow in the footsteps of comparative studies of ideologies of racial mixing in Latin America, taken to be myths that conceal the reproduction of racial inequalities. The authors are interested in discussing the many ways that the racial mixing currently affects racial formations in Latin America. Thus, in “Comparing ideologies of racial mixing in Latin America: Brazil and Mexico”, the empirical approach demonstrates that, while ideas of racial mixing remain central in both Brazil and Mexico, racial policies are significantly different in these countries.

“Allegories and displacements of the “Carioca suburb” in the social sciences (1970-2010)”, by Roberta Sampaio Guimarães and Frank Andrew Davies, discusses the uses and displacements of the notion of the Carioca suburb in the social sciences, focusing mostly on ethnographic works, taken to be narratives that seek to destabilize the physical and symbolic frontiers of the city.

Eduardo Dimitrov analyses how the circulation of intellectuals and artists through the Brazilian territory is not free from political and symbolic disputes. In “Lula Cardoso Ayres: a modernist in Pernambuco, a folk artist in São Paulo” he studies the trajectory of the Modernist painter from Pernambuco, showing how his career is dogged by struggles between his aspiration for national recognition and its opposition, mostly from his peers in São Paulo and Rio de Janeiro, who frequently classified him as a “regional” or “folk” artist.

The trajectories of men and women who migrated to São Paulo from the Northeast during the 1960s and 1970s are analysed by Mariana Z. Thibes, Marilda Aparecida Menezes and Jaime Santos Júnior in “Asymmetrical narratives: gender, family and labour in the ABC region (São Paulo State, Brazil). The results of this research show a significant difference in how life histories are told by men and women, the former focusing in their experiences in the labour market, and the latter on events concerned with the private sphere.

Erik Petscheli explores the expeditions of the German psychiatrist Karl von den Steinen to the Xingu River in 1884, taking them to be a starting point for systematic ethnographic research in Brazil. Navigating the context of this expedition, marked, on the one hand, by a then incipient German anthropology, and, on the other, by the Indigenist policies of the Brazilian empire, “Karl Von Den Steinen’s ethnography in the context of the Brazilian empire” contributes an exemplary historical analysis of the political conditions of ethnography.

In “From ethnographic to historical documents: the second life of the archives on the Xetá (Paraná, Brazil)”, Edilene Coffaci de Lima addresses the contemporary uses of documents produced by José Loureiro Fernandes e Vladimir Kozák, in the middle of the twentieth century, on the Xetá, a Tupi-Guarani speaking group which had just been contacted. The author shows how fieldnotes, articles, film and correspondences that the researchers left the Universidade Federal do Paraná have been appropriated for political ends in the hope of demarcating the ancient Xetá territory, and to bring to light the memory of the violence suffered by the group.

“Macunaíma’s mirror: beyond nationalism in the *Ensaio sobre música brasileira*”, by Maurício Hoelz, proposes an innovative analysis of the *Ensaio sobre música brasileira* (1928), which is frequently taken to be an exemplary ideological piece in the routinization of Mario de Andrade’s nationalist project. Stressing the instrumentalist view on nationalism and the open conception of identity contained in the *Ensaio*, the article suggests a renewed vision of the idea of “Brazilianness” in the work of the Modernist luminary, which appears more plural and cosmopolitan than in traditional readings.

The phonographic collections and the use of sound recordings in ethnographic research are examined by Felipe Barros in “Archives and ethnographic sound objects: the Luiz Heitor Corrêa de Azevedo collection”. To this end, it articulates a review of the bibliography in the field of anthropology and ethnomusicology with his own research on the phonographic archive of Luiz Heitor Corrêa de Azevedo, which was compiled between 1942 and 1944.

The issue also offers an inspiring interview with Anthony Seeger, “The banjo, the bee and the flowers”, conducted by Maria Laura Cavalcanti, Marco Antonio Gonçalves and Cesar Gordon. It reveals the richness and diversity of Seeger’s personal and professional trajectory, taking as its guiding thread his close relationship with the banjo. The interview thus deals with his encounter with anthropology at Harvard University and later at Chicago; his eventful passage through Brazil for his research with the Kisêdjê and his teaching at the Museu Nacional of the Universidade Federal do Rio de Janeiro; and his management of the Folkways Collection at the Smithsonian Institution, as well as his international work toward policies for immaterial cultural heritage at UNESCO.

Three book reviews bring the issue to a close. Alfred Falero discusses José Maurício Domingues’ most recent book, just published in Brazil, *Emancipação e história: o retorno da teoria social*. Lúcia Klück Stumpf comments on the book-catalogue for the exhibition *Conflitos: fotografia e violência política no Brasil, 1889-1964*, edited by Angela Alonso and Heloisa Espada. Antony Seeger appears once more as the author of the Brazilian translation of *Why Suyá sing: a musical anthropology of an Amazonian people*, reviewed by João Miguel Sautchuk.

The Editors and editorial team of *Sociologia & Antropologia* wish a pleasant reading to all.

VOLUME 8 NÚMERO 2
MAIO-AGOSTO 2018
QUADRIMESTRAL
ISSN 2238-3875

- ARTIGOS**
- 351 **THE JOURNAL *CADERNOS BRASILEIROS* AND THE CONGRESS FOR CULTURAL FREEDOM, 1959-1970**
Marcelo Ridenti
- 375 **UMA CIDADE ENTRE SONHOS DE NÉON. ENCONTROS, TRANSAÇÕES E FRUIÇÕES COM AS CULTURAS MUSICAIS URBANAS CONTEMPORÂNEAS**
Paula Guerra
- 401 **WHEN RELIGION IS CULTURE: OBSERVATIONS ABOUT STATE POLICIES AIMED AT AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS AND OTHER AFRO-HERITAGE**
Emerson Giumbelli
- 427 **COMPARING IDEOLOGIES OF RACIAL MIXING IN LATIN AMERICA: BRAZIL AND MEXICO**
Graziella Moraes Silva e Emiko Saldivar
- 457 **ALEGORIAS E DESLOCAMENTOS DO “SUBÚRBIO CARIOCA” NOS ESTUDOS DAS CIÊNCIAS SOCIAIS (1970-2010)**
Roberta Sampaio Guimarães e Frank Andrew Davies
- 483 **LULA CARDOSO AYRES: MODERNISTA EM PERNAMBUCO, FOLCLÓRICO EM SÃO PAULO**
Eduardo Dimitrov
- 519 **NARRATIVAS ASSIMÉTRICAS: GÊNERO, FAMÍLIA E TRABALHO NO ABC PAULISTA**
Mariana Z. Thibes, Marilda Aparecida Menezes e Jaime Santos Júnior

- 543 **KARL VON DEN STEINEN'S ETHNOGRAPHY IN THE
CONTEXT OF THE BRAZILIAN EMPIRE**
Erik Petschelies
- 571 **DE DOCUMENTOS ETNOGRÁFICOS A DOCUMENTOS
HISTÓRICOS: A SEGUNDA VIDA DOS REGISTROS SOBRE
OS XETÁ (PARANÁ, BRASIL)**
Edilene Coffaci de Lima
- 599 **O ESPELHO DE MACUNAÍMA: O ENSAIO SOBRE MÚSICA
BRASILEIRA PARA ALÉM DO NACIONALISMO**
Maurício Hoelz
- 629 **ARQUIVOS E OBJETOS SONOROS ETNOGRÁFICOS:
A COLEÇÃO FONOGRÁFICA DE LUIZ HEITOR CORRÊA
DE AZEVEDO**
Felipe Barros
- ENTREVISTA 657 **O BANJO, A ABELHA E AS FLORES: ENTREVISTA
COM ANTHONY SEEGER**
Maria Laura Cavalcanti, Marco Antonio Gonçalves
e Cesar Gordon
- RESENHAS 693 **A TEORIA SOCIAL DE NOVO EM MOVIMENTO**
Emancipação e história: o retorno da teoria social. (2018).
José Maurício Domingues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
Alfredo Falero
- 699 **IMAGENS POLÍTICAS E A POLÍTICA DAS IMAGENS**
Conflitos: fotografia e violência política no Brasil, 1889-1964.
(2017). Angela Alonso & Heloisa Espada (orgs). São Paulo: IMS.
Lúcia Klück Stumpf
- 705 **MÚSICA E VIDA SOCIAL NA ANTROPOLOGIA DE
ANTHONY SEEGER**
*Por que cantam os Kísédjê: uma antropologia musical de
um povo amazônico.* (2015). Anthony Seeger. São Paulo:
Cosac Naify
João Miguel Sautchuk

VOLUME 8 NUMBER 2
MAY-AUGUST 2018
TRIENNIAL
ISSN 2238-3875

- ARTICLES**
- 351 **THE JOURNAL *CADERNOS BRASILEIROS* AND THE CONGRESS FOR CULTURAL FREEDOM, 1959-1970**
Marcelo Ridenti
- 375 **A CITY BETWEEN NEON DREAMS. ENCOUNTERS, TRANSACTIONS AND ENJOYMENT IN URBAN MUSICAL CULTURES**
Paula Guerra
- 401 **WHEN RELIGION IS CULTURE: OBSERVATIONS ABOUT STATE POLICIES AIMED AT AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS AND OTHER AFRO-HERITAGE**
Emerson Giumbelli
- 427 **COMPARING IDEOLOGIES OF RACIAL MIXING IN LATIN AMERICA: BRAZIL AND MEXICO**
Graziella Moraes Silva and Emiko Saldivar
- 457 **ALLEGORIES AND DISPLACEMENTS OF THE "CARIOCA SUBURB" IN THE SOCIAL SCIENCES (1970-2010)**
Roberta Sampaio Guimarães and Frank Andrew Davies
- 483 **LULA CARDOSO AYRES: A MODERNIST IN PERNAMBUCO, A FOLK ARTIST IN SÃO PAULO**
Eduardo Dimitrov
- 519 **ASYMMETRICAL NARRATIVES: GENDER, FAMILY AND LABOUR IN THE ABC REGION (SÃO PAULO STATE, BRAZIL)**
Mariana Z. Thibes, Marilda Aparecida Menezes and Jaime Santos Júnior

- 543 **KARL VON DEN STEINEN'S ETHNOGRAPHY IN THE
CONTEXT OF THE BRAZILIAN EMPIRE**
Erik Petschelies
- 571 **FROM ETHNOGRAPHIC TO HISTORICAL DOCUMENTS:
THE SECOND LIFE OF THE ARCHIVES ON THE XETÁ
(PARANÁ, BRAZIL)**
Edilene Coffaci de Lima
- 599 **MACUNAÍMA'S MIRROR: BEYOND NATIONALISM IN THE
ENSAIO SOBRE A MÚSICA BRASILEIRA**
Maurício Hoelz
- 629 **ARCHIVES AND ETHNOGRAPHIC SOUND OBJECTS:
THE LUIZ HEITOR CORRÊA DE AZEVEDO COLLECTION**
Felipe Barros
- INTERVIEW** 657 **THE BANJO, THE BEE AND THE FLOWERS: INTERVIEW
WITH ANTHONY SEEGER**
Maria Laura Cavalcanti, Marco Antonio Gonçalves
and Cesar Gordon
- REVIEWS** 693 **SOCIAL THEORY IN MOTION AGAIN**
Emancipação e história: o retorno da teoria social. (2018).
José Maurício Domingues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
Alfredo Falero
- 699 **POLITICAL IMAGES AND THE POLITICS OF IMAGES**
Conflitos: fotografia e violência política no Brasil, 1889-1964.
(2017). Angela Alonso & Heloisa Espada (orgs). São Paulo: IMS.
Lúcia Klück Stumpf
- 705 **MUSIC AND SOCIAL LIFE IN ANTHONY SEEGER'S
ANTHROPOLOGY**
*Por que cantam os Kísédjê: uma antropologia musical
de um povo amazônico.* (2015). Anthony Seeger. São Paulo:
Cosac Naify
João Miguel Sautchuk

ARTIGOS

THE JOURNAL *CADERNOS BRASILEIROS* AND THE CONGRESS FOR CULTURAL FREEDOM, 1959-1970¹

The journal *Cadernos Brasileiros* was the main Brazilian expression of a prominent international intellectual movement, the Congress for Cultural Freedom (CCF), founded in 1950 in Europe in response to the World Peace Council, the latter inspired by the Soviets.² A significant international and artistic network was created by the CCF through its funding of expositions, conferences, awards and, especially, its set of journals, seeking to express the particularities of the world of culture and the arts, but also the fight against political interferences that stunted creative freedom, especially in communist countries. The congress had offices in 35 countries and sponsored more than 20 periodicals, according to Saunders (2008: 13). The latter included *Preuves* (France, created in 1951), *Encounter* (United Kingdom, 1953), *Der Monat* (Germany, established earlier, in 1948, as a product of the Marshall Plan), *Tempo Presente* (Italy, 1956), *Quadrant* (Australia, 1956), *Cuadernos* (Latin America, 1953), and *Cadernos Brasileiros* (Brazil, 1959). The headquarters of the CCF's International Secretariat was located in Paris, where the work of intellectual organization of its journals was centralized.³

The first issue of *Cadernos Brasileiros* had a print run of one thousand five hundred copies in 1959. It was published quarterly and subsequently bi-monthly from 1963 onward. A report presented to the CCF tells us that three thousand copies of issue 6 of *Cadernos Brasileiros* (November-December 1963) were printed. By 1966 the journal was printing as many as five thousand copies

per issue, distributed nationally, but concentrated especially in Rio de Janeiro city, then Guanabara state, according to data from the CCF's archives.⁴

In total, 62 issues were published up to the closure of the journal in September-October 1970. Hence it circulated without interruption from the end of the Kubitscheck government until the beginning of the Médici government, traversing diverse political conjunctures expressed in the directions taken by the periodical. Approximately 17 articles were published per issue in 23.5cm x 17.5cm format. The journal had 100 pages on average, each article about six pages in length with two columns of text, including essays (48.3% of the total number of pages), studies (17.1%), book reviews (13.7%), fiction (9.4%) and other (11.6%), according to data compiled by Kristine Vanden Berghe (1997).

This article presents a brief reconstruction of the history of *Cadernos Brasileiros*, looking to comprehend its complex relation with the CCF, simultaneously one of dependency and relative autonomy. Six key moments are proposed for the analysis of this relationship: 1. the foundation of the periodical in 1959; 2. the intervention of the CCF in the journal in 1962; 3. the reactions to the 1964 military coup in Brazil; 4. the debate on militarism, with an opening to the left; 5. the response to the denunciations of links to the Central Intelligence Agency (CIA); 6. the closure of the publication in 1970.

THE MOMENT OF FOUNDATION

The creation of *Cadernos Brasileiros* itself reflected close relations with the international congress, since the periodical emerged from a professional initiative by the CCF, which sent Julian Gorkin to Brazil, a Spanish journalist who had fought in the country's civil war and had been one of the principal leaders of the Workers' Party of Marxist Unification (*Partido Obrero de Unificación Marxista*: POUM), an organization known to be hostile to the Stalinists. Gorkin was responsible for Latin America in the Congress and from 1953 to 1963 was editor of *Cuadernos*, the entity's periodical specializing in Latin America, published in Paris. His work was decisive to the creation of the Brazilian Association of the Congress for Cultural Freedom and *Cadernos Brasileiros*.

The Association was founded in Rio de Janeiro on April 11th, 1958. Present were 42 intellectuals, as reported in the first issue of *Cadernos Brasileiros*, April-June 1959. Among them were renowned writers like Manuel Bandeira, João Guimarães Rosa, Érico Veríssimo and Cecília Meireles; journalists of the calibre of Luiz Alberto Bahia, Carlos Castello Branco, Prudente de Moraes Neto and Franklin de Oliveira, as well as Alceu Amoroso Lima, Eduardo Portella and others, attesting to the prestige of the CCF, though its Brazilian publication did not necessarily inherit the same support, as can be concluded from the fact that 20 of the founders never collaborated with articles, as Berghe (1997: 55) observed.

The journal was inaugurated soon after the 1959 Cuban revolution, which led Latin America to occupy a prominent place in the Cold War disputes. Gorkin

contracted the intellectuals who launched the publication of *Cadernos Brasileiros* and who were also responsible for the Association: the literary critic Afrânio Coutinho – who had earlier published the Portuguese version of the US publication *Reader's Digest* – and the exiled Romanian Stefan Baciu, a journalist and surrealist writer who later became established as an academic in the United States. Both reported on their activities to the CCF's command in Paris, including letters and other documents. The entity continued to sponsor the periodical throughout its existence.

No agenda was set by the CCF, which allowed its directors the autonomy to choose the articles to translate from among those published in other journals in the network, granting substantial space to national authors. The latter, in turn, had the opportunity to have their articles translated and published in journals abroad, though this was not frequent. The relation between the directors in Paris and those responsible in Rio de Janeiro was negotiated in letters, from the salary of the directors and staff to the journal's content. A kind of reciprocity existed: the Brazilian periodical would publish articles important to the CCF and would disseminate its ideology, in exchange receiving space for Brazilian intellectuals to express themselves, not only the directors employed in a professional capacity, but also occasional collaborators whose articles were remunerated, a practice uncommon at the time. Initially most articles were specifically focused on cultural topics, with space too for those writing against the communists, accused of limiting cultural freedom.

An advisory board of leading authors oversaw the first issues of *Cadernos Brasileiros*. The board comprised 14 members: Adonias Filho, Anísio Teixeira, Cassiano Ricardo, Celso Cunha, Eduardo Portella, Elmano Cardim, Érico Veríssimo, Eugênio Gomes, Evaristo de Moraes Filho, Gilberto Freyre, José Garrido Torres, Levi Carneiro, Manoel Bandeira and Mário Pedrosa. Around half came from Bahia, now settled in Rio de Janeiro, which suggests that they were friends of fellow Bahian, Afrânio Coutinho, the journal's main articulator in artistic and intellectual spheres, while Baciu was responsible for day-to-day editorial work. All of them were involved in the literary world, four already belonged to the Brazilian Academy of Letters (ABL) and another four would later become 'immortals.'⁵ Just some of the board's members collaborated actively with *Cadernos Brasileiros* with varying degrees of involvement. Poems by Manuel Bandeira were published throughout the journal's existence, for example, but he was not very close, as Vicente Barretto – the editor after the arrival of Keith Botsford – admitted in a recent interview. Mário Pedrosa, by contrast, "took an active part in the seminars, the guy was always present."⁶ However, the fact that 14 members were willing to lend their names to boost the periodical's prestige shows that there was intellectual space for a publication of this kind, likewise that the ideology of the CCF had adherents. The symbolic rather than effective input of the board meant that it played no role in the issues from 1963 onward.

Cadernos Brasileiros was its most dependent on foreign input during this founding period under the direction of Stefan Baciu, as can be ascertained from the origin of the articles, 40%, or slightly more, of which from 1960 to 1962 were by foreign authors. This was also the most anti-communist phase with publishing space given to prestigious international authors – like Raymond Aron, Ignazio Silone and Karl Jaspers – and national authors, such as the economist José Garrido Torres and military officers, specialists in geopolitics, Golbery do Couto e Silva and Carlos Meira Mattos. The three would become renowned architects of the 1964 coup.

THE MOMENT OF THE INTERVENTION OF CONGRESS IN *CADERNOS BRASILEIROS*

At the start of the 1960s, the CCF's command in Paris noted the limited influence of its publications in Latin America. These were marked by a particular anti-communist flavour of the 1950s, linked to denunciations of what had been happening in the USSR and neighbouring countries, a distant reality for highly unequal societies with unstable democracies and striving to break from underdevelopment, like those of Latin America. This led to its relatively low intellectual prestige throughout the region, where national developmentalist, anti-imperialist and communist ideas enjoyed considerable uptake. Intervention was needed to change the scenario, identifying the journals more clearly with the ideas of creative freedom and with economic and cultural development, attracting more intellectuals from the non-communist left. To this end, as diplomatically as possible to avoid alienating followers, the CCF closed the Mexican *Examen* in 1963 and, that same year, removed Gorkin from the directorate of *Cuadernos*, which would fold in 1965, the CCF's support having switched to *Mundo Nuevo*, directed by the Uruguayan Emir Rodríguez Monegal (cf. Iber, 2015: 359).

The Brazilian section played a pioneering role in the change, receiving an intervenor from the CCF, the writer and editor Keith Botsford, who was in Rio de Janeiro from the beginning of 1962, and would only leave the country in mid-1963 in order to intervene in Mexico. Nicolas Nabokov, secretary-general of the CCF's Executive Committee, initially accompanied Botsford to Brazil (Iber, 2015: 328). They sought to give *Cadernos Brasileiros* a more open international outlook, a change that would only properly take root from 1964, after the coup d'état, since the traditional anti-communism remained in the context of the Goulart government, particularly in the period during which José Garrido Torres formed part of the journal's management. Torres was a leading figure at the Economic and Social Research Institute (Instituto de Pesquisas Econômicas e Sociais: IPES), an institution financed by the business sector, which prepared the terrain in the civil sphere for the 1964 coup.

In order to reform the periodical, it was necessary to remove its editor, Stefan Baciu, a journalist renowned for his anti-communist stance, who had

worked since 1953 at the *Tribuna da Imprensa*, a daily newspaper owned by Carlos Lacerda, where Baciú was foreign policy editor, and was so acclimatized to the country that he had become a naturalized Brazilian. On 12th August 1962, Baciú sent a short message to Nabokov, forwarding a copy of his long letter of resignation, originally sent to Afrânio Coutinho, setting out the reasons for his decision to quit along with his wife, who also worked at the journal as an administrative secretary.⁷ He expressed his resentment: “we are sure to recover these nine years that we have given to the Congress for Cultural Freedom, nine years of youth, enthusiasm and complete selfless dedication.” As well as the disappointment at losing the hard work of so many years, the words make clear his connection to the CCF since 1953, four years after his arrival in Brazil, where he had obtained asylum as a fugitive from communism, long before the creation of *Cadernos Brasileiros*, testifying to the fact that a local network based around the CCF had been slowly consolidating throughout the decade.

Baciú’s resignation letter to Afrânio Coutinho was translated by himself into French, revealing his desire for it to be comprehended too by the CCF’s directorate. As well as Nabokov, a copy was also sent to John Hunt, the CCF’s administrative secretary.⁸ He explained the reason for his resignation as the “negative and provocative action taken by Keith Botsford,” seen by him as a political commissar under the command of the CCF. His position was contrary to the “opening to the left” advocated by Botsford, opposing any approximation with the Higher Institute of Brazilian Studies (Instituto Superior de Estudos Brasileiros: ISEB) or collaboration with intellectuals like Celso Furtado, Darcy Ribeiro and Candido Mendes de Almeida, who he named explicitly. His close affinity with Carlos Lacerda had come under threat from Botsford’s directive, “neither Julião, nor Lacerda” – in other words, neither the Peasant Leagues nor the governor of Guanabara, neither the left nor the right, both taken as extremist.

Although in the letter he refers ironically to the accusation of being right-wing, Baciú’s alignment with Lacerda was unequivocal. In another letter, he described even the well-known Catholic conservative Gustavo Corsão as a ‘democrat,’ as Cancelli (2012: 81) observes. He also considered Celso Furtado a ‘communist’ in a letter to Luis Mercier Vega, who had become the person responsible at the CCF for liaising with the directorate of *Cadernos Brasileiros* and other Latin American journals following the intervention of 1962 (Iber, 2015: 328).⁹ Like Gorkin, Mercier and other intellectuals organically linked to the CCF, Stefan Baciú was an intellectual originally from the left, whose persecution in Romania had led him to become anti-communist.

The revolt against Stalinist abuses, however, sometimes caused these initially left-wing agents to fear any kind of social transformation, however moderate, as though any kind of change would inevitably lead to what they perceived as communist totalitarianism. Rather than competing for leadership of the campaigns for change, therefore, which was what was expected of left-

wing intellectuals, parties and movements, the fear of communism ended up prevailing for many, such as Baciú, to the point of opposing any attempt to develop closer relations with ISEB, Celso Furtado and other reformists who had international contacts with members of the CCF who were sympathetic to their reformism as an alternative to the revolutionary project emanating from Cuba.

However, Baciú's departure – replaced as editor by the aforementioned young law graduate Vicente Barretto¹⁰ – did not immediately alter the journal's political orientation, though it became more open, as reflected in issue 15 (October-December 1962), devoted to the question of Africa, with the participation of specialists from various streams of thought, such as Roger Bastide, Edison Carneiro, Manuel Diegues Júnior and José Honório Rodrigues. But the national setting evolved towards a political polarization under the Goulart administration, and – albeit discretely – the periodical leaned toward the side of the enemies of the federal government.

Baciú's exit and the appointment of Barretto in 1962 were a clear case of CCF intervention in *Cadernos Brasileiros*, including here the long-term presence of Botsford in Rio de Janeiro. Paradoxically, though, this outside interference sought to create more space and greater diversification in the local production, seeking to broaden the journal's readership and cultivate deeper roots in the artistic and intellectual spheres. The national contribution – which in 1962 was a little over 50% – rose to almost 80% in 1963, almost 70% in 1964, and remained consistently above 80% from 1965 onwards, as shown in the data compiled by Berghe (1997: 48). The most substantial broadening of the ideological umbrella of support for the journal, however, had to wait for a more suitable political context, which would only take place sometime after the 1964 coup, when the forces that had supported it began to fall out among themselves.

THE MOMENT OF THE 1964 COUP

One surprising expression of the autonomy of *Cadernos Brasileiros* took place during the 1964 coup. Though not made explicit in the pages of the periodical, which maintained the discourse of political neutrality in the name of objectivity, its directorate in fact supported the 'revolution' behind the scenes – to the extent that they adopted a uncommon stance: they challenged the orientation given by the CCF's international command. In the immediate post-coup period, the CCF had signalled its opposition to the military coup, since that its professed aim was to defend intellectual freedom and democracy, contrary to any kind of dictatorship. They feared a negative repercussion among the European public to any support from the CCF for a military coup that was being criticized by the press worldwide. Along these lines, John Hunt sent letters and telegrams to Afrânio Coutinho, offering all the entity's international backing to resist the arbitrary acts against intellectuals. He made it clear that "being anti-Goulart was not sufficient reason for the abuses committed against democratic proce-

dures, and I think we should be brave enough to say so.”¹¹ For Hunt, “*Cadernos Brasileiros* would gain many friends, inside and outside of Brazil,” demonstrating “to those who have any doubts that you are as prepared to defend intellectual freedom in Brazil as in any other place.”¹²

But Hunt failed to convince Coutinho, who presented his arguments in various messages, such as a four-page letter that sought to present “a fair picture of the situation.” He alleged distortion of the facts by the foreign press and pointed to popular support for the “revolution against Goulart.”¹³ Barretto’s response to the 1964 events was the same as Coutinho’s, judging by his correspondence at the time with Luis Mercier, who for his part identified with Hunt’s more cautious position. Barretto wrote that “the revolution that deposed Mr. João Goulart seems to have ushered in a new era in the country.” He criticized the equivocations of the international press agencies that “described the revolution as a ‘coup d’état,’ which amounted to diminishing and ignoring the revolutionary and popular character of the movement.”¹⁴ For the editor of *Cadernos Brasileiros*, it had not been a coup but a revolution, one completely misunderstood abroad.

In his reply, Mercier declared that he was only “very partially” persuaded by the Brazilian’s arguments, since the country’s governance had been taken over by “a military regime, provisional undoubtedly, but whose duration depends on the armed forces themselves.”¹⁵ Barretto responded that the military had been sensitive to the “growing popular unrest,” leading to the overthrow of Goulart and the installation of a revolutionary government that would take “radical measures like the removal of politicians from office or a suspension of political rights.” He expressed a degree of approval of these measures, arguing that the new government had limited its own power “juridically via the Institutional Act,” which kept the 1946 constitution “in full force” with a few modifications, providing assurance that the presidential elections would be held in October 1965. Disagreeing with Mercier, who argued that political control had fallen into the hands of the military, Barretto stated that “the installed regime is guaranteed by them as, indeed, the constitution stipulates – but does not depend on their will.” To back up his assertion, he included with his letter Castelo Branco’s inauguration speech and a lecture by Lincoln Gordon, US ambassador to Brazil, an active supporter of the military movement, as is well-known.¹⁶ The Brazilian editor made explicit how he stood in that political context – a situation that would change, especially after the publication of Institutional Act n.2, October 1965, which substantiated the fears of the CCF’s Belgian anarchist, never persuaded by Barretto’s arguments.

Despite the disagreements, Hunt’s thoughts must have reverberated with Coutinho and those of Mercier influenced Barretto, judging by the brief editorial that the latter wrote for the first issue of *Cadernos Brasileiros* following the 1964 coup.¹⁷ The text placed the Brazilians more closely in line with the inter-

national directorate and received praise from Mercier: “the small editorial on the right to heresy is most timely.”¹⁸ The letters exchanged with the foreign directors revealed the enthusiastic support of the national directors for the 1964 ‘revolution’ soon after the coup. This support was never explicitly manifested in *Cadernos Brasileiros*, whose public image remained the one expressed in the editorial, which implicitly backed the 1964 movement but subtly warned against the potential persecution of intellectuals and the risk of the military remaining in power, thus to some extent combining the views of the Brazilian and foreign directors.

The editorial – a recourse seldom used in *Cadernos Brasileiros*, which was generally published without any declaration from its editors – allows us to affirm that, initially at least, the journal maintained something of an ambiguous relation with those in power. The text reveals that *Cadernos Brasileiros* supported the coup but also shows a degree of caution and apprehension over the directions that the movement was beginning to take. The editors assert that both hope and apprehension followed the “declarations of the main leaders of the revolutionary movement of March 31st.” Hopes centred on the promised political, economic and social reforms, which “in a rational climate [...] unite Brazilian intellectuals.” Apprehension stemmed from the danger of taking “simple ideology as subversion,” affecting the intelligentsia through the seizure of books, imprisonments and the removal of intellectuals from public life without proof of any “subversive action.” In other words, the editorial positioned itself against the police excesses of the regime, which curbed the freedom of intellectuals, and appealed to the new government to assure even the “right to heresy,” a right that had been threatened by the Goulart government and needed to be guaranteed by the 1964 movement. The text then cites a speech by Castello Branco, where he averred that “the anti-communism of the revolution accepts ‘that Brazil’s political and social evolution should also incorporate ideas and proposals of the democratic left.’” The editorial considered the ‘anti-communist character’ of the ‘revolution’ to be a “consequence in fact of it being truly democratic,” but observed that “the disquiet threatens to spread among the intellectual spheres.” Indeed, the threat became real, as can be observed by the diffusion of the term ‘cultural terrorism,’ initially coined by the Catholic thinker Alceu Amoroso Lima in July 1964, and soon adopted by the left as a whole (Czajka, 2009: 214).

The ‘right to heresy’ demanded by the editorial incorporated the influence of one of the main authors of the CCF, Sidney Hook, president of the Executive Committee of the American Congress for Cultural Freedom. In 1953, the ex-communist Hook published the book *Heresy, Yes, Conspiracy, No*. As the title of the work suggests, he argues that democratic order should allow the heresies of left-wing thought, even Marxist, since the free debate of ideas is indispensable to democracy, taking academic freedom as a basis for authority. What would be

unacceptable, though, is the conspiring of the international communist movement, which works to destroy democracy. Hook proposed a liberal anti-communist struggle, critical of the primordial anti-communism that confused heresy with conspiracy – the case of the McCarthyism of the 1950s in the United States – but also contrary to neutralism in the Cold War, since the supposedly progressive equidistance tolerated conspiracy as though it were heresy, underestimating communist subversion and soviet propaganda (cf. Gremion, 1995: 133-134). In the *Cadernos Brasileiros* editorial, published soon after the coup, a defence of heresy by the intelligentsia clearly appeared, but also the need to combat conspiracy in order to affirm Brazilian democracy.

The international command of the CCF had no problem subscribing to the editorial, closely in tune with its orientation, as demonstrated by the praise from Mercier cited earlier. But there were some revealing nuances. For example, there was at least one more case of resistance to adhering to the international orientation, when the CCF requested, in vain, support from *Cadernos Brasileiros* for Celso Furtado, persecuted after the coup. The rejection of Furtado by the journal's directors did not end with Baciú's dismissal. The sympathy of part of the international command of the CCF for the northeastern economist – after all, he was not a communist and could provide an alternative to the radical advance based on Cuba's example, as highlighted earlier – was not echoed by its national association. Furtado was from another intellectual network, a rival to Coutinho and his journal. Furthermore, his name might have constituted a threat to the group in control of the periodical, since it was evident that he had some influence in the CCF, so much so that even John Hunt – a proven CIA operative – interceded on behalf of him in various letters written after the coup, but was repelled by Afrânio Coutinho, as Iber (2015: 333-335) has already observed.

Thus, for example, Coutinho believed that Celso Furtado, “despite his high intellectual stature,” and though not a communist, “was part of this radical program, allied with Goulart, Brizola and the communists.” He implicitly rejected the request to defend Furtado, who, he said, was “free. He merely had his political rights suspended for ten years,” the same punishment given to “hundreds of people, civilian and military, men engaged in anti-democratic activities.”¹⁹ In reply, Hunt maintained a friendly tone, but insisted that the Brazilian should “remain attentive to international opinion on the punishment of people like Celso Furtado,” which continued to have negative repercussions in the foreign press.²⁰

Implicit was a concern that the CCF's ignoring of the abuses against intellectuals perpetrated by the post-1964 regime might have negative repercussions in the international cultural spheres supportive of the entity. Hunt's letter suggests that he was especially worried about the repercussions that the persecution of Furtado and other intellectuals could have abroad, more so perhaps than about the persecution per se.

The initiative to conduct an investigation into the state of freedom in Brazilian education did not come from the journal and its Brazilian directors, but from John Hunt and sectors of the international CCF, such as the Committee for Science and Freedom. This inquiry documented various instances of persecution, dismissal and disfranchisement of university professors and other intellectuals, victims of various types of arbitrary power. The government responded that the CCF's report was part of a disinformation campaign. Patrick Iber used this example to argue that Coutinho had won the arm wrestle with Hunt: the CIA employee had been unable to persuade the Brazilian director to adopt a more liberal plan of action (Iber, 2015: 334-335). But this divergence needs to be nuanced, given that soon afterward the editorial to *Cadernos Brasileiros* had underlined the need to defend the heresies of the intelligentsia, and important members of the CCF had visited the country and learnt about the viewpoints of its local supporters, leading to a convergence of their positions, as attested by the episode of the critique of militarism.

THE MOMENT OF THE CRITIQUE OF MILITARISM AND THE OPENING TO THE LEFT

Despite a certain difference evident in the correspondence, there was also an implicit pact: *Cadernos Brasileiros* reproduced the international ideology of the CCF, but ultimately possessed the autonomy to decide on how to adapt it to domestic issues. The journal negotiated and attempted to convince the international command of its positions, also making concessions, such as the publication of a dossier on the military that was suggested by the CCF, but only went ahead when domestic interests became more closely matched with the international interests. This dossier, published in the final issue of 1966,²¹ expressed the convergence with the headquarters in Paris, but ended up cooling relations between military sectors and the publication. According to Vicente Barretto, organizer of the dossier, he received a telephone call in protest from the Army general Golbery do Couto e Silva soon after the journal came out and after this the general never again entered into contact.²² Nonetheless, *Cadernos Brasileiros* was never censored by the official agencies.

The timid response of the military can be partly attributed to the fact that the dialogue of the journal's intellectuals with the regime remained open, even extending to collaboration, as attested by another letter from Barretto, informing Mercier that he was sending in attachment "the Cultural Plan of the Costa e Silva Government presented by a commission that includes our own Afrânio Coutinho and other collaborators of *Cadernos Brasileiros*."²³ The director Afrânio Coutinho, in particular, maintained good relations among the circles of power, so much so that he canvassed posts of intellectual prestige in the government. In a letter to Hunt in March 1967, for instance, he remarked that his name was on the list to join the Federal Council of Culture

but had been cut by the president Castelo Branco. He attributed this exclusion to the impact of the *Cadernos Brasileiros* issue dedicated to the military issue, an idea probably mentioned to please the director of the CCF, since he took the opportunity to ask for funds to make contacts and visit Mexico from New York, where he was working as visiting professor at Columbia University. He commented that “fortunately, he (Castelo) is going to leave office on March 15th, so let’s hope things improve.”²⁴ In other words, he declared his distance from Castelo Branco and his hopes for the next government with which he had collaborated in the organization of its cultural plan.

“The militarist presence” was the title of Barretto’s article that opened the dossier, straight after a short editorial by Afrânio Coutinho, in which he presented the journal issue as a result of the work of “a group of sociologists, researchers and historians that study the theme in its varied and complex aspects” (p. 2). As usual, the publication proposed contributing scientific neutrality to the debate, claiming to be above ideologies. The words of the organizer as he prepared material were along the same lines, seeking “to give such balance to the dossier that the government cannot say that the journal is subversive and, at the same time, it is not going to help the interests of the opposition.”²⁵

Barretto’s article observed that, from 1955 to 1966, thirteen countries in Latin America had experienced military intervention in their political governance. He goes on to explore the topic of militarism, referring to various historical periods, but focusing on events in Brazil (p. 3-7). Militarism was defined “politically as the dominance of the military in the Government; socially it involves the predominance of military criteria and values in a nation; culturally it emerges as the spirit and mental attitudes of the military, transferred to intellectual life” (p. 4). Barretto carefully cited a series of authors in order to highlight the risks of militarism, concluding that it could “collapse into turmoil, in terror” (p. 7). He was careful not to attack the Armed Forces, explaining that militarism was a “deformation of the military mentality,” involving “the belief in a closed society, where social divergences and unrest are resolved by force” (p. 4). Perhaps for this reason, he did not explicitly mention the recently published Institutional Act n.2, which clearly set out the possibility of retaining the military in power, displeasing some of its civil allies, particularly those from the ruling classes.

The article met Hunt’s expectation for a more critical stance in relation to the military, so much so that it was reproduced by *Mundo Nuevo*, which also published the article “The military opinion,” by Mário Afonso Carneiro, in the same issue from 1967, the latter originally written for the dossier in *Cadernos Brasileiros*.²⁶ It was some reward since few articles by Brazilians gained any space in the international journals of the CCF network.

In this context, the concern of the CCF in Latin America was to ponder the question of development and the role of the elites – obviously not from an

anti-systemic perspective, but in accordance with the theories of modernization then in vogue (cf. Ribeiro, 2006: 53-74). To this end, indeed, the CCF sponsored initiatives like a large event on elites and development in Latin America, held in Montevideo in 1965, to which were invited numerous leading intellectuals from across the political spectrum. Various Brazilians were present, some of them living abroad to escape repression, like Darcy Ribeiro and Fernando Henrique Cardoso, authors respectively of the texts “The Latin American universities and social development” and “The industrial elite in Latin America.” Although invited, Celso Furtado was unable to attend.²⁷

The CCF also sought a broader cultural vision, especially in the pages of the journal *Mundo Nuevo*, highly regarded among the literati of the Latin America, which even published poems by the Chilean communist Pablo Neruda, one of the leading figures of the World Peace Council, once the archenemy of the CCF. The regional dispute was no longer centred as such on the communist parties and its intellectuals – generally speaking, advocates of peaceful coexistence between the superpowers and of national and democratic revolutions within the established order – but on armed left-wing groups, influenced primarily by the Cuban example.

Cadernos Brasileiros, for its part, finally consolidated the international directive of opening up the journal to more diverse points of view, including providing space for young artists, literary figures and social scientists, such as Francisco Alvim, Fábio Lucas, Wanderley Guilherme dos Santos, Octávio Guilherme Velho, Gilberto Velho, Moacyr Palmeira, Vilma Arêas, José Guilherme Merquior, Sérgio Paulo Rouanet, Nelson Mota and others, some of whom identified with left-wing positions. This approximation with the field of opposition to the dictatorship helps explain why the denunciations of CIA funding of the CCF had little impact on the Brazilian journal – after all, the moment of the denunciations practically overlapped the period when it began to open up to the left.

THE MOMENT OF THE DENUNCIATIONS OF LINKS TO THE CIA

The revelation of the CIA’s secret support for the CCF and its journals – following reports in the *New York Times* and the Californian journal *Ramparts* in the mid-1960s – did not entail a loss of prestige for *Cadernos Brasileiros* among the intellectual spheres, including those of the left. Despite its relevance, *Cadernos Brasileiros* was relatively secondary in the intellectual setting before 1964 – when rival publications like *Brasiliense* stood out – and also after the coup, a period of wide divulgation and prestige for *Revista Civilização Brasileira*. Prevailing in this intellectual context was what Roberto Schwarz (1970) called a “relative cultural hegemony of the left,” strong enough to pull into its orbit even publications initially more aligned with the right, such as *Cadernos Brasileiros*. Around 1966, the journal was already in its own way part of the broader front of resist-

ance to the dictatorship, providing increasing space for the collaboration of left-wing intellectuals, clearing the way even for new generations that had few options to publish – and in a professional way, receiving payment for the work.

There were no strong motives for condemning a relatively secondary journal, which at that time did not pose a threat to the predominance of the ideas of the intellectual left, rather it fell into its orbit. The publication revealed itself to be a moderate opponent of the military, albeit without directly confronting the regime and maintaining some dialogue with its members, at the same time that it remained plural and open to intellectuals considered progressive, whether established or beginning their careers, even employing Kátia Valladares in its editorial office, a woman who had lived in Cuba and possessed connections with the armed left.²⁸ In a context in which the journal's explicit anti-communism had been left behind, though it maintained the liberal postulates of the CCF and its contacts with the military regime, there was no motive in Brazil to dwell on the denunciations concerning CIA funding, which, moreover, had been unknown to the editors and collaborators. Furthermore, the CCF's sponsorship during this period came from the Ford Foundation, and no longer from the CIA, which had withdrawn as the discovery of its activities loomed. It was in virtually nobody's interest to create problems for *Cadernos Brasileiros* and its collaborators.

Via the editorial "First and last declaration" (*Cadernos Brasileiros* n. 43, July-August, 1967: 3-6), the journal responded to the accusations of CIA funding, albeit without citing them explicitly. It asserted its status as a Brazilian periodical, critical and independent, its freedom of action proven by the pioneering stances taken in relation to the question of Africa in 1963, the protest against persecution of intellectuals in 1964, and the problem of military power in 1966. It was open to intellectuals of any ideological persuasion and to young artists, maintaining total freedom as its slogan. The editorial explained that the journal had been published in collaboration with the Latin American Institute of International Relations (ILARI)²⁹ since 1966, an institution financed exclusively by the Ford Foundation, and cited a long excerpt from the declaration of ILARI's directorate, taking up more than half the editorial, reaffirming the autonomy of the institute and the journals that it sponsored at that time: *Aportes*, *Mundo Nuevo* and *Cadernos Brasileiros*. No mention was made of the CCF, nor the fact, by then well-established, that funding for the CCF and its publications had essentially come from the CIA and its front organizations, like Fairfield, until 1966. In the cited excerpt, ILARI's directorate refers to the "inquisitors from the right and the left," who, however, had been almost entirely absent in Brazil. After release of the issue containing this editorial, the journal published texts by Florestan Fernandes, Edison Carneiro, Fernando Pedreira, Alceu Amoroso Lima (already in his left-wing Catholic phase), Abdias Nascimento, Fábio Lucas, José Leite Lopes and other intellectuals considered left-leaning.

Although the US intelligence agency had been the main source of funding for the CCF and its journals until 1966, these institutions had acted autonomously according to authors like Gremion (1985) and Coleman (1989). Saunders (2008), however, indicated the opposite: while she recognized that few CCF directors had been CIA agents, she considered that all of them knew something or suspected the agency's participation, such was the amount of evidence available. Iber (2011, 2015), for his part, argues that the CIA participated but had been unable to control the complex network that it helped create: the CCF had been no mere "puppet of the USA" (Iber, 2011: 263). Moreover, divergences were evident between its agents Josselson and Hunt, the latter supposedly more open and liberal.

The CIA's support was probably known by only a few collaborators to the CCF's journals, and protests even broke out when the story came to light. However, there is no reason to presume that the intellectuals were useful idiots. Both on the American side and the Soviet side, they participated in the dispute between the superpowers, despite being unaware of all the facts or all the rules of the game. They were used by the powers and their institutions, but they also used the latter to their own personal or collective benefit.

Raymond Aron's example is instructive here. He referred to the topic in his memoirs, where he claimed that he always wrote with complete freedom for the CCF's journals, and that the experience was fundamental in terms of influencing European intellectuals in the fight against Stalinism, as well as enabling him to work and exchange ideas with intellectuals like Josselson, Kennan, Polanyi and others. He considered that he and the majority of their peers would have more than likely refused to collaborate with the CCF had they known about the CIA funding, although he admitted that this attitude would have been fairly unreasonable. In his own way, he justified the secret nature of the support: "The CCF would have been unable to fulfil its task – and it fulfilled it – without the camouflage or, if you want, the lying by omission" (Aron, 2010: 318 and ff).

Michael Josselson, the main director of the CCF from 1950 to 1967, along with his assistant John Hunt, were removed from office following the crisis generated by the denunciations of the links of both to the US intelligence agency. All the blame fell almost exclusively on the two of them. However the denunciation of the CIA's support affected the credibility of the CCF and its journals, which saw their ideology of intellectual independence shaken, so much so that the CCF changed name, becoming called the International Association for Cultural Freedom (IACF). Within a few years, these institutions had disappeared, victims of the loss of their prestige and credibility, as well as a drying up of funding.

THE FINAL MOMENT

Cadernos Brasileiros continued to exist for some time while it still had the backing of the CCF – now renamed the IACF – which received funds from the Ford Foundation to continue the financing of its journals in Latin America. When this support ended in 1970, the journal closed. The foundation switched its priorities and soon began to fund institutions like the Brazilian Centre of Analysis and Planning (CEBRAP), made up of intellectuals that the dictatorship had expelled from the University.

One episode clearly expressed the ambiguities of the periodical, particularly those of its director (and, for that matter, Brazilian liberalism in general), just when the crisis in funding worsened. In October 1970 – the height of the *Anos de Chumbo*, the Years of Lead, under the Médici government – Afrânio Coutinho declined Mercier's invitation for him to remain as honorary president of the Brazilian Association for Cultural Freedom, but unremunerated. He replied that his name has been put forward as cultural attaché in Paris, a post to which he aspired. Were he to accept Mercier's invitation, he wrote, he would continue "to be seen by the authorities as the person responsible" for the Association and its journal, which would not be good for his ambitions. In this case – Coutinho wrote in the final sentence of the letter – he "would assume all the risks but none of the advantages" of working for the institution.³⁰ Until the end, therefore, he sustained his ambiguous relationship to the government and the opposition, a stance typical of many liberals of the period, generally linked to the traditional middle classes (Saes, 1984).

Whatever degree of editorial autonomy it possessed, *Cadernos Brasileiros* remained economically dependent on the foreign organization and was unable to set down enough local roots to continue its project. However, it did allow the circulation in Brazil of international debates disseminated by the head organization, including the active participation of local collaborators with a variety of outlooks, attempting to establish its own position in the intellectual field, balanced between the national and international cultural and political forces involved in diverse political configurations in the tumultuous 1960s. Intellectuals were far from being puppets of the interests in play in these Cold War disputes, but were rather proactive subjects immersed in the day-to-day social struggles.

Though occupying a subaltern position in the international scenario and a secondary place in the Brazilian intellectual field, the journal conspicuously expressed the trajectory of certain liberal circles in diverse contexts, ranging from the explicit anti-communist positions widespread pre-1964 to the formulation of critiques of the military regime, even opening itself up to collaboration with young social scientists and others considered left-wing, though without losing the opportunities to adapt to those in power.

IN CONCLUSION

The brief historical reconstruction and analysis of the relations between the CCF and the journal *Cadernos Brasileiros* – based on the correspondence between the institutions directors and other documents, on the journal's editorials and articles, on the interviews conducted and on the dialogue with the bibliography – allows some conclusions to be drawn. In general, a certain dependency existed in relation to the international organization, but with important expressions of relative autonomy.

At the time the journal was founded, in 1959, important sectors of Brazil's artistic and intellectual sphere proved receptive to the foreign initiative as financier of the publication, in tune with the ideas of cultural freedom disseminated by the CCF. During this period, the pages of *Cadernos Brasileiros* were dominated by intellectuals who to some degree shared the CCF's anti-communism – a sentiment already somewhat outmoded in a Latin American context more receptive to the ideas of anti-imperialism and national development than to the imperative to fight Soviet communism. This was the most dependent phase of the journal, almost half of whose pages were taken up by reproduced foreign texts. Nonetheless, Brazilian authors assured their own space to the extent of maintaining a more conservative line than the international directive, resisting the opening to a new era of *détente*, a politics of peaceful coexistence between the superpowers. So much so that the journal became the target of outside intervention.

As we saw, having observed the low prestige of its journals in Latin America, as well as the advance of developmentalist ideologies, the CCF's international directorate decided to intervene in the region, beginning with Brazil in 1962, attesting to the international power over its local agencies. Sent to Rio de Janeiro, the writer Keith Botsford presided over a reorganization of *Cadernos Brasileiros*, emphasizing the theme of creative freedom, along with economic and cultural development, seeking to attract non-communist left-wing intellectuals. In other words, the external intervention sought to breathe new life into the journal, providing an outlet for a diverse range of national authors. This shift in focus led to a substantial decline in the number of foreign texts published thereafter, becoming around a fifth of the total. However, the political turbulence prior to 1964 delayed the proposal for a broader opening to diverse currents of thought. Despite the dismissal of the previous editor, the journal's political position continued to be more right-wing than the CCF's directors, a fact that became clear following the 1964 coup, treated as a revolution in the pages of the periodical.

The responses to the coup revealed frictions between the international and local directors, the latter more conservative, who knew how to assert their relative autonomy. The international directors expressed their concern about the repercussions on the foreign readership of any CCF support for a military

coup that persecuted intellectuals. By contrast the local directors enthusiastically supported the 1964 movement from the outset. This becomes clear by studying the correspondence between the two, although this also generated a kind of compromise between the directors of the institutions, so that local support for the coup – almost unconditional at first – was not made clearly explicit in the pages of *Cadernos Brasileiros*. The public image was still the one expressed in the post-coup editorial, which produced a kind of conciliatory synthesis of the debate evident in the letters, backing the 1964 movement but simultaneously warning against the potential persecution of intellectuals and the risk of the military staying in power.

The frictions between the local and international directors diminished for good following the journal's dossier on the military at the end of 1966, when the national situation pointed to the continuation of the military government for an indefinite period, thwarting the interests of those liberal sectors with which the journal's directorate identified itself. Such was the case of the main civil leader of the coup, Carlos Lacerda, who broke away from the military in order to create the Frente Ampla (Broad Front) of opposition to the government in November 1966, the same month that *Cadernos Brasileiros* published the issue that displeased the military. As is well-known, Lacerda, the former governor of Guanabara, ended up having his political rights revoked after promulgation of Institutional Act n. 5, in December 1968 – the year when the journal moved closer to the wider political and ideological spectrum of resistance to the dictatorship, yet even so was not censured by the official bodies. After all, its strength and penetration were limited and its director in particular, Afrânio Coutinho, still maintained good relations with the government.

The relative opening up to more left-wing positions – especially in 1967 and 1968, in line with the international directive to allow room for more diverse points of view – gave space not only to established authors, but especially to young critical intellectuals issuing from the universities, who were looking for outlets to divulge their research. In this context, though maintaining various points of contact with the government, the journal became situated within the wider spectrum critical of the military remaining in power, which helped prevent it from a loss of credibility following the denunciations of CIA funding to the CCF.

At national level, the trajectory of *Cadernos Brasileiros* can be interpreted as an expression of the ambiguous coexistence of liberals with both the dictatorship and the opposition to it, a result of the attraction exerted by emerging transformative worldviews – a certain “relative cultural left-wing hegemony,” in the terms of Schwarz already cited – and, simultaneously, the attempt to change in order to compete for space in the intellectual field, reaffirming liberal or conservative positions. The latter attempted to incorporate, in their own way, the agenda of reforms for development (but in the universe of the elites)

and the critique of militarism, even providing space in the journal for left-wing intellectuals, but seeking to direct the struggles to transform society in a direction controlled by the established order.

The relative shift to the left of *Cadernos Brasileiros* from 1966 did not entail the loss of contacts with the military, as demonstrated by the example of Afrânio Coutinho, the journal's main direction, who collaborated in the elaboration of the cultural plan of the Costa e Silva government, and never desisted from ambitions to occupy intellectual posts in the government.

Examined from a class perspective, the journal's itinerary reflected the relationship of the traditional middle classes to the political system in Brazil, in the sense analysed by Décio Saes (1984). They mobilized in favour of the 1964 coup, opposed to so-called populism and the communists, but this did not necessarily imply support for the continuation of the military in power. After the moment of the 1964 crisis passed, eliminating what they saw as the dangers of populism and communism, sectors of the so-called middle classes resumed their traditional liberalism, calling for the restoration of parliamentary democracy – as clearly expressed by the example of *Cadernos Brasileiros* in its interpretation of militarism in 1966.

The closure of the periodical in 1970, caused by a lack of funding, testified to the difficulties of implanting the international project in Brazil. Nonetheless, the intellectuals involved benefitted from their experience in the journal. During all its phases, an implicit pact operated: *Cadernos Brasileiros* would reproduce the international ideology, but ultimately it had the autonomy to decide how to adapt this ideology to domestic issues. It tried to negotiate with and persuade the international directorate about its positions, while also making concessions. This initially allowed it to absorb the impact of the 1962 intervention by simply changing its editor and later make adjustments in response to the 1964 coup and the continuation of the military in power. The intellectuals involved in the journal – not only its directors, but the collaborators too – enjoyed a freedom of expression in the space that it provided for more than ten years, not as puppets manipulated from abroad, nor as useful idiots, but as active protagonists of the cultural and political scene.

Received on 20/7/2017 | Revised on 1/10/2017 | Approved on 1/11/2017

Marcelo Ridenti is Full Professor in Sociology at the Institute of Philosophy and Human Sciences of Campinas State University (UNICAMP). He has a PhD in Sociology from the University of São Paulo and has published various books, including *Brasileiridade revolucionária: um século de cultura e política* (2010), *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da TV* (2nd ed., 2014), and *O fantasma da revolução brasileira* (2nd ed., 2010).

NOTES

- 1 This article results from ongoing research on the cultural Cold War, supported by CNPq. It is based on a bibliography and documents compiled during my stay as visiting professor at Columbia University (Ruth Cardoso Chair, 2014-2015), with funding from the Fulbright Foundation, CAPES and FAPESP. I thank all these agencies, as well as the comments and suggestions from the anonymous reviewers of *Sociologia & Antropologia*. A draft version of the article was presented at the International Seminar “Atualidade da periferia no pensamento social”, Postgraduate Program in Sociology of the Institute of Philosophy and Human Sciences of Campinas State University (IFCH/Unicamp), August 2015. A modified version will be included in the collection resulting from this seminar, edited by Mariana Chaguri and Mário Augusto Medeiros da Silva.
- 2 On the CCF, see the works of Lasch (1968), Coleman (1989), Gremion (1995), Saunders (2008) [1999], Iber (2011, 2015), among others.
- 3 The ample and detailed documentation of the CCF is classified in the “International Association for Cultural Freedom Records, 1941-1978” (IACFR), available at the University of Chicago library.
- 4 See, for instance the Report to the CCF, Rio de Janeiro, 26 June 1964. IACFR, Series II, Box 89, Folder 6. See also the letter (in English) from Barretto to Hunt. Rio de Janeiro, 30 June 1966. IACFR, Series II, Box 89, Folder 8.
- 5 As well as the eight academics on the board, the director Afrânio Coutinho would become a member of the ABL in 1962, and Nélida Piñon in 1989. Some of the most prestigious names on the board were never members of the ABL, however, including Anísio Teixeira, Érico Veríssimo and Gilberto Freyre. None of these three wrote in the journal, but they maintained good relations with the CCF.
- 6 Interview with Vicente Barretto by Marcelo Ridenti, Rio de Janeiro, 24th February 2016. Elizabeth Cancelli (2012: 74) discovered correspondence that attests to “the approach made by the CCF Secretariat in Paris to Mário Pedrosa as early as 1954”.
- 7 Letter (in French) from Baciú to Nabokov. Rio de Janeiro, 12 August 1962. IACFR, Series II, Box 89, Folder 3.

- 8 Letter (in Portuguese) from Baciú to Coutinho, Rio de Janeiro, 10 August 1962. IACFR, Series II, Box 89, Folder 3.
- 9 Luis Mercier Vega was a Belgian anarchist who had fought against Franco in the Spanish civil war, a member of the famous Durruti column. Unlike other collaborators with the CCF, Mercier did not disown his left-wing origins and considered himself an anarchist until his death in 1977, and is celebrated even today by libertarians. See <<http://www.atelier-decreationlibertaire.com/Presence-de-LouisMercier.html>>.
- 10 In the interview cited earlier, Barreto also recounted that Afrânio Coutinho, a friend of his father, “a writer like dad, from his generation, is the one who got me a job as the journal’s secretary.” However, it was Botsford, also a writer and editor, who taught him the secrets of the trade.
- 11 Letter (in English) from Hunt to Coutinho. Paris, 21 April 1964. IACFR, Series II, Box 89, Folder 6.
- 12 Letter (in English) from Hunt to Coutinho. Paris, 11 May 1964. IACFR, Series II, Box 89, Folder 6.
- 13 Letter (in English) from Coutinho to Hunt. Rio de Janeiro, 30 April 1964. IACFR, Series II, Box 89, Folder 6.
- 14 Letter (in Portuguese) from Barretto to Mercier. Rio de Janeiro, 20 April 1964. IACFR, Series II, Box 559, Folder 17.
- 15 Letter (in French) from Mercier to Barretto. Santiago, Chile, 25 April 1964. IACFR, Series II, Box 559, Folder 17.
- 16 Letter (in Portuguese) from Barretto to Mercier. Rio de Janeiro, 7 May 1964. IACFR, Series II, Box 559, Folder 17.
- 17 “Direito à heresia.” *Cadernos Brasileiros* n. 24, May-June 1964, p. 4.
- 18 Letter (in French) from Mercier to Barretto. Mexico, 30 July 1964. IACFR, Series II, Box 559, Folder 17.
- 19 Letter (in English) from Coutinho to Hunt. Rio de Janeiro, 30 April 1964. IACFR, Series II, Box 89, Folder 6.
- 20 Letter (in English) from Hunt to Coutinho. Paris, 15 May 1964. IACFR, Series II, Box 89, Folder 6.
- 21 All 19 articles and reviews in this issue discuss the theme of the military from diverse points of view. *Cadernos Brasileiros* n. 39, Nov/Dec 1966.
- 22 Interview with Vicente Barretto by Marcelo Ridenti, Rio de Janeiro, 24 February 2016.

- 23 Letter (in Portuguese) from Barretto to Mercier. Rio de Janeiro, 27 February 1967. IACFR, Series II, Box 56, Folder 2.
- 24 Letter (in English, handwritten) from Coutinho to Hunt. New York, 13 March 1967. IACFR, Series II, Box 89, Folder 8.
- 25 Letter (in English) from Barretto to Hunt. Rio de Janeiro, 30 June 1966. IACFR, Series II, Box 89, Folder 8.
- 26 *Mundo Nuevo*, n. 15, September 1967.
- 27 IACFR, Series II, Box 448, Folder 9 and Box 449, Folder 1. Part of the material presented at the event later gave rise to the book edited by Lipset and Solari (1967).
- 28 Kátia Valladares – whose name appears as assistant editor of *Cadernos Brasileiros* in 1968 – went to Cuba after the 1964 coup, accompanied by her husband, the black sailor Marcos Antônio da Silva Lima. He returned to Brazil clandestinely and was killed in 1970 as an activist in the Brazilian Revolutionary Communist Party (PCBR). The assistant editor was the daughter of Érica Odebrecht Valladares – a member of the family owning the Odebrecht company – and Clarival do Prado Valladares, a prestigious art critic, responsible for the Goeldi gallery and an active member of the journal's command at least from 1965. He invited his daughter to join *Cadernos Brasileiros* as soon as she came back from Cuba, a legal return negotiated with the authorities. This appointment received the approval of the national and international directors, particularly Luis Mercier. Interview with Kátia do Prado Valladares by Marcelo Ridenti, Rio de Janeiro, 4 September 2017.
- 29 The Latin American Institute of International Relations (ILARI) was created in 1965, the CCF body for Latin America. ILARI was directed by Luis Mercier Vega (Cancelli 2012: 75).
- 30 Letter (in French) from Coutinho to Mercier. Rio de Janeiro, 8 October 1970. IACFR, Series II, Box 560, Folder 5.

BIBLIOGRAPHY

- Aron, Raymond. (2010). *Mémoires*. Édition intégrale inédite. Paris: Édition Robert Laffont.
- Berghe, Kristine Vanden. (1997). *Intelectuales y anticomunismo – la revista Cuadernos Brasileiros (1959-1970)*. Louvain: Leuven University Press.

- Berghe, Kristine Vanden. (1999). El Congreso por la Libertad de la Cultura y la América Latina. *Estudos Ibero-Americanos*, PUCRS, XXV/1, p. 217-234.
- Cancelli, Elizabeth. (2012). *O Brasil e os outros*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Coleman, Peter. (1989). *The liberal conspiracy: The Congress for Cultural Freedom and the struggle for the mind of postwar Europe*. New York: The Free Press/MacMillan.
- Czajka, Rodrigo. (2009). *Praticando delitos, formando opinião: intelectuais, comunismo e repressão no Brasil (1958-1968)*. PhD Thesis. PPGS/Universidade Estadual de Campinas.
- Gremion, Pierre. (1995). *Intelligence de l'anticommunisme. Le Congrès pour la Liberté de la Culture à Paris – 1950-1975*. Paris: Fayard.
- Hook, Sidney. (1953). *Heresy, yes – conspiracy, no*. New York: The John Day Company.
- Iber, Patrick J. (2011). *The imperialism of liberty: intellectuals and the politics of culture in Cold War Latin America*. PhD Thesis. Department of History/University of Chicago.
- Iber, Patrick J. (2015). *Neither peace nor freedom: the cultural Cold War in Latin America*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lasch, Christopher. (1968). The cultural Cold War: a short history of the Congress for Cultural Freedom. In: *Towards a new past. Dissenting essays in American History*. Nova York: Pantheon Books, p. 322-359.
- Lipset, Seymour M. & Solari, Aldo E. (eds.). (1967). *Elites y desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Ribeiro, Ricardo Alaggio. (2006). *A Aliança para o Progresso e as relações Brasil-Estados Unidos*. PhD Thesis. PPGCP/Universidade Estadual de Campinas.
- Saes, Décio. (1984). *Classe média e sistema político no Brasil*. São Paulo: T. A. Queiroz.
- Saunders, Frances S. (2008). *Quem pagou a conta?* Rio de Janeiro: Record.
- Schwarz, Roberto. (1970). Remarques sur la culture et la politique au Brésil, 1964-1969. *Les Temps Modernes*, 288, Juillet, Paris, p. 37-73.

A REVISTA *CADERNOS BRASILEIROS* E O CONGRESSO PELA LIBERDADE DA CULTURA, 1959-1970

Palavras-chave

Cadernos Brasileiros;
Congresso pela Liberdade
da Cultura;
intelectuais;
anticomunismo;
golpe de 1964.

Resumo

O artigo propõe reconstituir e analisar as ligações entre a revista *Cadernos Brasileiros* e o Congresso pela Liberdade da Cultura, que foram ao mesmo tempo de dependência e relativa autonomia, entre 1959 e 1970. As duas entidades nem sempre coincidiram plenamente – embora se reivindicassem como liberais e anticomunistas – diante de acontecimentos históricos decisivos do período, como o golpe de 1964, a colaboração com o regime militar e a resistência a ele. Os intelectuais envolvidos com *Cadernos Brasileiros* foram sujeitos nesse processo de lutas sociais, indo de posições anticomunistas tradicionais, favoráveis à “revolução de 1964”, até a posterior formulação de críticas ao regime militar, abrindo o periódico para a colaboração de cientistas sociais considerados de esquerda, mas sem perder as oportunidades de acomodação com os donos do poder.

THE JOURNAL *CADERNOS BRASILEIROS* AND THE CONGRESS FOR CULTURAL FREEDOM, 1959-1970

Keywords

Cadernos Brasileiros;
Congress for Cultural Freedom;
intellectuals;
anticommunism;
1964 military coup.

Abstract

The article reconstructs and analyses the links between the journal *Cadernos Brasileiros* and the Congress for Cultural Freedom, which involved a relation of both dependency and relative autonomy, between 1959 and 1970. Despite both institutions claiming to be liberal and anti-communist, they did not always fully coincide in their response to decisive historical events of the period, such as the 1964 military coup in Brazil, collaboration with the military regime and resistance to it. The intellectuals involved with the Brazilian journal were active in the ongoing social struggles, shifting from strong anti-communist positions, favourable to what they called the ‘1964 revolution,’ to the later formulation of criticism of the military regime, opening up the journal to collaboration of social scientists considered left-wing, without losing the opportunity to accommodate the demands of the regime in power.

UMA CIDADE ENTRE SONHOS DE NÉON. ENCONTROS, TRANSAÇÕES E FRUIÇÕES COM AS CULTURAS MUSICAIS URBANAS CONTEMPORÂNEAS

ENTRADA

Este artigo é parte integrante de um projeto de pesquisa que nos levou a demarcar, a explicar e a interpretar os recortes e as dinâmicas subjacentes à gênese, à constituição e ao funcionamento do subcampo do *rock* alternativo em Portugal, ao longo dos últimos 40 anos,¹ com um enfoque particularizado nas esferas de produção, mediação e procura de bens e obras musicais (Guerra, 2010, 2013a). Seu foco está na abordagem dos consumos, das relações, das apropriações e das fruições em face da música e correlatas atividades culturais e lúdicas em contexto urbano. São várias as questões centrais decorrentes – quem consome o *rock* alternativo e o *pop rock* em geral? De que forma? Consumo, fruição ou apropriação? O consumo musical é acompanhado de outros consumos culturais e lúdicos? Em que contextos? A resposta a essas questões – ou pelo menos a tentativa – resulta na apresentação de nove perfis de fruição musical, cultural e lúdica em 17 espaços de divulgação e de fruição musical, com programação regular nos finais da primeira década deste milênio, situados no Porto e em Lisboa.

O texto organiza-se em torno de lógica narrativa assente em duas seções fundamentais. Inicialmente abordamos os principais desenvolvimentos teóricos relativos ao consumo cultural e musical, num esforço de reatualização da sociologia da cultura contemporânea e sua inevitável ligação com os estudos culturais, a economia criativa, as teorias dos mercados turísticos e lúdicos, e,

ainda, os estudos urbanos e a história social contemporânea. Em seguida, destacamos as opções metodológicas efetuadas e, após análise geral das práticas de consumo cultural e musical em Portugal nas últimas quatro décadas, expomos uma tipologia de nove perfis compósitos de fruição cultural e lúdica contemporânea nas duas maiores cidades portuguesas: Lisboa e Porto.

AS METAMORFOSES DOS CONSUMOS E FRUIÇÕES CULTURAIS, MUSICAIS E LÚDICAS

O consumo musical tem sido tema fulcral na sociologia durante as últimas três décadas (DeNora, 2007). Percorridas pelos métodos quantitativos (Bourdieu, 2004, 2007) e qualitativos (DiMaggio, 1987; DeNora, 2000), as investigações – já clássicas – evidenciam o papel da música como um meio de distinção social e de status. Recentemente, a proficuidade das ligações entre gosto, capital cultural e status têm-se mostrado muito relevantes, pelo menos no contexto americano. E qual a razão para esse enfoque? Para DiMaggio (1987), a razão é simples: as artes são a forma cultural de reconhecimento mais prestigiada no mundo ocidental. Em qualquer grupo podem existir formas de conhecimento prestigiantes, que detêm seu valor meramente entre pequenos grupos. O conhecimento artístico assume-se, em geral, como o mais prestigiante e forte indicador de capital cultural. Nessa linha, destacam-se as premissas postuladas por Bourdieu, que deram suporte, nas últimas décadas, a vários estudos empíricos nesse âmbito.

Há que assinalar, não obstante, que autores como Peterson & Sherkat (1996) e DiMaggio & Mukhtar (2004) mencionam um declínio da posição da arte como capital cultural, para o qual apontam várias razões: a ubiquidade da cultura popular, que impossibilita que os até então *gatekeepers* culturais, como universidades e instituições culturais, mantenham sua centralidade cultural (Warde, Martens & Olsen, 1999; Jameson, 1991); a ideia prevalecente de que a alta cultura está desmoronando, resultando em desinstitucionalização (DiMaggio, 1987), fruto tanto do multiculturalismo quanto dos próprios artistas, que recusam as barreiras entre cultura popular e “séria”; o fato de atualmente o prestígio cultural decorrer da familiaridade com múltiplas formas artísticas, o que implica a modulação introduzida pelo modelo omnívoro/unívoro (Peterson & Kern, 1996).

De igual modo, não podemos deixar de referir os trabalhos produzidos pelos estudos culturais de Birmingham e suas reatualizações contemporâneas, sobretudo suas contribuições à (re)construção das identidades sociais atribuindo significados às obras musicais e a sua apropriação social numa esfera de volatilidade em substância e espaço (Bennett & Peterson, 2004). Os trabalhos de Coulangeon (2003 e 2010) têm contribuído de forma relevante para a análise dos gostos e consumos musicais. Esse autor adianta que alguns comentadores de Bourdieu têm tendência a associá-lo a uma cartografia determinista que faz corresponder o espaço dos gostos ao espaço das posições sociais: “o argumen-

to da quebra das fronteiras subjacente à metáfora do omnívoro pode não ser radicalmente novo como deixa parecer” (Coulangeon, 2010: 89). Ou seja, devemos perguntar se a hipótese omnívoro/unívoro pode, de fato, implicar um enfraquecimento das hierarquias e das diferenciações culturais, ou se estamos diante de uma reconfiguração das fronteiras e das hierarquias, assumindo a impossibilidade de denegar as diferenciações sociais em torno da música mesmo perante todas as complexidades e perplexidades que nos colocam o hibridismo e o ecletismo cultural-lúdico-artístico-musical contemporâneo. Todas essas investigações têm contribuído para aumentar o patrimônio de saber relativo aos consumos culturais e musicais, mas a flexibilidade continua a ser a pedra de toque por todos enfrentada.

Os trabalhos de Friedman et al. (2015) e Friedman (2014) têm sido determinantes a esse respeito, pois consideram que mais importante do que o que se consome é a forma como um bem cultural é apropriado. Se tratará, então, de uma forma de capital cultural emergente? Quatro dimensões assumem particular importância na resposta a essa questão. A primeira se refere aos efeitos geracionais que têm repercussões na relação com o cânone artístico e com uma valorização do “novo” por parte dos mais jovens (Roose, 2015). A segunda remete ao fato de esse tipo de capital não se associar unicamente a formas “nobres” de arte (Prieur & Savage, 2013), evidenciando claramente a importância do capital estético como forma de distinção, em particular aquele derivado da música popular. De acordo com a terceira dimensão, com essa conceitualização, a própria cultura dominante está passando por um longo processo de transformação. E aqui temos de considerar o “abandono” das barreiras nacionais ou europeias, originando formas de capital cultural que valorizam uma visão cosmopolita da cultura (Kuipers, 2015). A quarta dimensão aponta para a necessidade de um pluralismo metodológico que permita analisar de forma relacional e cruzada os consumos culturais dos agentes sociais e suas modalidades de apropriação (Hennion, 1993).

Em Portugal, o estudo das práticas culturais vem sendo objeto de grande investimento, particularmente na década de 1990, o que possibilitou uma plataforma de conhecimento e de estratégias de intervenção nesse setor. A música, porém, e as relações e interações que se estabelecem a respeito de seu consumo não têm sido objeto de sistematização tão grande se nos situamos no nível da apropriação cotidiana e nas esferas tradicionais da recepção no que tange ao *pop-rock*. Se é verdade que “na tradição sociológica a música tem sido frequentemente considerada como um objeto regulador por excelência das lógicas que organizam a esfera da cultura” (Abreu, 2000: 131), então ainda existe um caminho muito grande a percorrer. Aliás, se a música desempenha hoje papel tão importante na recomposição hierárquica da cultura e na interpenetração dos campos e dos modelos culturais, importa “levantar o véu” do consumo de música popular, numa acepção claramente anglo-saxônica, uma vez

que ele é exemplar e denominador comum de muitas práticas culturais e de lazer de amplos segmentos da população, especialmente, mas não só, os jovens em todo o mundo. Sem incorrer em exagero, talvez se possa dizer que os consumos de música *pop*, de forma geral, têm tido papel decisivo no alargamento (relativo) dos grupos sociais com acesso aos bens e serviços culturais e no aumento da cumulatividade e variação dos consumos culturais. E isso acontece porque é nos contextos de interação focalizados na música (concertos, *dj sets*, *live acts*) que se intensificam as novas formas de relação entre criador e consumidor facilitadas pelas novas tecnologias (*smartphones* e demais *electronic devices*) e a ampliação das indústrias culturais sobretudo quanto à noite, aos festivais e aos eventos lúdicos que – em geral – começam todos pela música. Maria de Lourdes Lima dos Santos (2010: 30) se refere, aliás, a um “consumo pervasivo-cumulativo-fragmentado” a esse respeito – particularmente evidente nos grandes eventos culturais contemporâneos, como o Festival Optimus Alive (Lisboa) ou o Serralves em Festa (Porto).

Notamos dois reveladores dessas transformações: o incremento das “culturas de saídas” entre a população portuguesa. Elas acionam práticas, cenários e perfis sociais específicos que cruzam artes, manifestações culturais e lúdicas que têm pedra de toque na música, mas vão muito além dela. Partilhamos o entendimento de que as “culturas de saídas” funcionam como o segundo ciclo da cultura doméstica: concretizam atividades, significados e espacialidades fulcrais nos processos de sociabilidade juvenil e na disposição de estilos de vida. O outro revelador baliza-se na crescente importância da música “ao vivo” (Bennett, Taylor & Woodward, 2014). Para justificar tal ponto de vista, podemos acrescentar que existe atualmente em Portugal, pela primeira vez na história, intensificação da procura e da oferta de música ao vivo no quadro do *pop-rock* (Guerra, 2017, 2016). Se considerarmos que a economia das práticas musicais é complexa e mensurada por meio de ações, cenários e perfis sociais, então ganha peso a questão da fruição musical “em ato” (ao vivo). Ao contrário do que sucede na música clássica, no rock a música nunca foi separada de sua apresentação e de suas cerimônias rituais – objetos de forte investimento por todos os envolvidos. Assistir a um concerto, a um *live act* ou a uma sessão de *djning* não significa apenas escutar as músicas; implica antes a demonstração de estilos de vida, de comunidades de sentido, de vivências plurais, de cenas... demonstrando os estrangulamentos do conceito sociológico tradicional de público.

ENCONTROS COM AS CENAS DE CULTURA MUSICAL URBANA

Focalizando esse entendimento dos consumos culturais e especialmente de música popular na contemporaneidade, situamos nossa análise no cenário dos espaços urbanos de divulgação e fruição musical nas cidades do Porto e de Lisboa. Subjacente a esses espaços, existe a insubordinação em face dos significados absolutos e tradicionais do que são conteúdos e formas culturais, sen-

do espaços por excelência em que se tornam visíveis alterações nas modalidades tradicionais de canonização cultural e nos habituais sistemas classificatórios de obras e serviços culturais. São espaços liminares (Bennett, Taylor & Woodward, 2014) – retirados da esfera rotineira do quotidiano –, que oferecem oportunidades de experimentação de identidades extraordinárias e, em alguns casos, socialmente circunscritas (Guerra, 2016, 2017). São figurações de liberdade, em que a identidade e o estilo de vida se fundem e encontram uma articulação coletiva. O que, contudo, não significou o esvaziamento da cultura urbana, muito pelo contrário. Produzida e difundida em ambientes urbanos para audiências locais (Crane, 1992), a cultura urbana mostra a convergência atual entre espaço urbano e os *art worlds* (Becker, 1982). A cidade é, portanto, terreno fértil para a fecundação e para a incubação de novas tendências, novos produtos e novos princípios (*éthos*) culturais.

A escolha desses 17 espaços² deve-se à importância que têm assumido desde o início do milênio no quadro da programação de música *pop-rock* em Portugal e ainda a sua titularidade enquanto espaços de saída nas duas maiores cidades do país. Fazem parte do roteiro das noites de Lisboa e do Porto e detêm agenda de concertos, *dj sets* e *live acts* estabilizada. Assim, o *corpus* de espaços foi constituído, entre julho de 2006 e julho de 2008, na cidade do Porto por Passos Manuel,³ Maus Hábitos, Pitch, Uptown, Contagiarte, Plano B e Porto Rio; e, em Lisboa, por Lounge,⁴ Left, Incógnito, Music Box, Europa, Cabaret Maxime, Mini Mercado, Lux, Zé dos Bois, Frágil e Santiago Alquimista.

Considerando esse quadro, elaboramos o desenho da pesquisa orientado por uma perspectiva de *continuum* metodológico entre o qualitativo e o quantitativo. Começamos pela aplicação indireta de questionários a uma amostra de 2.165 frequentadores de espaços de fruição/divulgação musical/sociabilidades noturnas, 1.024 no Porto, e 1.141 em Lisboa.⁵ Posteriormente, valorizamos a etnografia, ferramenta heurística em compromisso com o micro, com os sentidos, com o plural, com as diferenças. Nos interstícios dos quotidianos dos espaços, do seu vivido, nas suas múltiplas e invisíveis “artes de fazer” (Certeau, 1980) – inspirados por Merleau-Ponty (2004) e, portanto, *being-in-the-world* – importa ver o mundo que nos é revelado pelos nossos sentidos. Enfim, com a etnografia, entregamos nossos corpos a esses espaços de “música em ato” (Pauwels, 2015). Continuamente, a realização de entrevistas com frequentadores habituais dos espaços, assim como com seus programadores, gestores ou mesmo proprietários, foi fundamental para esclarecer rituais, validar sentidos e aprofundar esferas de interconhecimento sociológico dos consumos musicais, culturais e artísticos. Em fase subsequente, efetuamos uma análise de correspondências múltiplas,⁶ permitindo, assim, delimitar, identificar, interpretar e esclarecer a estrutura relacional das variáveis intervenientes nos perfis de frequência e de territorialização das práticas de fruição musical, lúdica e cultural do Porto e de Lisboa.

A CULTURA E A MÚSICA TÊM ROSTOS, IDADES, TERRITÓRIOS E CLASSES

Quem são os frequentadores dos espaços de fruição e divulgação musical do Porto e de Lisboa? Conde (1997), em seu diagnóstico das práticas culturais em Portugal nos anos 1990, contrapunha entre as práticas culturais *indoor*, domésticas, e *outdoor*, das “saídas culturais”, considerando existir, então, um déficit de práticas fora da esfera dos equipamentos e ações domésticas, fora da privatização e da massificação cultural. O universo das “saídas culturais” era marcado por exiguidade de públicos assíduos e por algumas perdas em certas áreas, sobretudo no teatro e no cinema. No contexto da sociedade portuguesa, e com base nos estudos que incidiam em práticas culturais da década de 1990, descortinavam-se três cenários: a massificação introduzida pela cultura midiática e que se fazia sentir especialmente no espaço doméstico; o universo de produções mais especializadas e eruditas, que implicavam uma procura especificamente cultural; e as atividades associadas às indústrias do lazer e do entretenimento. As práticas *outdoor* que analisamos situam-se neste último cenário, partindo da hipótese de que elas se têm intensificado na última década em Portugal, sobretudo em Lisboa e no Porto (Silva et al., 2000).

No decurso da pesquisa, pudemos identificar de forma direta uma tendência de delineamento da sociografia dos públicos dos espaços de fruição e divulgação musical das cidades do Porto e de Lisboa. Assim, no caso do Porto, verificamos público majoritariamente masculino, proveniente do Grande Porto (83,1%) e especificamente dos concelhos do Porto (39,6%), de Vila Nova de Gaia (15,1%) e de Matosinhos (9,7%). Trata-se de um conjunto de atores sociais cuja maior parte está inserida em agregados familiares de dimensão média, na condição de jovens prestes a iniciar a vida adulta (64,2% deles trabalham; 29,1% estudam), muito qualificados (forte presença de estudantes universitários e de licenciados, 33,9% e 37,2% respectivamente) e provenientes de classe social elevada: a pequena burguesia intelectual e científica (PBIC)⁷ (26,4%) e a pequena burguesia técnica e de enquadramento intermédio (PBTEI) (25,8%). Do ponto de vista das condições profissionais, predominam, tanto nos participantes quanto em seu contexto familiar, o trabalho para outrem e expressão pouco acentuada de desemprego. Esse retrato dos públicos leva-nos a concluir que estamos diante de um conjunto de agentes sociais em que são visíveis os efeitos geracionais de uma “cultura de saídas”, em virtude de sua maior disponibilidade econômica, temporal e etária. Desvela, ainda, os efeitos do processo de massificação escolar, que faz das populações mais jovens na pirâmide etária as mais escolarizadas, e, concomitantemente, melhoria das qualificações profissionais e alguns processos de mobilidade social no sentido ascendente (Silva et al., 2002: 110). Não obstante a juventude assumir-se como a condição que mais tem atenuado as desigualdades de gênero (Silva, Luvumba & Bandeira, 2002), trata-se de população ainda majoritariamente masculina, cabendo recordar alguns dos entraves à participação das mulheres no caso do mundo do rock e das saídas com propósi-

tos de fruição lúdica em torno da música (Davies, 2001; Reddington, 2012). Essa tendência foi já prefigurada em estudo anterior (Silva et al., 2000) que, quanto às indústrias culturais como o cinema e o disco (cujos indicadores são a compra regular de discos, a frequência a discotecas e bares com ambiente musical), relevava a barreira de gênero, ou seja, a condição de mulher acarreta limitação no caso de práticas vinculadas à saída para o espaço público. Ainda nesse estudo, nota-se que, entre o público portuense, o rock era prática nitidamente juvenil e masculina. Ora, em termos gerais, a estrutura desse público evidencia especificidades juvenis demonstrando a existência de “um peso específico da idade: de um lado, a disponibilidade física e social para o entretenimento no exterior e a maior mobilidade pessoal; do outro, a sucessão de correntes de gosto e a transformação dos padrões de consumo cultural, com uma polarização reforçada na música e no audiovisual” (Silva et al., 2000: 51). A importância que, de maneira geral, os jovens atribuem à convivialidade pode ser interpretada como signo geracional próprio das culturas juvenis. É em torno das atividades de lazer que a juventude ganha, em certo sentido, especificidade unitária, mas é também a partir dessas atividades que melhor podemos compreender as diferentes culturas juvenis e, a partir dessas, a juventude em sua diversidade (Bennett, 2011).

PRÁTICAS, TRANSAÇÕES E FRUIÇÕES MUSICAIS, CULTURAIS E LÚDICAS NAS CIDADES

A frequência dos espaços de divulgação e de fruição musical, tanto no Porto como em Lisboa, sinaliza a presença de um público assíduo. Assim, instados a pronunciar-se sobre seu conhecimento e vinculação ao espaço que frequentavam na ocasião da pesquisa, os diferentes atores sociais revelaram o que podemos chamar de “sentido de fidelidade”, mostrando, simultaneamente, a existência de um roteiro definido de cultura musical urbana e uma autoapropriação estável dessas dinâmicas, contrariando visões apocalípticas de circularidade e mobilidade intensa quanto aos espaços e manifestações efêmeras de apropriação musical em espaço urbano. No conjunto daqueles que frequentam os espaços pela primeira vez verificamos, em ambas as cidades, clara predominância da sugestão de amigos como razão para a frequência. No entanto, elas assumem padrões distintos, com a música se revelando mais importante no conjunto de espaços de Lisboa do que nos do Porto. Reportando-nos ao público não novato e às motivações para a frequência dos espaços, reaparecem as dimensões música e sociabilidades, embora a música assuma destaque um pouco maior em ambas as cidades, novamente mais acentuado em Lisboa.

A par com a fidelidade aos espaços em análise, importa uma abordagem mais abrangente do fenômeno social da frequência de espaços de fruição e divulgação musical. Em ambas as cidades, destaca-se a frequência de lugares urbanos de convivialidade e de expressividade lúdica noturna, e, em seguida, dos lugares de lazer e de convivialidade urbanos. Trata-se de preferência de-

corrente da oferta de bares e/ou discotecas sobretudo em horário noturno, dando ênfase ao que justamente Crane (1992) denominou novos atores urbanos. Essa nomeação é mais acentuada em Lisboa. O que se distingue do Porto, onde atestamos a maior significância dos lugares associativos destinados à expressividade convival e artística. Assim, esses espaços que funcionam como bares e discotecas decorrem de iniciativas de associações culturais. Demonstra-se, assim, que algumas culturas urbanas são criadas no contexto de redes sociais informais, de criadores e de consumidores que normalmente se conhecem e interagem (Pais, 1998) – possuindo, aliás, relações prévias de familiaridade e amizade. As organizações culturais inseridas nessas redes fornecem os recursos para a produção, disseminação e exibição desses trabalhos.

No nível da frequência de espaços e para a percepção de sua abrangência geográfica, podemos identificar circuitos, ainda que distintos, de concentração dessa frequência. É fundamental, no entanto, em termos analíticos, perceber que a variabilidade de padrões geográficos das movimentações dos entrevistados é pouco significativa, demonstrando a prefiguração de uma cena relativamente estável e muito centrada na mancha urbana, diríamos até miolo e baixa,⁸ das cidades em análise. Importa agora debruçarmo-nos sobre as razões para as preferências acima enunciadas, sendo de referir que mais uma vez as dimensões da música e das sociabilidades voltam a sobressair. Em ambas as cidades, a programação dos espaços é indicada como o principal motivo de preferência (mais uma vez mais acentuadamente em Lisboa), seguida dos públicos que frequentam o espaço e de sua visão enquanto potenciador de sociabilidades. Esta análise permite consolidar uma percepção que situa a música e suas diferentes manifestações no cerne das preferências e razões que informam as “saídas” para a noite lisboeta e portuense, dando validade à hipótese de a música ser central em termos de mobilização. A intensa relação entre música e identidade local foi explorada por Cohen (1991) tendo por base o conceito de cena (Bennett & Peterson, 2004) enquanto conjunto de atividades sociais em que não existem fronteiras rígidas, mas existem vinculações a espaços específicos de interações. No entendimento de Straw (2005), as cenas, sendo mais frequentemente identificadas as que se relacionam com música, diferenciam-se essencialmente a partir de três fatores: a localização geográfica em que se inserem, a produção cultural e as atividades sociais que as caracterizam. Essas cenas são cruciais porquanto permitem fazer um mapeamento do território urbano, de onde emergem novos usos da cidade, novas relações e interações, e novas semióticas e, por isso, também são essenciais no sentido de que conseguem captar o senso de agitação da cidade e as sociabilidades quotidianas (Guerra, 2013b). Também Shank (1994) concorda com essa visão mais ampla do conceito de cena, quando refere que pode ser definida como uma comunidade significativa de sons, imagens, *lifestyles*, estéticas, o que resulta numa forma de expressar a teatralidade da cidade ou na capacidade de a cidade gerar imagens das interações.

PARA UM ENSAIO TIPOLÓGICO DOS PÚBLICOS DAS CENAS DE LISBOA E DO PORTO

Os gostos musicais têm sido estudados extensivamente como indicadores de fronteiras culturais (e sociais). As indagações acerca dos consumos e gostos musicais têm circulado em torno dos argumentos da homologia de Bourdieu (1979), da individualização (Chan & Goldthorpe, 2007) e dos consumidores culturais omnívoros e unívoros (Peterson & Kern, 1996; Bryson, 1997). Como sabemos, a teoria da homologia é fortemente ancorada na teoria da distinção de Bourdieu que pressupõe o fato de os indivíduos pertencentes a diferentes classes sociais incorporarem diferentes *habitus* de classe e conseqüentemente diferentes práticas culturais: “indivíduos que se posicionam em níveis mais elevados da estratificação social tendem a consumir predominantemente a ‘alta’ cultura ou cultura de ‘elite’, e indivíduos dos estratos mais baixos são os que preferem e predominantemente consomem a cultura ‘popular’ ou de ‘massas’” (Chan & Goldthorpe, 2007: 1). O argumento da individualização admite que as diferenças nos consumos culturais não estão inter-relacionadas com a estratificação social, mas traduzem uma manifestação pessoal de autorrealização. Contrariando esses dois argumentos, surge outra possibilidade de explicação das práticas culturais: a dualidade omnívoros/unívoros. Diferentemente da proposta bourdieusiana, esse argumento considera que não é possível demarcar limite rígido entre os consumos das classes sociais mais elevadas e sua permeabilidade às massas (Sonnett, 2004). Defende-se, dessa forma, a ideia de que os indivíduos dos estratos sociais mais elevados se caracterizam por omnivoridade (consumo cultural diversificado e aberto) ou por práticas culturais associadas à cultura de massas – univoricidade (Peterson & Kern, 1996).

Uma das questões mais prementes provindas de um conjunto de estudos levados a cabo nas últimas duas décadas, na França (Coulangeon, 2003, 2010), permite observar o que poderíamos chamar de crescimento da proporção de “ouvintes omnívoros” entre 1973 e 2008 (Coulangeon, 2010: 90). Posto isso, nosso objetivo na abordagem dos frequentadores dos espaços de divulgação e fruição musical foi o de explicar e compreender as práticas culturais urbanas desses agentes sociais, bem como seus gostos musicais, valendo-nos sobretudo dos argumentos da homologia e da dualidade omnívoro/unívoro. Mostramos, assim, que estamos perante um espaço social de consumidores musicais onde se exercem as influências das relações de dominação simbólica – caras a Bourdieu – matizadas por contexto crescente de ouvintes cada vez mais omnívoros (Peterson & Kern, 1996; Bryson, 1997) em função das alterações da própria estrutura social e das determinações do mercado musical contemporâneo. O chamado *cultural turn* tem aqui peso importante, consentindo compreender que as questões culturais que afetam os jovens são mais complexas e dinâmicas do que a teoria subcultural considerava serem, quer dizer, as identidades dos jovens passaram a ser vistas e analisadas como identidades reflexivas, que articulam questões especificamente locais com questões globais (Bennett, 2011).

Os gostos musicais influenciam a vida

Novas dinâmicas culturais urbanas:

Intervenção cívica;
Interdisciplinaridade;
Retorno à base.

reggae

Engajados

Espaços:
Lugares de expressividade
artística e convivialidade

Descomprometidos

Espaços:
Lugares de lazer
e convivialidade urbanos

jazz, blues

Estabelecidos

pop rock, indie rock

Alternativos

Espaços:
Lugares urbanos de lazer e
expressividade artística

Novas dinâmicas culturais urbanas:

Periferia.

electro tecno, house

Sensoriais

Seletivos

Espaços:
Lugares de performance e
representatividade artística

metal / hard

Resistentes

Espaços:
Lugares públicos de lazer
e convivialidade urbanos

Céticos

Frequência:
Sozinho

Sob influência

Figura 1

Perfis de fruição musical, síntese das características dominantes

Fonte MUSICULT_2005 | 2009⁹

Pretendemos, neste momento, mostrar que a estrutura social dos gostos e fruições musicais se prende à heterogeneidade das significações vinculadas à diversidade das experiências e dos contextos de escuta e de fruição musical. Assim, no sentido de analisar, nas páginas que se seguem, os públicos dos espaços de fruição musical e lúdica abordados nas cidades do Porto e Lisboa em 2007 e 2008, recorreremos a um processo classificatório que tem em conta um conjunto de fatores escolhidos no âmbito dessa mesma análise que permitiu subdividir o conjunto dos 2.165 agentes sociais em duas categorias. Na definição do perfil associado englobamos duas linhas de associação do posicionamento dos agentes sociais: a primeira, os espaços frequentados, modula-se de acordo com categorias como cidade, espaços de divulgação e fruição musical, motivos para a frequência do espaço e imagens e estética a ele associadas. A segunda centra-se na sociografia, assente nas variáveis sexo, idade, nível de instrução, pertença de classe e categoria socioprofissional. No entanto, é importante ressaltar que isso só foi possível porque, na atualidade, vivemos um contexto urbano de forte segmentação de objetos musicais e de públicos (musicais). Dessa feita, procurando equacionar da forma mais adequada possível os modos de relação dos agentes sociais com a música, chegamos a nove perfis correspondentes a nove segmentos de públicos frequentadores dos espaços de divulgação e de fruição musical analisados no Porto e em Lisboa, que se apresentam na seguinte tipologia: engajados, descomprometidos, estabelecidos, alternativos, sensoriais, seletivos, resistentes, céticos e sob influência. Na figura 1 é possível vislumbrar uma síntese dos nove perfis ideal-típicos postulados.

O primeiro perfil, dos engajados, detém 281 indivíduos, o que perfaz 13% da amostra, e, em termos de preferências de espaços de divulgação e de fruição musical, assume preponderância nos lugares associativos e destinados à expressividade convivial e artística. Isso nos remete desde já para espaços como o Maus Hábitos e o Contagiarte, que se situam nas novas dinâmicas urbanas de pendor artístico e interdisciplinar e que têm na base um envolvimento associativo decorrente da necessidade de um grupo de pessoas intervir na oferta e na agenda culturais da cidade do Porto. Razões significativas que justificam a preferência por esse tipo de espaço são a diversidade funcional, a interdisciplinaridade e a própria componente estética segundo a qual o espaço se estrutura (Hill, 2017).

Em termos de preferências musicais, os estilos mais significativos, tanto na referência de bandas como no autopoicionamento por gênero dos agentes sociais são, em primeiro lugar, o *reggae*, seguido do *folk*. Como já visto, esse achado vai ao encontro da própria lógica e do perfil de programação desses espaços. Por exemplo, no caso do Contagiarte, a agenda contempla dias específicos para a apresentação de *performances* ligadas a esses dois gêneros. O fenômeno da hibridiz dos estilos musicais vem propor um novo ponto de vis-

ta pelo qual as novas identidades provenientes da música conjugam local e global pela mistura de diferentes tradições musicais na construção de uma identidade local. É nesse sentido que Fortuna & Silva (2002) consideram que a fusão que caracteriza a *world music* vem derrubar a possibilidade de um discurso de autenticidade relativo a estilos musicais, sendo também essa a razão de seu crescente estar na moda. Para esses autores há, assim, uma relação entre migração e novas práticas musicais, como reflete a ascensão do turismo musical. Conscientes da relação entre música e lugar, os “pacotes turísticos musicais” tentam dar conta dos estilos de vida locais. Mas a música está também associada à translocalidade no sentido em que o progresso das tecnologias da informação e comunicação veio permitir que a música produzida num dado lugar assuma uma carga simbólica mais vasta, fazendo com que seja crescentemente cool aderir ao *reggae* ou ao *folk*.

Ainda nesse perfil, é importante assinalar o posicionamento dos agentes sociais que associam à música uma posição fundamental na estruturação de seu cotidiano, o que vai ao encontro da importância que atribuem à seleção de seus estilos musicais favoritos. Em suma, trata-se de um grupo muito bem definido pelas preferências de espaços e pelos estilos musicais, bem como pelas opiniões bem estruturadas quanto às dinâmicas de cultura urbana, sendo facilmente identificável tanto pela elevada mobilização em torno dos espaços quanto pelo fato de em sua caracterização sociográfica predominar a idade em detrimento da classe social.

O próximo perfil, dos descomprometidos, engloba 207 agentes sociais, compondo 10% da amostra, que, em termos de preferência de espaços de divulgação e de fruição musical, optam por lugares de lazer e de convivialidade urbana, marcados por descomprometimento quanto à programação musical, valorizando antes a sociabilidade em torno de outros consumos. A razão mais significativa para a preferência desses espaços se prende, aliás, a seus públicos, o que ajuda a caracterizá-los como ponto de encontro, etapa preparatória para a noite. A análise das preferências musicais desse grupo de agentes sociais, em termos de estilos, situa-os junto do *ska*, da música clássica e do *trance*. Isso nos remete para o fator de transitoriedade, uma vez que esse aparente ecletismo não será fruto de um conjunto de indivíduos ecléticos, mas sim de um conjunto eclético de indivíduos, já que, como pontos de encontro de diversos grupos, esses locais englobam essa pluralidade de gostos dispersada posteriormente por outros espaços na noite. O fato de esses agentes sociais sinalizarem como estilo musical das bandas de referência o *pop rock*, reforça a ideia que acima apresentamos.

Nesse perfil, o posicionamento dos agentes sociais quanto à influência da música no dia a dia está intimamente relacionado com os estilos de vida que redundam em formas de vestir diferenciadas, em escolhas e na construção de uma identidade. Se a isto associarmos o fato de o grupo etário mais signifi-

cativo nesse perfil ser o dos 18 aos 22 anos de idade classificados em termos de pertença de classe na PBIC, percebemos claramente que estamos perante um perfil de indivíduos socialmente “privilegiados” dentro da estrutura social portuguesa. Advinda essa pertença do lugar de classe de origem, percebemos aqui também o reforço da transitoriedade, pois a identidade social dos indivíduos não estará ainda sedimentada, o que nos permite concluir que estamos diante de cenário de experiências que levarão à consolidação do *self* musical. Mercê desse posicionamento, os agentes sociais associam aos espaços de divulgação e de fruição musical frequentados uma estética predominantemente *freak*¹⁰ e alternativa ao mesmo tempo que caracterizam a noite como convivial e divertida, familiar e próxima e decadente. Trata-se, portanto, cabe dizer, de um grupo quase exclusivamente definido pela preferência de espaços de lazer e convivialidade urbana, estilos musicais diversos, sem opinião destacada quanto às novas dinâmicas culturais urbanas, com classificações etárias pouco evidentes ainda que com tendência para os mais jovens, não se associando a nenhum espaço de fruição e divulgação musical particular, por isso, o descomprometimento.

O terceiro perfil, dos estabelecidos, aglomera 152 agentes sociais, perfazendo 7% da amostra, cujas escolhas se voltam para o espaço público urbano, amplo, em frentes marítimas e ribeirinhas ou zonas históricas, e são justificadas pela afinidade/familiaridade que com ele mantêm. Em termos de preferência musical, esse segmento define-se claramente em quatro linhas. As duas primeiras apresentam os valores mais elevados e se situam no *jazz* e no *blues*; as outras duas se situam no *soul/funk/disco* e na música brasileira. Aqui, o perfil tipológico de bandas segue igual tendência, embora não apareça o *blues*. Em nosso universo de pesquisa, portanto, opção e preferência por determinados nichos em termos de gêneros musicais.

O posicionamento desses agentes sociais em face da representação estética do espaço de fruição/divulgação musical/sociabilidade frequentado, destaca o conceito de *glamour* como mais relevante.¹¹ Nessa medida, se combinarmos o que temos dito a respeito desse perfil com as categorias associadas em termos sociográficos, identificamos a pertença predominante nesse segmento de agentes sociais com mais de 37 anos que exercem atividade profissional, aspecto, aliás, que influencia seu gosto musical: a música aparece intimamente ligada à atividade profissional desses agentes. Sob esse ponto de vista, está também presente uma noção de que as novas dinâmicas de cultura urbana apostam na mistura de estilos e de gostos situando-as no interior dos limites da cidade, indo ao encontro dos posicionamentos. Finalmente, é importante relevar que sua descrição da noite assenta nas categorias de convivial e divertida, bem como de arte e cultura. Em síntese, três modelações especificam esse grupo. A primeira aponta para preferências musicais, com destaque para o *jazz* e o *blues*; a segunda aponta para preferência por espaços em que a fami-

liaridade e a afinidade (roupas, estilos e modos de estar) são importantes. A terceira prende-se ao fato de estarmos perante um grupo que oscila entre os 37 e os 40 anos de idade e que detém alguma atividade profissional.

O quarto perfil, dos alternativos, é constituído por 671 indivíduos, representando 31% da amostra, que assumem a preferência por lugares urbanos de convivialidade (Europa e Incógnito) e de expressividade lúdica noturna (Left e Lounge), situados predominantemente em Lisboa. No âmbito dos espaços de fruição/divulgação musical/sociabilidades, há que relevar dois aspectos. Por um lado, a existência de dois espaços, sendo um muito recente, o Europa, que abre em 2008 e ganha notoriedade pelas *after-hours*, e outro mais antigo, com mais de duas décadas, o Incógnito, que se mantém como um baluarte do *indie rock* e do *rock* alternativo, tendo grau de fidelização muito elevado. Por outro lado, também surgem associados a esse perfil, o Left e o Lounge, o primeiro claramente concebido para a divulgação de *dj sets/live acts* de nomes associados ao *indie* e *electro*, e marcado por muita intermitência em termos de funcionamento, e o segundo, aberto todos os dias da semana, com relevante programação no que concerne ao *rock* alternativo e a sonoridades emergentes, fruto do programador específico, e que, apesar de sua dimensão reduzida, acaba por cunhar os principais marcos programáticos do *rock* alternativo em Lisboa e funciona cada vez mais como antecâmara da discoteca (normalmente Incógnito ou Lux).

Para esse segmento, a programação, seguida pela componente estética, é a razão fundamental para a escolha do espaço (Fortuna, 2002). Em termos de frequência, esses indivíduos fazem-na acompanhados de amigos/as. Em termos de estilos musicais preferidos é enorme o relevo dado ao alternativo/*indie rock* e ao *pop/rock*, o que redundna na escolha de bandas que apresentam esse espectro musical.

Ainda nesse perfil, há algo de extrema importância a ressaltar. Para todos esses agentes sociais, e assinala-se essa unanimidade, os gostos musicais influenciam a vida por meio principalmente dos estados de espírito, dos estilos de vida, da banda sonora do eu (DeNora, 2000) e dos lazes e convivialidades. No que concerne aos posicionamentos acerca da noite, esse grupo a situa em dois casos: aberta e cosmopolita ou diversa e polivalente. Temos também aqui uma diferenciação sobredeterminada por idade, sexo e escolaridade. Destaca-se o sexo feminino, os indivíduos com pós-graduação e o intervalo dos 31 aos 36 anos. Em síntese, encontramos aqui um grupo muito bem definido pelos espaços de fruição/divulgação musical/sociabilidades e pelos estilos musicais, com opiniões bem notórias quanto à influência da música na vida quotidiana, muito associados a espaços situados em Lisboa e de cujo perfil sociográfico consta a presença de muitos indivíduos do sexo feminino. É também o perfil que mais se aproxima do subcampo do *rock* alternativo em Portugal.

O quinto segmento, dos sensoriais, compõe-se por 207 agentes sociais que representam 10% da amostra. A exemplo do anterior, esse perfil também

assume como espaços de fruição/divulgação musical/sociabilidades preferidos os lugares urbanos de convivialidade e de expressividade lúdica noturna dos quais se destacam o Mini Mercado e o Lounge. Suas motivações para a frequência desses espaços se devem à realização de eventos musicais, associando-lhes imagem ligada ao *design* e ao *décor*. Em termos de estilos musicais, aos quais as bandas também estão relacionadas, há um núcleo importante que se alicerça na música de dança, nomeadamente nos gêneros *electro*, *techno* e *house*. Também a exemplo do perfil anterior, encontra-se nos sensoriais forte ligação entre os gostos musicais e a vida, sobretudo porque identificam a música como elemento fundamental da influência sobre os estados de espírito. Por outro lado, observamos nesse perfil, e ao contrário do que vimos nos anteriores, identificação às novas dinâmicas urbanas na periferia, o que pode advir de duas razões. A primeira prende-se ao fato de estarmos tratando de uma realidade sobretudo lisboeta, cujos movimentos quotidianos são marcados pela pendularidade. A segunda relaciona-se com a percepção, partilhada por músicos e produtores, de que a periferia lisboeta, dada a presença multicultural, abriga dinâmicas emergentes do *hip-hop*, do *kuduro* e da eletrônica.

Outro ponto a assinalar diz respeito às imagens associadas à noite por esses agentes sociais em que, pela primeira vez, emerge o eixo “álcool, drogas e excessos” a par dos eixos “*fashion* e *glamour*” e “decadente”. Em termos sociográficos encontramos aqui indivíduos que não trabalham ou estudam, situados entre os 23 e os 26 anos. Esse perfil salienta as preferências musicais dos indivíduos pelo *electro*, o que pode indiciar um grupo no qual a presença de tendências ligadas a uma mescla de eletrônica minimal com sonoridade próxima do *indie* mais alternativo o aproxima do grupo anterior em termos de fruição musical.

Os 79 agentes sociais do sexto perfil analisado, o dos seletivos, constituem 4% da amostra. Esse perfil é minoritário e marcado particularmente pela procura específica de espaços de acordo com sua oferta e associados à performatividade artística como elemento que distingue esse grupo a par da grande heterogeneidade que podemos inferir dos elementos apresentados, que não se enquadram de forma alicerçada em nenhuma das categorias do perfil. Destacam-se o Porto Rio e, num segundo plano, a Galeria Zé dos Bois e o Santiago Alquimista e, concomitantemente, a maior prevalência de gêneros musicais ligados ao *jazz*, à música brasileira e ao *drum'n'bass*, bem como a representação da importância da música como profissão e ainda a percepção da noite ligada a drogas, álcool e excessos.

O sétimo perfil, dos 152 resistentes, representa 7% da amostra, e nele importa assinalar a frequência de espaços como o Music Box, o Santiago Alquimista e o Uptown. No nível da imagética do espaço, os agentes sociais avançam com uma caracterização de “industrial” a que associam um sentimento de agradabilidade. Levando em conta o tipo de espaços de fruição/divulgação musical/

sociabilidades preferidos, no entanto, eles se ligam à categoria de espaços públicos de lazer e convivialidade por razões relacionadas com a potenciação de sociabilidades. Nesse perfil é interessante observar o significado de estilos musicais situados primeiramente no *metal/hard* e subsequentemente no *dark/goth/industrial*, bem como a enunciação vincada de bandas *metal/hard*. Ainda no segmento da música, esses agentes sociais a consideram importante em sua vida porque funciona como banda sonora do eu (DeNora, 2000). Em face das novas dinâmicas culturais urbanas, apresentam posicionamento extremamente marcado, situando essas dinâmicas na periferia, distanciando-as do regresso à baixa¹² enquanto modo de vida, dos espaços de lazer interdisciplinares e intervenção cívica e cultural associada ao lazer, categorias essas a que atribuem a qualidade de afirmações falsas.

É também muito significativo não só enquanto categoria, mas partindo de uma visão totalizadora do conjunto dos perfis, a associação da noite a um contexto elitista e fechado. Cabe observar que esse é o único perfil em que encontramos como muitíssimo significativa a pertença a franjas do operariado, o gênero masculino e escolaridade delimitada ao ensino secundário. Em suma, trata-se de perfil bem individualizado, ligado ao tipo de espaços que frequentam e às razões de frequência, assim como às preferências musicais, e com opiniões gerais bem marcadas e opostas, por exemplo, às do primeiro grupo, além de possuir características sociográficas bem definidas.

No oitavo perfil, dos céticos, com 79 indivíduos que refletem 4% da amostra, encontramos indivíduos que frequentam, sozinhos, o Incógnito e o Porto Rio porque preferem espaços que sejam lugares urbanos de convivialidade de expressividade lúdica noturna. Assim, não é de estranhar que apresentem como motivos para a frequência do espaço, em pé de igualdade, eventos musicais, consumos e convivialidade e que avaliem a noite como monótona e repetitiva, limitada e pequena.

Em termos de imagens associadas aos espaços frequentados, aparecem como importantes a familiaridade e os amigos situados numa estética *underground*. Esses indivíduos são, de forma mais significativa, homens com mais de 40 anos, aos quais não é possível associar gêneros musicais, apesar de apontarem a música como algo que os influencia no dia a dia por meio da banda sonora do eu (DeNora, 2000). Quanto às novas dinâmicas de cultura urbana, associam-na à periferia e avaliam como falso o regresso à baixa enquanto modo de vida, apostando na mistura de estilos e de gostos. Condensando, temos um grupo sem preferências musicais distintivas que se destaca pelo tipo de frequência dos espaços, marcado por faixa etária mais elevada. Trata-se de um grupo assinalado pela frequência de espaços próximos e nos quais as redes de interconhecimento são muito relevantes.

O nono perfil, dos sob influência, destaca-se de todos os anteriores, posto que os gostos musicais não influenciam a vida para as 316 pessoas – 15% da

amostra – que o constituem. Podemos encontrar esses indivíduos, que têm entre 27 e 30 anos e trabalham, em espaços como o Plano B, porque preferem lugares de lazer e de convivialidade urbanos que frequentam com o/a companheiro/a. Em termos de estilos musicais, sejam bandas ou estilos favoritos, aparece como mais significativo o *pop rock*. Em termos de imagens associadas à noite são significativas a familiaridade e a proximidade.

Quanto ao posicionamento em face das novas dinâmicas de cultura urbana, negam que estejam associadas a intervenções cívicas e culturais relacionadas com o lazer, assim como, embora em menor grau, que sejam marcadas pela efemeridade. Em síntese, encontramos nesse grupo o *outlier* de nossa análise, uma vez que se individualiza por considerar que os gostos musicais não influenciam a vida, surgem sobretudo na modalidade de acompanhantes da frequência dos espaços, portanto seu deslocamento ocorre sob influência de amigos/as, namorado/a e companheiro/a.

CONCLUSÃO: DE VOLTA À ANACRUSE OU TUDO MISTURADO OUTRA VEZ

É para nós, indiscutível, o sentido propedêutico, mas simultaneamente inacabado desta investigação. Os resultados alcançados não se esgotaram e abriram caminho a novas pesquisas (Guerra & Silva, 2015; Silva & Guerra, 2015, entre outros), que contribuiriam para reforçar o caráter fugidio de nosso objeto, inscrito num real sempre infinito.

Uma das primeiras proposições que aprofundamos no desenvolvimento da pesquisa centrou-se na defesa de uma sociologia cultural da música menos determinista, de acordo com a qual a relação da estrutura social com as escolhas e as práticas musicais implica um processo dinâmico quotidiano de “recepção, apropriação e estetização dos textos da música popular, dos artefatos e recursos associados que são integrais à produção de significado musical” (Bennett, 2008: 430). Tal direção não se funda na irrelevância das determinantes inerentes à estrutura social, mas no reconhecimento, no quadro de devir constante, de plurais e diversas modalidades de (in)determinação da prática e do consumo musical no escopo do *rock* enquanto universo simbólico-ideológico e espaço de inter(ações).

Outra possível afirmação decorrente deste trabalho prende-se à ressalva da visibilidade da abordagem sociológica no enriquecimento da perspectiva musicológica, posto que a primeira situa o fato musical tanto em suas ligações com o passado quanto nas complexas imbricações com o presente. Assim, defendemos uma abordagem compreensiva que pressupõe o interesse pela perspectiva dos agentes sociais, pelas relações de sentido que eles têm com o musical, pois compreender é apreender as ações sociais no contexto da experiência quotidiana do musical. A ambição última foi, assim, considerar que os fatos musicais são, simultaneamente, produtores e receptores de transformações sociais, porquanto “mundos da arte” acolhem e exteriorizam normas e conven-

ções sociais, fazem parte da dinâmica mais profunda que dá corpo e ser a todos os objetos artísticos, por mais que seja eternizado um discurso de senso comum contrário a esse posicionamento.

Assim sendo, reportando-nos aos resultados obtidos, consideramos ser particularmente relevante o enquadramento desses atores sociais numa esfera de cosmopolitismo estético e lúdico ou capital cultural cosmopolita (Friedman et al., 2015), isto é, um saber-fazer e saber-estar na experimentação e fruição da diferença cultural, por meio do consumo e de práticas culturais urbanas. Foi, aliás, isso que nos ensinou Regev (2013) quanto ao *pop-rock*. De igual modo relevante é a contínua importância estruturadora da música no nível das diversas práticas culturais urbanas. Apesar de não ser o único fator encontrado em nosso estudo, e não podendo deixar de mencionar a importância das dinâmicas de sociabilidade, consideramos que a música serve como engodo para outras práticas, bem como um potenciador essencial para a compreensão das novas formas de cosmopolitismo estético e lúdico que encontramos nos jovens (e não só) portugueses.

Não gostaríamos de fechar este artigo sem fazer alusão à diversidade de perfis de fruição cultural, lúdica e musical presentes nas cidades. Mas paradoxalmente também a sua homogeneidade. Ora, se afirmamos com Machado Pais (2010: 166) que “a cultura hegemônica é bem mais uma cultura de exclusão do que inclusão”, onde estão espacializadas e inscritas as manifestações culturais, lúdicas e musicais das restantes classes sociais? Certamente invisíveis e fora dos centros das grandes cidades portuguesas em não lugares, em periferias, em espaços segregados social e territorialmente.

Recebido em 31/1/2018 | Revisto em 24/5/2018 | Aprovado em 30/5/2018

Paula Guerra é professora da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP) e pesquisadora do Instituto de Sociologia da Universidade do Porto (IS-UP).
Investigadora colaboradora no Centro de Estudos Geográficos e Ordenamento do Território (CEGOT) e no Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória (CITCEM). É professora adjunta no Griffith Centre for Cultural Research (GCCR).

NOTAS

- 1 O trabalho de campo – entrevistas, observações etnográficas, aplicação de questionários – foi realizado entre 2004 e 2009. O arco analítico do projeto, todavia, tem por base a abordagem do rock como prática social enquanto produção e reprodução societal no âmbito da sociedade contemporânea, designadamente na sociedade portuguesa entre 1980 e 2010.
- 2 Originalmente seriam 18, mas não foi possível aplicar o questionário no Lux, em Lisboa, uma vez que é política do espaço garantir a intimidade e o anonimato de seus clientes.
- 3 Cf. <https://oportocool.wordpress.com/>.
- 4 Cf. <http://www.agendalx.pt/>.
- 5 Na elaboração da amostra, consideramos a população residente na Grande Área Metropolitana do Porto (GAMP), que totalizava, segundo os dados disponíveis em 2007, 608.463 indivíduos, e, no caso da Grande Área Metropolitana de Lisboa (GAML), 981.217 indivíduos. Atualmente (2017), a GAMP conta com 17 municípios, que perfazem mais de 1.500.000 habitantes. A GAML, situada no centro-sul português, é constituída por 18 municípios e é a área metropolitana mais populosa de Portugal.
- 6 A tipologia de públicos quanto às preferências de fruição musical foi realizada com base na aplicação de uma análise de correspondências múltiplas, uma classificação mista (de centros móveis e hierárquica), e uma descrição dos grupos classificados (segundo o grau de representação de cada modalidade de resposta no conjunto dos indivíduos de cada grupo), sobre o conjunto das respostas dos 2.165 indivíduos. A dimensão amostral e a equilibrada distribuição dos inquéritos nos vários espaços garantem as condições de base necessárias para um bom grau de confiança nos resultados. As questões selecionadas para a definição dos perfis da tipologia referem-se às opiniões e preferências de carácter geral dos envolvidos – influência da música no quotidiano, preferências musicais, posicionamento quanto às novas dinâmicas culturais urbanas, tipo de espaços preferidos para fruição musical, motivos e situação preferidos para frequência dos espaços, opinião quanto à noite de Lisboa ou do Porto. Os perfis identifica-

dos foram complementados com perfis associados, que ilustram as principais características dos grupos com relação às opiniões que revelam sobre o espaço em que foram entrevistados – localização, imagem, estética, programação musical, razões de frequência, conhecimento do espaço e características sociodemográficas mais representativas dos participantes.

- 7 Recorremos à tipologia classificatória das classes e frações de classes desenvolvida por Magalhães (2005).
- 8 Por “baixa” referimo-nos a um perímetro histórica e urbanisticamente definido nessas duas cidades (Peixoto, 2003). A baixa de Lisboa, ou baixa pombalina, totalmente reconstruída após o terremoto de 1755, estende-se das margens do rio Tejo até a avenida da Liberdade e está situada entre as colinas das áreas de Alfama e Chiado. A baixa do Porto engloba os principais pontos da cidade: avenida dos Aliados, rua de Santa Catarina, estação ferroviária de São Bento, o mercado do Bolhão, entre outros.
- 9 Foram identificados nove perfis-tipo de públicos, cuja síntese genérica e posição relativa estão representadas nessa figura. A leitura das características de cada perfil é fundamental para compreender a tipologia, o que, como é natural, não significa necessariamente que todos os indivíduos de cada perfil apresentem literalmente todas as características descritas como significativas. A tipologia evidencia os fatores comuns que surgem sobrerrepresentados em cada grupo de indivíduos. Na generalidade, os grupos são bem definidos, correspondem a opiniões e a motivações distintas de fruição, havendo, como é evidente, alguns perfis nucleares (A, D, G) e outros que evidenciam situações mais específicas.
- 10 Considerando a proximidade às referências, representações e palavras dos entrevistados, *freak* é uma expressão associada ao movimento *hippie* na generalidade.
- 11 Considerando a proximidade às referências, representações e palavras dos entrevistados, o conceito de *glamour* remete para um cosmopolitismo estético, não só associado à moda, mas também em termos de decoração, de arquitetura, de atmosferas.
- 12 Esse regresso à baixa é fenômeno mais recente, do início do milênio, e tem caráter lúdico, visando usufruir dos la-

zeres locais. Dada, porém, a crescente especulação imobiliária e fundiária, bem como os processos de gentrificação e turistificação, isso implicou a saída de uma parte da população, nomeadamente das franjas das classes médias urbanas baixas e populares (Peixoto, 2003; Mendes, 2014).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abreu, Paula. (2000). Práticas e consumos de música(s): ilustrações sobre alguns novos contextos de prática cultural. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 56, p. 123-145.
- Becker, Howard S. (1982). *Art worlds*. London: University of California Press.
- Bennett, Andy. (2011). The continuing importance of the 'cultural' in the study of youth. *Youth Studies Australia*, 30/3, p. 27-33.
- Bennett, Andy. (2008). Towards a cultural sociology of popular music. *Journal of Sociology*, 44/4, p. 419-432.
- Bennett, Andy & Peterson, Richard A. (2004). *Music scenes: local, translocal and virtual*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Bennett, Andy; Taylor, Jodie & Woodward, Ian (orgs.). (2014). *The Festivalization of Culture*. London/New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre. (2007). *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Editora Zouk.
- Bourdieu, Pierre. (2004). *Questões de sociologia*. Lisboa: Fim de Século.
- Bourdieu, Pierre. (1979). Les trois étapes du capital culturel. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 30/1, p. 3-6.
- Bryson, Bethany. (1997). What about the Univores? Musical dislikes and group-based identity construction among Americans with low levels of education. *Poetics*, 25, p. 141-156.
- Certeau, Michel de. (1980). *L'invention du quotidien*. Paris: Union Générale d'Éditions (Arts de faire 1).
- Chan, Tak Wing & Goldthorpe, John H. (2007). Social stratification and cultural consumption: music in England. *European Sociological Review*, 23/1, p. 1-19.

Cohen, Sara. (1991). *Rock culture in Liverpool: popular music in the making*. New York: Oxford University Press.

Conde, Idalina. (1997). Cenários de práticas culturais em Portugal (1979-1995). *Sociologia – Problemas e Práticas*, 23, p. 117-188.

Coulangeon, Philippe. (2010). Les métamorphoses de la légitimité. Classes sociales et goût musical en France, 1973-2008. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 181-182, p. 89-105.

Coulangeon, Philippe. (2003). La stratification sociale des goûts musicaux: le modèle de la légitimité culturelle en question. *Revue Française de Sociologie*, 44/1, p. 3-33.

Crane, Diana. (1992). *The production of culture – media and the urban arts*. London: Sage.

Davies, Helen. (2001). All rock and roll is homosocial: the representation of women in the British rock music press. *Popular Music*, 20/3, p. 301-319.

DeNora, Tia. (2007). Consumption of Music. In: *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Hoboken/New Jersey: Blackwell Publishing.

DeNora, Tia. (2000). *Music in everyday life*. Cambridge: Cambridge University Press.

DiMaggio, Paul. (1987). Classification in art. *American Sociological Review*, 52, p. 440-455.

DiMaggio, Paul & Mukhtar, Toquir. (2004). Arts participation as cultural capital in the United States, 1982-2002: signs of decline? *Poetics*, 32/2, p. 169-194.

Fortuna, Carlos. (2002). Culturas urbanas e espaços públicos: sobre as cidades e a emergência de um novo paradigma sociológico. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, p. 123-148.

Fortuna, Carlos & Silva, Augusto Santos. (2002). A cidade do lado da cultura: espacialidades sociais e modalidades de intermediação cultural. In: Santos, Boaventura de Souza (org.). *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez.

Friedman, Sam. (2014). *Comedy and distinction: the cultural currency of a “Good” sense of humour*. London/New York: Routledge.

Friedman, Sam et al. (2015). Cultural sociology and new forms of distinction. *Poetics*, 53. p. 1-8.

Guerra, Paula. (2017). A revolução do festival: um percurso pela agenda dos festivais *pop rock* portugueses na última década. In: Pires, Victor & Almeida, Laís (orgs.). *Circuitos urbanos, palcos midiáticos: perspectivas culturais da música ao vivo*. Maçeió: Edufal, p. 29-53.

Guerra, Paula. (2016). From the night and the light, all festivals are golden”: the festivalization of culture in the late modernity. In: Guerra, Paula & Costa, Pedro (orgs.). *Redefining art worlds in the late modernity*. Porto: Universidade do Porto, p. 39-67.

Guerra, Paula. (2013a). *A instável leveza do rock: gênese, dinâmica e consolidação do rock alternativo em Portugal (1980-2010)*. Porto: Afrontamento.

Guerra, Paula. (2013b). Punk, ação e contradição em Portugal. Uma aproximação às culturas juvenis contemporâneas. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 102-103, p. 111-134.

Guerra, Paula. (2010). *A instável leveza do rock: gênese, dinâmica e consolidação do rock alternativo em Portugal (1980-2010)*. Dissertação de Doutoramento em Sociologia. Faculdade de Letras/Universidade do Porto.

Guerra, Paula & Silva, Augusto Santos. (2015). Music and more than music: the approach to difference and identity in the Portuguese punk. *European Journal of Cultural Studies*, 18/2, p. 207-223.

Hennion, Antoine. (1993). *La passion musicale. Une sociologie de la médiation*. Paris: Édition Métailié.

Hill, Wes. (2017). *Art after the Hipster. Identity politics, ethics and aesthetics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Jameson, Fredric. (1991). *Postmodernism or the cultural logic of the late capitalism*. London: Verso.

Kuipers, Giselinde. (2015). Beauty and distinction? The evaluation of appearance and cultural capital in five European countries. *Poetics*, 53, p. 38-51.

Magalhães, Dulce. (2005). *Dimensão simbólica de uma prática social: consumo do vinho em quotidianos portugueses*. Tese de Doutoramento em Sociologia. Faculdade de Letras/Universidade do Porto.

Mendes, Luís. (2014). Gentrificação e políticas de reabilitação urbana em Portugal: uma análise crítica à luz da tese *rent gap* de Neil Smith. *Cadernos Metrópole*, 16/32, p. 487-511.

Merleau-Ponty, Maurice. (2004). *The world of perception*. London: Routledge.

Pais, José Machado. (2010). *Lufa-lufa quotidiana. Ensaios sobre a cidade, cultura e vida urbana*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Pais, José Machado. (1998). As 'cronotopias' das práticas culturais do quotidiano. *OBS*, 4, p. 7-9.

Pauwels, Luc. (2015). 'Participatory' visual research revisited: a critical-constructive assessment of epistemological, methodological and social activist tenets. *Ethnography*, 16/1, p. 95-117.

Peixoto, Paulo. (2003). Centros históricos e sustentabilidade cultural das cidades. *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 13, p. 211-226.

Peterson, Richard A. & Kern, Roger M. (1996). Changing highbrow taste: from snob to omnivore. *American Sociological Review*, 5/61, p. 900-907.

Peterson, Richard A. & Sherkat, Darren E. (1996). *Age factors in arts participation: 1982-1992*. Washington DC: National Endowment for the Arts.

Prieur, Annick & Savage, Mike. (2013). Emerging forms of cultural capital. *European Societies*, 15/2, p. 246-267.

Reddington, Helen. (2012). *The lost women of rock music*. Sheffield: Equinox.

Regev, Motti. (2013). *Pop-rock Music. Aesthetic cosmopolitanism in late modernity*. Cambridge: Polity Press.

Roose, Henk. (2015). Signs of 'emerging' cultural capital? analysing symbolic struggles using class specific analysis. *Sociology*, 49/3, p. 556-573.

Santos, Maria de Lourdes Lima dos. (2010) Uma panorâmica com três vertentes e duas dimensões. In: Santos, Maria de Lourdes Lima dos & Pais, José Machado (orgs.). *Novos trilhos culturais. Práticas e políticas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, p. 29-35.

Shank, Barry. (1994). *Dissonant Identities: The rock'n'roll scene in Austin, Texas*. Hanover: Wesleyan University Press.

Silva, Augusto Santos & Guerra, Paula. (2015). *As palavras do punk*. Lisboa: Alêtheia.

Silva, Augusto Santos et al. (2000). *Públicos para a cultura, na cidade do Porto*. Porto: Edições Afrontamento/Câmara Municipal do Porto.

Silva, Augusto Santos et al. (2002). As práticas e os gostos: uma sondagem do lado das procuras de cultura e lazer. In: *Projecto e circunstância: culturas urbanas em Portugal*. Porto: Edições Afrontamento, p. 109-162.

Silva, Augusto Santos; Luvumba, Felícia & Bandeira, Graça. (2002). A arte de ser culto: a formação e as práticas dos consumidores regulares. In: *Projecto e circunstância: culturas urbanas em Portugal*. Porto: Edições Afrontamento, p. 163-210.

Sonnett, John. (2004). Musical boundaries: intersections of form and content. *Poetics*, 32, p. 247-264.

Straw, Will. (2005). Cultural Scenes. *Loisir et Société/Society and Leisure*, 27/2, p. 411-422.

Warde, Alan; Martens, Lydia & Olsen, Wendy. (1999). Consumption, the problem of variety cultural omnivorousness. *Social distinction, dining out*. *Sociology*, 33, p. 105-127.

**UMA CIDADE ENTRE SONHOS DE NÉON. ENCONTROS,
TRANSAÇÕES E FRUIÇÕES COM AS CULTURAS
MUSICAIS URBANAS CONTEMPORÂNEAS**

Resumo

O artigo decorre do desenvolvimento teórico-empírico de um projeto de doutoramento sobre as culturas urbanas e as cenas musicais contemporâneas portuguesas, que demarcou e interpretou as dinâmicas subjacentes à gênese, à constituição e ao funcionamento do subcampo do *rock* alternativo em Portugal ao longo dos últimos 40 anos. Enfoca especificamente os perfis de fruição cultural, artística e musical das cidades do Porto e de Lisboa na última década, observando tendências, dissemelhanças, perseveranças e especificidades. O estudo constata a emergência de uma juventude portuguesa enquadrada na esfera do cosmopolitismo estético e lúdico, detentora de um capital cultural cosmopolita – isto é, de um saber-fazer e saber-estar na experimentação e fruição da diferença cultural, por consumo e práticas musicais, artísticas e culturais urbanas marcadas pelo hibridismo e o ecletismo.

Palavras-chave

Procura cultural;
culturas urbanas;
música alternativa;
fruição cultural e lúdica;
públicos da cultura.

**A CITY BETWEEN NEON DREAMS. ENCOUNTERS,
TRANSACTIONS AND ENJOYMENTS IN URBAN
MUSICAL CULTURES**

Abstract

This article derives from the theoretical and empirical development of the author's doctoral research on urban cultures and contemporary Portuguese music scenes, which sought to demarcate and interpret the dynamics underlying the genesis, constitution and functioning of the sub-field of alternative rock in Portugal over the last 40 years. It focuses specifically on the cultural, artistic and musical fruition of the cities of Oporto and Lisbon over the last decade, observing dissimilarities, persistences and specificities. This study confirmed the emergence of a Portuguese youth framed in the sphere of aesthetic and playful cosmopolitanism, bearer of a cosmopolitan cultural capital – that is, a *savoir-faire* and *savoir-vivre* in the experimentation and enjoyment of cultural difference, through consumption and urban musical, artistic and cultural practices marked by hybridity and eclecticism.

Keywords

Cultural demand;
urban cultures;
alternative music;
cultural and ludic fruition;
cultural audiences.

WHEN RELIGION IS CULTURE: OBSERVATIONS ABOUT STATE POLICIES AIMED AT AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS AND OTHER AFRO-HERITAGE¹

Minha fé minha cultura/Minha fé é meu jogo de cintura
(My faith my culture/My faith lets me be flexible)
(O Rappa, “Cristo e Oxalá,” album *Lado B Lado A*)

In anthropology, culture is a central category. The idea that “everyone – people and groups – has culture” is part of the first lessons on the topic. In social life, however, culture is attributed to collectives and practices in a different way. This text aims to discuss how the concept of Afro-Brazilian religions is established as culture. Although in Brazil it is possible to make this association when considering Catholicism, and even though rarely put into practice when for evangelicals, this connection is an integral part of social views regarding Afro-Brazilian religions. A key field for showing this idea is cultural policies, but the concept that connects religion and culture can be found in other spheres, like the one related to demands for religious freedom. Defining religion as Afro-Brazilian culture makes way for situations that combine religious agents and practices of another nature. I begin this discussion with a description of these situations.

On July 5, 2014, the third annual Ceremonial Cleansing of the Valongo Wharf was held. Wearing party clothes, flowers in hand, perfumed water, and dancing to the sound of musical instruments (*atabaques*, drums, and *agogôs* (bells)), *mães de santo* (priestesses), representatives of *candomblé*, representatives from various sectors of the so-called black movement in Rio de Janeiro performed the ritual of symbolic cleansing of this place (Carneiro & Pinheiro, 2015: 392).

Valongo Wharf, located in the center of Brazil’s former capital, was one of the main landing points for enslaved Africans in the Americas between the eighteenth and nineteenth centuries. The public works that since 2011 aimed

at “upgrading” the area related to the city’s port neighborhood led to the discovery of the ruins of the old wharf, which had been covered with earth in the nineteenth century. The excavations were incorporated into the “upgrading” project and relied on the work of archaeologists and leaders of the black movement. This endowed the place with the values that were included in the request that demanded it be made into a “world heritage” site by UNESCO.

The meanings and agents involved in cleansing Valongo Wharf call our attention to processes that challenge the status achieved by Afro-Brazilian religions, which is a topic of this text. Carneiro & Pinheiro (2015) observe that three *mães de santo* were in charge of the 2014 event and led most of the activities. Besides black leaders, the event also featured food stands with “*baianas de acarajé*” (women in traditional Bahian dress who sell *acarajé* on the street)², and crafts with various “African” items. At the end of the event, several *filhos de santo* (initiated members) made a circle, then sang another song, and the ceremony concluded with the presentation by a samba school chosen for being “the one that has developed the most plots on the topic of African religion” (Carneiro & Pinheiro, 2015: 394). The same authors add: “Today, besides the Valongo Wharf Cleansing Ceremony, many other social events have taken place here, such as, for example, capoeira circles,³ exhibitions, celebrations, and several of these show that this space has been a place for meetings, sociability, and the celebration of segments of the Black Movement”.

It is noted, therefore, how *mães de santo* and *filhos de santo*, with their dress and sounds appear prominently as religious elements at events and speeches that also bring together other agents and meanings. A category that makes it possible to group them all together is “Afro-heritage,” a term put forth by the dossier published in France that compiles articles on “Afro-Brazilian culture and dynamics of heritage” (Capone & Morais, 2015a). The dossier includes a list of records of “intangible heritage” recognized by the Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (National Historic and Artistic Heritage Institute, or IPHAN), the federal agency that oversees several cultural policies, including those which act upon events, practices, or knowledge in some way related to this “Afro-Brazilian Culture.” Among these are “*samba de roda*” (ring samba), the “*ofício das baianas de acarajé*” (craft of the *acarajé*-selling Bahian women), the “*roda de capoeira*” (capoeira circle) and the “*ofício de mestre de capoeira*” (craft of the capoeira master). In the dossier’s introduction, Capone and Morais (2015b) point out that by 2015, there were 30 records of intangible heritage filed by IPHAN, of which 10 had to do with “Afro-Brazilian culture.” In the same publication, Morais (2015) states that since 1984, eight Afro-Brazilian *terreiros* (worship places), had already been registered – the protective measure taken by IPHAN for material culture⁴. The combination of state initiatives for heritage making that extends to *terreiros* and others that benefit various expressions of “Afro-Brazilian culture” – not coincidentally they are also found in events at Valongo Wharf – is what is intended to be learned with the term Afro-heritage.

I start from this idea of Afro-heritage for reflecting upon a few of its underpinning conditions and interconnections. Before specifying this objective, it is necessary to state that the existence of Afro-heritage is the result of several forces (Capone & Morais, 2015a). Firstly, the struggle and engagement that the defenders of blackness and racial equality have been promoting on behalf of the fight against racism. Marker of the 100-year anniversary of the abolition of slavery as well as the year of the promulgation of the most recent Brazilian federal constitution, 1988 can act as a reference point for this struggle and engagement, even though these have an even longer history. Another factor to consider is the role of the government agencies that were involved with these issues and that, based on legal provisions and intervention plans, interact with practices associated with Afro-Brazilian meanings and collectives. There are also global issues, either in the ways of configuring identities related to Africa, or in the mechanisms for acknowledgment (as seen in the World Heritage instrument). Given this complex picture, my claim is simply to question a dimension that crosses through and helps to compose these various forces. Therefore, I distance myself from a more specific discussion about heritage and its policies to focus on the conditions that make the connection possible between religion and culture, found in heritage policies, but also in other government initiatives.

I think that the notion of culture, far from only describing what is covered by the idea of Afro-heritage, consists of that which interconnects it. In order to show this, and considering the views that address both Afro-Brazilian religions and state policies, I seek to understand how the ties between notions of religion and culture are strengthened. In a previous discussion (Giumbelli, 2008) about the formation of the so-called “Brazilian religious field,” I already noted the unique association that is built between the universe of Afro-Brazilian religions and the idea of culture. More specifically: these religions are seen and treated as an expression or part of the African legacy in Brazil. It is through this ethnic aspect, grounded on anthropological concepts, that the idea of culture is elaborated for presenting and representing Afro-Brazilian religions. My aim here is to return to and specify this interpretation. In this context, I turn to the work of colleagues, whose research deserves appreciation. This text is also a tribute to these colleagues and an investment in the intellectual dialogues that their work encourage.

I will proceed by organizing the argument into three sections. First, I will focus on government measures that directly affect Afro-religious worship. I argue that an idea of “traditionality” is used as the foundation as much for cultural policies as for policies derived from other spheres. This is only possible when the definition of the *terreiros* is based on an ethnic notion of culture. Then I discuss several dimensions of the so-called combat against religious intolerance, having noted the prominence of Afro-Brazilian religions in that context. This prominence corresponds to a concept that interconnects two reactions:

religious intolerance and racial inequality. Beyond racializing the debates, this shows one of the arguments afforded by defining Afro-Brazilian religions as culture. Finally, and still emphasizing traditionality, I draw attention to the ways that connections with the Afro-religious universe are created in the discourse that promotes the heritagization of *acarajé* and capoeira. These connections confirm how central the associations are between the notions of religion and culture. As a result, what I do is create a sort of cross-section of the Afro-heritage universe and place the issue of religion at the center of the debate since it lays bare what I think is an indication of this universe: a certain notion of culture. Although the universes studied here are different, the idea is to demonstrate precisely how the association between Afro-Brazilian religions and culture is reiterated in them. This introduces possible connections with notions of Africanness and blackness that act either to support concepts of traditionality, which are key in the first and third sections, or to structure the rapport between the fight against religious intolerance and the fight against racism (second section).

This text, therefore, is a critical reflection on certain uses of the notion of culture. As suggested by Carneiro da Cunha (2009), it is about “culture in quotes” and situations that Wright (1999) would identify as the “politicization of culture.” In the conclusions I recall a case in the United States, where the association between African-American religion and culture is not implemented. When this occurs, as it has in Brazil, it opens issues that act upon the meanings and forms that Afro-Brazilian religions engender in society, as is shown in the case of the Valongo Wharf, which I return to for the sake of illustrating my arguments. By noting the interconnection of religion and culture in different realms, it is not a matter of simply recording the occurrence of an idea, but rather, of accompanying the ways it is enacted in the composition between state policies and specific social practices. This corresponds to its circulation in certain spheres, which involve certain uses and effects based on meanings that I intend to point out.

TERREIROS: THE CONTEMPORANEITY OF TRADITION

In this section, I discuss the important research studies by Mariana Morais in relation to some of her findings (2014, 2015). She shows how IPHAN’s 1984 approval of the heritage site listing of a *candomblé terreiro* (worship place), in Salvador depended on changes in the very concept of heritage adopted by this federal agency created in 1937. In her discussion of Gonçalves (1996),⁵ Morais (2014: 145-6) states that after the 1970s, some changes in the notion of heritage enable an anthropologically-conceived approach “whose authority is based on a systematic theory of culture or society,” and with an understanding of the “notion of Brazilian culture that emphasizes the present more than the past.” This would clear the way for conditions that would broaden the meanings of

heritage to cover non-material dimensions, which would in fact be established by rules starting in the early twenty-first century regarding “intangible heritage”. IPHAN’s heritage listing of another seven Afro-Brazilian *terreiros* by 2015 would be an expression of these changes,⁶ in contrast to the long period in which this never occurred, when only Catholic churches benefitted from being registered as heritage sites (Giumbelli, 2014).

Despite pointing out the changes that enabled *terreiros* to be recognized as national heritage sites, Morais notes this policy’s limitations. Eight or nine *terreiros* make up a rather small group given the size of the universe of Afro-religious institutions, whose number of temples comes close to the thousands in some Brazilian cities. Moreover, also according to the author, when these eight *terreiros* are identified, the observation is that this universe is limited in another sense: they are places, most of them in Salvador, which belong to a highly valued lineage based on criteria that celebrate faithfulness to African legacy. Morais (2014: 159) concludes by saying that “although elements of Afro-Brazilian culture are included in representations of the nation, the constitutive plurality of Afro-Brazilian religions is excluded.” In other words, in the real world a certain type of religious practice and reference ends up being favored and anthropological acceptance of culture is tempered by another, less horizontal one, which is the basis on which we can state that certain examples are worthier of recognition than others.

I agree that this hierarchy exists.⁷ It seems more appropriate, however, to attribute it to the mechanism itself instead of the criteria by which it is carried out. A governmental apparatus such as IPHAN is committed to the concept of creating a hierarchy of culture. Its mechanisms are set up to emphasize and distinguish and thus produce profiles and reliefs in the flat terrain that can be glimpsed when the idea of culture is “democratized.” That “everyone has culture” may be accepted and celebrated; however, when dealing with “protecting” or “safeguarding,” these measures are discriminating. This does not cancel the impact that adopting a more anthropological understanding of culture has had on IPHAN’s work. When carefully studying the same procedures for heritage listing analyzed by Morais (Giumbelli, 2014), I noted how, in the technical reports issued in favor of protecting the *terreiros*, architecture was no longer considered on its own and was now dependent on its collective and ritual uses. It is precisely an anthropological concept of culture that provides this view of architecture, which is characterized by a sort of “ethnicization” of the criteria that make it possible to appreciate the spatial configurations of *terreiros*.⁸

Should we wish to have a more comprehensive idea of how Afro-religious *terreiros* have been viewed by government measures, we must take a different tack. This is consistent with discussions that take place in the realm of IPHAN itself, when it recognizes the appropriateness and the limitations of landmark status as an instrument. In several states, laws and decrees have distinguished

Candomblé and Umbanda as “intangible heritage.” In the case of IPHAN, interestingly enough, this instrument has to this day favored Catholic feasts, even though it is common to see black or African facets in them.⁹ In any case, I reiterate, we must move beyond cultural policies to find the impact that government measures have had on the Afro-religious universe since that is where we will find other repercussions regarding the anthropological and “ethnicizing” understanding of culture applied to these religions. In other words, the scope of these measures has been much broader than that for measures that depend strictly on cultural policies.¹⁰

Again, Morais (2014) and Cordovil’s (2014) work provide fundamental elements to show this. These are associated with recent government policies aimed at promoting “racial equality.” Morais draws attention to the cross-cutting nature of these policies, which are driven by laws such as the Statute for Racial Equality (2010) and by documents that outline a “national policy” for this topic. The creation in 2003 of a federal agency, the Special Secretariat for Policies Promoting Racial Equality (Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, or SEPPIR), enhanced the holding of events and the creation of documents that brought about policies based on several rubrics. There have been initiatives in the field of health and education, for example, that involved *terreiros*. Another field is food security, in which we note initiatives that have operated more explicitly on two fronts: on the one hand, producing knowledge, which is fulfilled in “mapping” *terreiros* in different Brazilian cities and publishing them on websites and in books, on the other hand, promoting food distribution programs for families registered by *terreiros*. As noted by Cordovil (2014), this government policy depends on an interconnection that conceives Afro-religious places of worship like knots in a net characterized by social vulnerability, but also as modes of being that are structured around an idea of “traditionality,” – I believe this idea can also be found in reasons behind listing *terreiros* as heritage (Giumbelli, 2014).

Here we touch upon a fundamental point of policies that “promote racial equality,” alongside its cross-cutting aspect: the categories created and adopted for implementing them. Correctly noted by Morais (2014: 183), “promoting racial equality was [...] not only a way of fighting against racism, but also a way of guaranteeing respect for cultural diversity.” The use of the terms “people” and/or “communities” accompanied by the adjective “traditional” is a result of this focus on cultural diversity. It can be said that the prototypes for this idea of “traditional” collectives are the ways that definitions are applied to indigenous peoples and maroon communities (“quilombos”). These forms are specified in a 2007 decree and bring together three basic elements: cultural differentiation, social organization of their own, and use of land for subsistence needs. Thus, these definitions cut out ways of life in their various dimensions and a certain relationship with land. Besides indigenous people and *quilombolas*, sev-

eral other populations were included in this designation, such as “*caiçara*,” “*ribeirinho*,” and “*sertanejo*”; along with these, the “*terreiro* peoples.”

In the case of Afro-Brazilian religions, this conceptual operation is tied to two effects. Firstly, there is the idea that the *terreiro* is a place that interconnects economic and social elements, which are guarantees for the transfer of “traditional knowledge” and channels for proposing community actions. The traditionality that emerges as an identifier of this configuration makes it possible for *terreiros* and other non-religious collectives to come closer together, as shown above. Secondly, there is the reiteration that in the case of religions Africanness be the source for producing cultural differentiation. In other words, a component of the way of life that is tied to the *terreiros* necessarily points at references held to be African – they are, according to a 2013 document (apud Cordovil, 2014: 281), “the continuation of African civilization in Brazil.” This corresponds to changes in terminology starting in 2012, when official policies were adjusted from “traditional peoples and *terreiro* communities” to “traditional people and communities of African origin.” Thus, the reference to Africanness was reinforced and suggested a new design for collectives by bringing religions closer to the quilombo communities.

It is notable that the transition from the field of heritage policy to the field of racial equality, which describes the path traced by this section of the text, reiterates the importance of the connection between religion and culture in recognizing Afro-Brazilian religions. The coupling of these two is so tight that one could say culture serves to define religious practices. Significantly, the 2013 document just cited does not make any mention of the term “religion” (Morais, 2014: 295). At the very least, government policies capable of addressing Afro-Brazilian *terreiros* and religious practices can be based on formulations that assume blackness as culture. This finding can therefore come as much from the field of cultural policies as from the field of the fight against racism. The basis in either is the same: in the case of Afro-Brazilian religions, religion is culture, and culture extends Africa to Brazil. Despite this, what is left over in recognizing something as being unquestionably religious supports another field of struggles and policies: “religious intolerance.” Here again the link to the racial topic will be crucial.

FIGHT AGAINST RELIGIOUS INTOLERANCE: FIGHT AGAINST RACISM

Capone and Morais (2015b) observe that 1988 is a crucial year for defining what they call Afro-heritage. It coincides with the new Federal Constitution in Brazil and is also the year that marks the 100-year anniversary of the abolition of slavery. In this context the authors place the drive that wins over the agenda of fighting racism and the legal recognition of procedures that would guarantee restoring the territories of “the remnants of quilombos.” The same Constitution, the authors note, also enshrines the principle religious freedom by confirming

and loosening previous norms. Religious freedom connects to the struggle for Afro-Brazilian religions through more recognition and due conditions for its practice. However, what could have been an integrated set of references focused on that fight ended up taking on other features. More specifically, although appealing to “religious freedom” has never been abandoned, the rallying call of preference for protecting Afro-Brazilian religions has been the combat “against religious intolerance.” It can be shown – that is the point of this section – that by making Afro-Brazilian religions its dominant point of reference, “religious intolerance,” takes on shapes that border those of confronting racism. In other words, we again encounter a way of defining these religions that is based on their relationship with blackness.

In this section I carefully monitor the discussion raised by Paula Monteiro (2017), who heavily bases herself on the research of Milton Bortoleto (2015), whose master’s thesis addresses the topic. In this way, he comments on his own work:

As defended in previous work, the notion of “religious intolerance” emerges in Brazilian anthropological and sociological papers at the end of the 1990s, when a group of priests from Afro-Brazilian religions and especially a set of academics start to use the term to refer to cases related to the category of research on the “religious conflict between Pentecostals and Afro-Brazilian religions,” by replacing the term “holy war,” which until then had been widely used by Pentecostal priests, the media and in academic literature (Bortoleto, 2015: 159).

Montero (2017) lists several episodes that helped to consolidate this shift, which always involve disputes about the practices of the Universal Church of the Kingdom of God (Igreja Universal do Reino de Deus, IURD), nominated as the emblem of stubborn and belligerent neo-Pentecostalism: criminal cases motivated by a book that denounces mediumistic religions (1988), an attack on a Catholic image (1995), the use of a photo of a *mãe de santo* called a “*macumbeira*” (witch) and “*charlatã*” (quack) (1999). According to the author, the cause of “religious intolerance” would place disputes more squarely into the legal domain than “holy war.”

Based on this finding, Monteiro (2017) draws attention to the use of Federal Law 7716/89 in these disputes.¹¹ This is a law that refers to attempts to frame racism in legal terms at times to prejudice, at others to discrimination. In force since 1989, it is in direct dialogue with another law that dates back to 1951 and another one to 1985. Monteiro (2017: 224) points out a change made in 1997: “The articles in this law were designed to combat racial prejudice. Thus, its first draft in 1989 did not mention crimes related to religious discrimination. Its first draft said: crimes resulting from prejudice against race and color would be punished under the Law. Only eight years later, in May 1997, was the law changed to include discrimination alongside prejudice and expand the range from race or color to ethnicity, religion and national origin, in this order”. In

the author's opinion, this would be evidence of making "racial discrimination" and "religious discrimination" equivalent. Although "religious intolerance" did not acquire legal status in the form of a specific crime, its connection to the entry into force of law 7716 and its amendment in 1997 make it central to ways of engaging in the name and in favor of Afro-Brazilian religions.

The discussion put forth by Montero includes a set of formulations (e.g.: Montero, 2015, 2016) that aim at understanding the constitution of secular spheres in Brazil through their relationships with religious arguments and agents or religious issues. The text mentioned here is mainly concerned with demonstrating that Brazil did not develop an appreciation of tolerance "as a civic virtue or a right to be conquered" (Montero, 2017: 225). Tolerance is thus understood as a principle that should underpin procedures for regulating differences according to a necessary condition of equality and coexistence. By noting that religious intolerance has become an important guiding principle in public disputes, the author draws a conclusion: "[In Brazil] the concept of intolerance does not signify the inverse of tolerance but its inexistence. By emerging as a vice, tolerance loses its qualities as a political instrument for mediation of differences and its absence becomes a crime to be combated" (226). The discussion is interesting, but my goal in this text is different. The critical question has to do with the effects of putting the religious and racial fields on an equal footing. Seen from this perspective, advocacy against religious intolerance is revealing since it gives Afro-Brazilian religions prominence in a broader cause and because it draws a configuration that differs from that suggested by the principle of religious freedom.

The case studied by Bortoleto (2015) takes on a special value when considering these objectives. In 2008, the images of an Umbanda center in Rio de Janeiro were vandalized by the members of a Pentecostal church. The episode led to a lawsuit in which the framework of law 7716 was not considered until later on in the proceedings and as a result of interventions of the Commission for Combating Religious Intolerance of the State of Rio de Janeiro¹². The leadership of this commission includes a "*pai de santo*" (priest) and an Umbanda medium. As a result of the Commission's activities, in 2010 the Police Department created a group for combating religious intolerance. The group's purpose was to systematize the "cases of religious intolerance" reported to police stations and to guide police to resorting to law 7716. In the case in question, the efforts resulted in what was reported to be "the first prisoners of [crimes against] religious intolerance in Brazil." Bortoleto highlights the linguistic shift between discrimination – a legal term – and intolerance – a word used in the descriptions of complaints. It is also important, however, to note the reactions by or on behalf of Pentecostals, who in turn resorted to the principle of religious freedom. The congregation they belonged to was renamed to incorporate the word "martyrs" and they declared the "Day of the Persecuted Pastor."

This paints a portrait in which Afro-Brazilian leaders take on a fight that urges other religions to participate in the name of confronting “religious intolerance” and in which Pentecostals and their supporters defend “religious freedom.” This picture reveals a redistribution of ideals and political principles if we start from the observation that religious freedom and the fight against religious intolerance can take strides together. Bortoleto (2015) systematizes the occurrence of a series of “marches” that for the past 15 years have taken place in various Brazilian cities and combine these terms. The most popular of these marches assembled 200,000 people in Rio de Janeiro in 2011. However, if religious freedom and combating religious intolerance are combined in the marches, it is especially the latter that gains traction, embodied by appealing to specific legal provisions – namely, law 7716 was created with the purpose of confronting racism. It even has the support of a Federal decree from 2007, which made January 21 the National Day of Combating Religious Intolerance. The date is a reference to the death of the *mãe de santo* portrayed in a newspaper of the IURD, an episode mentioned by Montero (2017).

Combating religious intolerance is the main focus of four videos published in 2015 and 2016 on Portal Brasil, an official website of the federal government. Three of the videos have images and personalities related to Afro-Brazilian religions. At the same time, the federal government also launched a new campaign called “Filhos do Brasil” (Children of Brazil), with the following introduction: “an initiative with the objective of combating, from the perspective of Afro-Brazilian religions, an evil that has gradually reappeared and has reared its true face: religious intolerance.”¹³ Although the fight against religious intolerance is closely associated with Afro-Brazilian religions, there are indications that defending religious freedom has become a cause for evangelicals – at least by those who talk on its behalf in legislative spaces. As demonstrated in another paper (Giumbelli & Scola, 2016), issues tied to the rights and prerogatives of religious associations have mostly received the attention of religiously identified congressional representatives, who are almost always evangelical, in the National Congress. In this context, in which defending religious freedom and combating religious intolerance tend to have different configurations of agents and devices, what occurred in 2010 is significant. At the time, a National Plan for Protecting Religious Freedom and for the Promotion of Public Policies for Traditional Terreiro Communities was announced. However, it never materialized, unlike the National Program for Sustainable Development of Traditional Peoples and Communities of African Descent, launched in 2013 (Morais, 2014: 293). Given the different paths followed by competing claims, perhaps the combination of religious freedom and Afro-religious terreiros seemed, especially from the evangelical perspective, like a short circuit to be avoided.¹⁴

ACARAJÉ AND CAPOEIRA: CULTURE AND ITS APPEARANCES

It is significant that the “Filhos do Brasil” campaign is promoted by Fundação Cultural Palmares and by the Ministry of Culture. Using this as a segue, in this section I return to the field of cultural policies, more specifically, to that of heritage in the context of IPHAN. I refer to the registry of aspects connected to a pair of “cultural assets” listed under the category of “intangible heritage”: *acarajé* and capoeira. In 2005 the “*ofício das baianas de acarajé*” was approved as heritage. In 2008, the same occurred with the “*ofício dos mestres de capoeira*” and “*roda de capoeira*.” Making this “knowledge” and these “forms of expression” (categories adopted by IPHAN) involves a series of aspects, which range from those based on government policy in its dealings and rationales, to those that depend on the ways that practices like capoeira and food like *acarajé* are produced and reproduced. I propose discussing several points that raise the question of the relationship between these “cultural goods” and religion. We will see that this relationship is diverse, but at the same time it confirms the idea of privileged association between culture and Afro-Brazilian religions. As in the previous sections, I base myself on results from research on each of these realms; yet here I also consider materials available on IPHAN’s website, including the reports and decisions produced in the context of making certain aspects of *acarajé* and capoeira heritage.

In IPHAN’s heritage listing process,¹⁵ the technical report and the board’s report agree with pointing out the origin and the relationship of capoeira with African references. According to the second document, “Capoeira is established on a reference to African cultural legacy, especially Bantu, in Brazil’s diverse melting pot” and can be considered “an identity strategy for ethnic groups.” Moreover, the technical report, which agrees with the Bantu origin of the practice, points out “the maintenance of values, ways of being in the world founded on Afro-Brazilian sociability prevalent in street life – values embodied by the capoeira practitioner.” The capoeira circle with its moves and songs confirms, according to the technical report, this suitability, reiterated in a set of associations: “It is well known that without the circle, there is no *candomblé*, *samba*, *jongo*, *tambor de crioula*, *ciranda*, nor *coco*¹⁶. Nor capoeira.”

These African references grant capoeira characteristics that are threatened by certain processes that make up part of its history. The board’s report acknowledges that, “as a historically active cultural practice, capoeira is modified over the course of its historicity and thus creates its regional and ‘contemporary’ forms.” The excerpt shows that the parameter used for considering the origins of capoeira is its so-called “Angola” variety, which is different from the “regional” and “contemporary” categories. The observation of this diversity is less important in the technical report than the concern over certain dangers: “despite its apparent health, the practice of capoeira runs the risk of – it continues to exist in its most outward form as a repertoire of movements and songs – losing its essence and its foundation, either because it will start to be

taught by those who did not learn it in the framework of the tradition, but rather as a sport, and therefore do not know its proper cultural aspects, or because of the break in the transfer chain resulting from the departure or death of old masters who did not train new ones". I draw attention to the formulation that places "sport" in opposition to "culture" and to the association of the "proper cultural aspects" with the work of masters as disseminators of a traditional knowledge.

Besides the training in a circle, the way capoeira is disseminated is an aspect that would bring it closer to *candomblé*. The technical report tries to invest on that close tie when it states that capoeira has a "rich symbology based on Afro-Brazilian religion." This aspect, however, is not actually developed. There seems to be a certain difficulty in pinpointing this relationship between capoeira and "Afro-Brazilian religion." Even in a text purportedly dedicated to doing so (Abib, 2011), the connection advertised with "the mystery of Afro-Brazilian religions" deals with the term "*mandinga*," in particular. *Mandinga* refers to both capoeiristas' use of *mojos* (amulets) and the ever-praised fighting skills connected to powers of dissimulation. Significantly, the term is not mentioned in the IPHAN documents. Instead, these documents consider capoeira to be a "philosophy of life" and "a worldview" "that – according to the the board's report – are expressed in different configurations, such as playful, aesthetic, physical, or sport," which leads the technical report to consider it a "fight, dance, game, and play" all at once. As long as it allows this definition as a multifaceted and potentially self-sufficient universe, capoeira does not need to have a precise connection with Afro-Brazilian religions. Therefore, a similar relationship could be traced with aspects of Catholicism – for example, the reference songs make to saints and the capoeira circles performed in church atria.

Another relationship with the religious universe that is not mentioned in the IPHAN documents, but easily noticed by those interested in capoeira: evangelical religions. This point serves as a segue from capoeira to the case of *acarajé*. This is because in both of these we can note similar responses carried out on behalf of evangelical religions. On the one hand, there is the condemnation that associates capoeira or *acarajé* with something evil or demonic, and on the other, an appropriation that can be accompanied by a change in terminology, as shown by the expressions "*capoeira de Jesus*" (Jesus capoeira) and "*bolinho de Jesus*" (Jesus fritters). In the case of capoeira, however, this relationship with the evangelical seems to be less problematic. There is news of evangelical capoeira masters, some of whom are important; conversely, from an evangelical point of view, it is possible to practice capoeira without having to "come to Jesus." This confirms the idea that capoeira is itself a universe while being open to many other motivations. Now, in addressing *acarajé*, considering it to be merely a delicacy would be more plausible; nevertheless, the disputes over its meaning and its context are more dramatic. This is what we can ob-

serve in the documents in the file that registers the “*ofício das baianas de acarajé*” as heritage.¹⁷

Just as occurs in the capoeira dossier, the technical report and the board’s report about *acarajé* show historical *démarches* that aim to understand the changes undergone by these practices by using parameters considered to be “traditional.” This approach makes it possible to make claims, such as this one by Évora (2015: 47): “*Acarajé* went beyond the limits of religion and became an element of Salvador’s culture as it was incorporated by various segments of its society.” What is really at play, however, is the way this “culture” is recognized. The IPHAN documents show that clearly there is a narrative that seeks to connect *acarajé* to religious elements of *candomblé*. The technical report holds that “the making of *acarajé* was brought [to Brazil] by black slaves during the colonial period” and was rooted in the *orixá* religions. It is a “sacred food offered to deities in *candomblé* rituals.” Even its “profane use” was initially related to religion, since it was “dues for initiating *filhas de santo* (female believers).” The board’s report deepens this narrative by going into a certain amount of detail about the myth about Xangô and Oiá in relation to the “*bolo de fogo*” (fire cake) and when considering *acarajé* to be a food that “is part of a cultural complex that begins with its origin.” The relationship with Afro-Brazilian religion is further reinforced by the request that initiated the heritage registration process, one of the authors of the request being a *candomblé terreiro*, which was, by the way, listed by IPHAN.

Another author of the request was the Associação das Baianas de Aca-*rajé*, Mingau, Receptivos e Similares (Association of Bahian Women Who Make *Acarajé*, Porridge, Welcomes, etc., ABAM), which presents itself as an advocate of the traditions surrounding the *tabuleiros* (food stands) where *acarajé* is served in the streets of Salvador. The city’s government directly intervened in the late 1990s, proclaiming rules (ratified in 2015) that, in addition to stipulating hygiene measures, made the garments that had to be worn when selling the delicacy official (Reinhardt, 2007 & in press). It is based on the well-known image of the “*baianas de acarajé*” presented as part of the “Afro-Brazilian culinary tradition,” with her skirts and baskets, but also “*contas*” (beads) and “*búzios*” (conch shells). This requirement is supported by ABAM. It is common for the evangelical women sellers of *acarajé* – or “*bolinho de Jesus*” – to question the need to wear such garments (even when they agree to use them). The technical report in the IPHAN file makes direct reference to *acarajé*’s process of change, including its appropriation by evangelicals. Although it considers these changes to be unstoppable, it does not stop short of criticizing them: “In this regards to [*acarajé de Jesus*], there is also the recent emergence of *acarajé* in formal businesses, bars and supermarkets. The addition of the trade carried out by the *baianas de acarajé* to other cultural realms has generated market disputes, which contribute to weakening the traditional practice.” And concludes: “They still pose the risk of a

certain cleansing of undesirable cultural traits by the dominant sectors of society, as well as the consumerist normalization of food made by *baianas*.”

The evangelical reactions to the government regulations on the sale of *acarajé* are interesting because they lead to explicating the arguments underpinning the traditionality associated with the delicacy. This is not the place to describe or analyze them. Suffice it to say that they open the possibility of seeing how the topic of *acarajé*'s traditionality is surrounded by three distinct and interconnected layers. The food layer, with its methods of production and sale; the garment layer, standardized within a certain understanding; and the religious layer, which to many is inherent in the food, but that also sets up the differences between the *terreiro* and the street. On the one hand, the *acarajé* sellers who are connected to *candomblé* – a smaller proportion of the universe, by the way – might follow a few precepts in keeping their *acarajé* stands. On the other hand, the rules surrounding the production, use, and consumption of the food at the *terreiro* are not the same as those applied to the delicacies served on the street (Bitar, 2011; Reinhardt, in press). The possibility for conjunctions and disjunctions between these dimensions are put into action with arguments that defend the use of standardized garments, at times defining *acarajé* as a derivative of “religion,” and at others resorting to “culture” as a way to legitimize certain vestments.

The transition from “religion” to “culture” is precisely shown in attempts to respond to certain evangelical complaints. Here I make use of information and reflections provided by the work of Reinhardt (2007 & in press). This researcher tells us that regarding the regulation for the attire worn by the *acarajé* saleswomen in Salvador, evangelical council members reacted by assigning a violation to the secular principle of government. Given this argument, defenders of mandatory traditional dress displace its basis to the idea of “culture,” as in this case recorded by Reinhardt (2007: 106): “Whether Spiritist, evangelical, *candomblé*, or not, it is a market that can be explored by anyone [...],” but “they actually have to dress up as a *baiana*, it is the permanence of a tradition in the city’s culture, and not of a religion.” Similarly, the president of ABAM took a position in the records of Évora (2015: 44): “the *acarajé* saleswoman has to be at her stand in her robe, skirt and ‘*torço*’ (headscarf) regardless of her religion.”

To conclude the analysis I put forth about these two cases, above all considered in their involvement with heritage-making measures that are in IPHAN’s purview, I emphasize a few points. The first has to do with the ways in which *acarajé* and capoeira are connected to certain views of culture. In both cases, considering such “cultural” practices depends on narratives that seek to understand the present based on the past. In both, the characterization as “cultural” is also connected to the emphasis placed on its origins and/or connections with Africanness. This Africanness includes religious elements, but also the way that the interconnections are presented is significantly different.

In capoeira, religion is simultaneously diffuse and invisible. The evangelical appropriation does not seem to raise much concern. Perhaps because it's not considered as being strong enough to break down the ways of practicing and reproducing capoeira¹⁸. In the case of *acarajé*, however, evangelical appropriation generates strong reactions. What is interesting is that the criticism of this appropriation can be made in the name of "culture," as seen above. More importantly: viewed either as "culture," or "religion," the forms that accompany the sale of the food will be the same – the "*baiana de acarajé*" and the parameters that refer to marks of Africanness. The approximation of Afro-Brazilian religion and culture, as shown in this reasoning, undergoes a new confirmation.

ENDNOTES: COUNTERPOINT AND REFRACTIONS

I begin these final notes by bringing up a case that did not occur in Brazil, and therefore has the advantage of making the constructions that exist in our country clearer. In fact, this is not a matter of "national differences," but of the characterization of arguments that underpin certain ideas, instead. In any case, what I introduce below is useful for better understanding the construction of these arguments¹⁹. I make use of the description and the analysis Stephan Palmié (1996) made of this case. It involves the performance of animal sacrifice by a *santería* church – one of the forms adopted in the Caribbean by the cult of the orixás – which moved its facilities to a central location in Hialeah, Florida, near Miami. Although a significant portion of the population is Cuban-American, reactions to this practice led the city council to approve a law prohibiting the death of animals in religious ceremonies. The *santero* leaders reacted and got the Supreme Court of the United States to unanimously quash the law. Palmié (1996: 194) suggests that the verdict "is of considerable legal interest, for it may play a future role with respect to issues associated to the debate over 'multiculturalism.'" That said, he understands "the concern over the preservation of a 'way of life' structured by religious precepts."

The author may be right about the consequences of a decision like this one, but the basis for the decision in favor of *santeros* does not appeal to this "multiculturalist" argument. In fact, at no point is the word "culture" mentioned in the decision nor in its accompanying votes.²⁰ The judges seek other reasons for considering that the city law infringed upon the principle of religious freedom enshrined in the First Amendment to the United States Constitution. They are presented by Palmié (1996: 184-185), himself in his text. Firstly, historical records of animal sacrifice for religious purposes (in Judaism, for example) consider the claim by the *santeros* that the same practice also be an integral part of their religion. Secondly, for the judge who issued the decision, "although the practice of animal sacrifice may seem abhorrent to some, religious beliefs need not be acceptable, logical, or comprehensible to others in order to merit First Amendment protection". When these arguments are compared, they may seem

contradictory, one reinforcing the credibility of the practice, the other negating its necessity. However, both are founded in a modern view of religion, which is as useful for historicizing it as for defining it in terms of beliefs that do not require any basis other than the adherence of its followers (Giumbelli, 2011).

This reasoning characterizing *santería* as a religion in a more or less strict sense is confirmed in the decisive argument of the sentence. The reasoning is guided by the idea that there should be a treatment that holds *santeros* to the same requirements as other citizens. The judges decide that this did not take place, since the municipal rule was carefully drawn up for prohibiting only slaughters carried out in *santería* institutions. For example, it cannot incriminate hunters, who are not supervised, either, in the way they turn their prey into food. This reasoning also shapes the discussion about health problems arising from the disposal of animal remains, which can be created by “non-religious conduct.” Palmié (1996: 194) explains the Supreme Court’s requirements in these terms: “The law must incriminate the same type of behavior on a secular, socially inclusive level.” It is important to note that the decision does not cancel the government’s power to regulate religious practices; it simply conditions this power to equal treatment. Anyway, at no moment does the sentence in this particular case consider the specific origin of *santería*; nor does it introduce its precepts as part of a “way of life” or “tradition.” In short, “religion” is not recognized or protected as “culture.”

It is important to note that, on the other hand, the connection between religion and culture, when it occurs, can undergo challenges and fluctuations. The case I started this text with is proof of this. The cleansing of the Valongo Wharf is part, in fact, of a dispute over the meanings and occupations of the space where it occurs since, as pointed out by Carneiro and Pinheiro (2015), the City of Rio de Janeiro preferred to invest in the idea of a “circuit of African heritage.” This idea is devoid of or merely suggests references to religion. Moreover, the circuit adds the ruins of the wharf to other points that are part of the recent reforms, including cultural centers. The underlying narrative makes it possible to combine the reprehensible past of slavery with the present, which celebrates development. The “culture” that is cultivated in this idea dissolves religion into the body of remnants and ruins that fulfill the function of teaching about the past in order to make the present somewhat more enlightened.

Carneiro and Pinheiro (2015) bring together elements that show how another enlightened future was in mind for the Valongo Wharf. One of these elements was the idea of building a memorial with objects from “black culture,” thus bringing together pieces that are the result of archaeological work in the neighborhood. This memorial would not be limited to a narrative of a more or less remote history of the African presence in the place associated with the Valongo Wharf. In fact, what is at stake is the production of what we could call the ancestry of the present. This idea would confer a privileged space to the current representatives of African legacies.²¹ In this context, religion would

continue to be key since the construction of “black culture” would be one of the main sources of African memory in the present. At the same time, this rather “ethnized” concept of religion makes it possible to form alliances that would have much broader horizons. Given the statements that Carneiro and Pinheiro (2015: 394) recorded of one of the black leaders who pronounced himself during the cleansing of Valongo Wharf in 2014, the place would not be “sacred” just “for Afro-descendants, [...] but for all those who feel indignant about the history of slavery of black Africans.”

The encounter of religion and culture thus produces different possibilities for meaning for each of these notions. A final example of this can be found in the work of Jorge Scola Gomes (2017), which takes us back to the topic of sacrificial practices discussed by Palmié. Scola Gomes records the positioning of a priest in the context of a recent battle against a legislative amendment that could risk animal sacrifice in practices related to the orixá cult. It is an explanation about the role of the State Council of the Terreiro People, an initiative of the government of Rio Grande do Sul, whose activities have been taking place over the last few years. We are therefore still grappling with the interconnections that are created between the state and religions. But what is at issue is precisely the meaning of an idea of “religion.” The *babalorixá* (candomblé priest) states: “The Council is not for a religion, it is for overseeing public policies about a tradition, about traditional practices” (Scola Gomes, 2017: 125). In this case, the notion of “tradition” – and we know its close relationship with the category “culture” – includes and expands the notion of “religion.”

A historically wide-ranging perspective provides a glimpse of what seems to be a persistent non-framing of practices associated with the cult of orixás by the notion of religion in its (supposedly) unqualified forms. At the beginning of the republican era, when the Brazilian state declared its commitment to religious freedom (Giumbelli, 2008), there were obstacles to recognizing these practices as eligible for such freedom. The prevailing opinion would rather treat them as “sorcery,” “magic,” and “superstition” (Maggie, 1992). At the beginning of the twenty-first century, the idea of “culture” seems to have been consolidated as the way that various expressions of worshipping the orixás are considered. This certainly does not prevent these expressions from also being categorized as religious. However, the notion of “religion,” when applied to these practices, is simultaneously conferred meanings and possibilities that do not apply when dealing with other “religions.” The challenge, therefore, is to try to understand the situations, concepts, and mechanisms by which associations, dissociations, and inflections are produced between “religion” and “culture.”

Emerson Giumbelli is Associate Professor of the Federal University of Rio Grande do Sul (UFRGS) and belongs to the Department of Anthropology and to the Graduate Program in Social Anthropology. Ph.D. in Social Anthropology from the Federal University Rio de Janeiro (UFRJ). He is co-editor of the journal *Religião e Sociedade*, and author of various books, including *Símbolos religiosos em controvérsias* (2014), *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França* (2002), and *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo* (1997). He also co-edited, among others, the books *Secularisms in the postsecular age? Religiosities and subjectivities in comparative perspective* (2017), and *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI* (2013).

NOTES

- 1 This article is part of the results from the project, “Religião, cultura e espaços públicos” (Religion, Culture, and Public Spaces), sponsored by a CNPq (National Scientific and Technological Development Council) productivity grant. Its findings draw on readings and discussions held in the context of the discipline “Society and Culture in Brazil (Uses of the notion of culture in its relationship with religion),” offered in 2016 at the PPGAS (Graduate Program in Social Anthropology) at UFRGS (Federal University of Rio Grande do Sul). I appreciate the comments from Mariana Morais and Bruno Reinhardt, as well as the recommendations contained in the journal’s editorial evaluation.
- 2 Acarajé is a dish made from peeled beans formed into a ball and then deep-fried in dendê (palm oil).
- 3 Capoeira is an Afro-Brazilian body practice that combines elements of dance, acrobatics and music.
- 4 For definitions on the listing of material heritage, the registry and inventory of intangible heritage, go to the IPHAN website: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/218>. Accessed on Feb. 23, 2017. According to Morais (personal correspondence, June 2017), there are now nine terreiros on the IPHAN registry.
- 5 The work of Gonçalves (1996) was established as a point of reference in the thinking about policies for heritage in Brazil and its multiple impacts. Also see Gonçalves (2007) for the repercussions of previous thinking and evaluations of assumptions and the ramifications of this important field of social policy.
- 6 Also see Gomes (2010), a first effort in thinking about the listing of terreiros as heritage.
- 7 See the discussion on this put forth by Sansi (2007), incorporated by Morais (2014, 2015).
- 8 Morais (2014: 192ss) fears that the limitations outlined end up favoring an idea of candomblé as a “canned religion”; but, in the same study (Giumbelli, 2014), I aim to show how heritage listing is sought to be compatible with the requirement that they are constantly changing spaces given the principles and activities of the *terreiros*. See, on

this aspect, the discussion by Gilberto Velho (2006), an anthropologist who is directly involved with IPHAN's decisions in the 1980s.

- 9 A few examples, in line with the above-mentioned IPHAN website: *círio* (candlelight procession) of Nossa Senhora de Nazaré de Belém (PA); feast of the Divino Espírito Santo de Pirenópolis (GO); feast of Sant'Ana de Caicó (RN); feast of the Divino Espírito Santo de Paraty (RJ); feast of Senhor Bom Jesus do Bonfim de Salvador (BA); festivities of the glorious São Sebastião in the Marajó region; oxcart festival of the feast of the Divino Pai Eterno de Trindade (GO).
- 10 Also in in the field of federal cultural policies, I draw attention to the importance of recognizing the Pontos de Cultura (Points of Culture). Available at <<http://www.cultura.gov.br/pontos-de-cultura1>> and <<http://culturaviva.gov.br/>>. Accessed on 23/2/2017. Activities whose headquarters are Afro-religious temples have been contemplated by this policy.
- 11 The text of Act 7716 can be found at <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7716.htm>. Accessed on 8/3/2017.
- 12 Regarding these initiatives by religious people in Rio de Janeiro and the participation of government agents, see Miranda (2012, 2014).
- 13 Cf. news on the Fundação Palmares website: <<http://www.palmares.gov.br/?p=39585>>. Accessed on 23/2/2017.
- 14 This argument ought to be tested based on the work of Vital da Cunha (2014), which traces the profiles in the National Congress of the Frente Parlamentar Evangélica (Evangelical Parliamentary Front) and the Frente Parlamentar em Defesa das Comunidades Tradicionais de Terreiro (Traditional Terreiro Community Parliamentary Defense Front). It is also worth noting that evangelicals do not tend to circulate in the same networks established by the notion of culture in the sense that allow positive relationships between the state and Afro-Brazilian religions. In contrast, evangelical exponents explore other meanings of culture to establish relations with the government. These meanings are related to the world of entertainment (Giumbelli, 2008; Sant'Ana, 2013).

- 15 The documents related to the heritage listing process for the capoeira circle and the vocation of the capoeira master are available at <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/228>>. Accessed 23/6/2016. Also see Vassalo (2012).
- 16 *Samba, jongo, tambor de crioula, ciranda, and coco* are all examples of traditional dance and music that can be found in Brazil.
- 17 The documents related to the process of heritage listing of the craft of the baianas de *acarajé* are available at <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/228>>. Accessed 24/6/2016. Also see Bittar (2011). Reinhardt's critical reflections (in press) reinforce and expand the argument supported here.
- 18 The most feared threat seems to come with endeavors that would change capoeira into a sport and tie its teaching to training in physical education. See, for example, <<http://www.brasil.gov.br/cultura/2013/11/iphan-discute-com-capoeiristas-regulamentacao-da-profissao>>. Accessed on 24/2/2017.
- 19 Other works that explore the changing relationships between religion and culture in cases related to blackness in Brazil: Johnson (2005), van de Port (2005) and Selka (2015).
- 20 Precisely the opposite is true in the official Brazilian document studied by Moraes (2014) about the "traditional peoples and communities of African origin."
- 21 This privileged place is recognized by the university team of archaeologists when it requires the help of Afro-Brazilian priestesses for identifying objects found in the excavations (Carneiro & Pinheiro, 2015).

BIBLIOGRAPHY

- Abib, Pedro. (2011). A capoeira e seus aspectos mítico-religiosos. *Textos do Brasil*, 14. Available at <<http://dc.itamaraty.gov.br/imagens-e-textos/revista-textos-do-brasil/portugues/revista14-mat9.pdf>>. Accessed on 13/06/2016.
- Bitar, Nina Pinheiro. (2011). Sistemas culinários afro-brasileiros: as baianas de acarajé do Rio de Janeiro. *Textos*

Escolhidos de Cultura e Arte Populares, Rio de Janeiro, 8/1, p. 193-206.

Bortoleto, Milton. (2015). “Não cultuais imagens de escultura”. Alguns aspectos do debate público acerca da tipificação jurídica da “intolerância religiosa” e da “liberdade religiosa”. In: Montero, Paula (org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo/Campinas: Terceiro Nome/Ed. Unicamp/Fapesp, p. 127-162.

Capone, Stefania & Morais, Mariana R. (orgs.). (2015a). Afropatrimoines. *Les Carnets du Lahic*, 11.

Capone, Stefania & Morais, Mariana R. (2015b). De la négation à l’affirmation: le processus d’institutionnalisation du patrimoine culturel afro-brésilien. *Les Carnets du Lahic*, 11, p. 6-24.

Carneiro da Cunha, Manuela. (2009). “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, p. 311-373.

Carneiro, Sandra de Sá & Pinheiro, Marcia L. (2015). Cais do Valongo: patrimonialização de locais, objetos e herança africana. *Religião & Sociedade*, 35, p. 384-401.

Cordovil, Daniela. (2014). On the border between culture and religion. Public policies for Afro-Brazilian religions in Brazil. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 11/2, p. 268-287.

Évora, Lígia. (2015). Do acarajé ao bolinho de Jesus. In: Giumbelli, E. & Tavares, F. (orgs.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: Edufba, p. 33-52.

Giumbelli, Emerson. (2014). Recomposing the nation: conceptions and effects of heritage preservation in religious universes. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 11/2, p. 442-469.

Giumbelli, Emerson. (2011). A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes Antropológicos*, 35, p. 327-356.

Giumbelli, Emerson. (2008). A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, 28/2, p. 80-101.

Giumbelli, Emerson & Scola, Jorge. (2016). A liberdade religiosa no Congresso Nacional. In: Vital da Cunha, Christina & Araújo, Melvina (orgs.). *Religião e Conflito*. Curitiba, p. 19-39.

Gomes, Edlaine C. (2010). Dinâmica religiosa e trajetória das políticas de patrimonialização: reflexões sobre ações e reações das religiões afro-brasileiras. *Interseções*, 12, p. 131-158.

Gonçalves, José Reginaldo Santos. (2007). *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Gonçalves, José Reginaldo Santos. (1996). *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Iphan.

Johnson, Paul C. (2005). Three paths to legitimacy: African diaspora religions and the State. *Culture and Religion*, 6/1, p. 79-105.

Maggie, Yvonne. (1992). *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

Miranda, Ana Paula M. (2014). Como se discute religião e política? Controvérsias em torno da “luta contra a intolerância religiosa” no Rio de Janeiro. *Comunicações do ISER*, 69, p. 10-23.

Miranda, Ana Paula M. (2012). A força de uma expressão: intolerância religiosa, conflitos e demandas por reconhecimento de direitos no Rio de Janeiro. *Comunicações do ISER*, 66, p. 60-73.

Montero, Paula. (2017). The “culture of justification” in the production of public religiosities in Brazil. In: Mapril, José et al. (orgs.). *Secularisms in a postsecular age? Religiosities and subjectivities in comparative perspective*. New York: Palgrave, p. 207-229.

Montero, Paula. (2016). “Religiões públicas” ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. *Religião & Sociedade*, 36/1, p. 128-150.

Montero, Paula. (2015). Introdução. In: Montero, Paula (org.). *Religiões e controvérsias públicas. Experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome/Ed. Unicamp.

Morais, Mariana R. (2015). Les religions afro-brésiliennes en tant que patrimoine: du conflit à l'institutionnalisation. *Les Carnets du Lahic*, 11, p. 98-118.

Morais, Mariana R. (2014). *De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afrorreligiosas no espaço público*. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

Palmié, Stephan. (1996). Which center, whose margin? Notes towards an archaeology of U.S. Supreme Court Case 91-948, 1993. In: Harris, O. (org.). *Inside and outside the law*. London: Routledge, p. 184-209.

Reinhardt, Bruno. (in press). Intangible heritage, tangible controversies: the *baiana* and the *acarajé* as boundary-objects in contemporary Brazil. In: Meyer, Birgit & Van der Port, Mattijs (orgs.). *Sense and essence: aesthetics of persuasion in heritage politics*. London: Berghahn.

Reinhardt, Bruno. (2007). *Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador*. São Paulo: Attar.

Sansi, Roger. (2007). *Fetishes and monuments: Afro-Brazilian art and culture in Bahia*. New York: Berghahn Books.

Sant'Ana, Raquel. (2013). A música gospel e os usos da "arma da cultura". *Intratextos*, Rio de Janeiro, 5/1, p. 23-41.

Selka, Stephen. (2015). Our Lady of the Good Death: Afro-Catholic festivals as cultural heritage in Brazil. *Les Carnets du Lahic*, 11, p. 199-217.

Scola Gomes, Jorge. (2017). *Outridade, conflito e governo: controvérsias públicas acerca da prática sacrificial afro-religiosa (Rio Grande do Sul, 2015/2016)*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Van de Port, Mattijs. (2005). Candomble in pink, green and black. Re-scripting the Afro-Brazilian heritage in the public sphere of Salvador, Bahia. *Social Anthropology*, 13/1, p. 3-26.

Vassallo, Simone. (2012). De quem é a capoeira? Considerações sobre o registro da capoeira como patrimônio cultural imaterial do Brasil. *Cultures-Kairós, Capoeiras – objets sujets de la contemporanéité*. Available at <<http://revues.mshparisnord.org/cultureskairós/index.php?id=580>>. Accessed on 4/5/2018.

Velho, Gilberto. (2006). Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, 12/1, p. 237-248.

Vital da Cunha, Christina. (2014). Religiões X democracia? Reflexões a partir da análise de duas frentes religiosas no Congresso Nacional. *Comunicações do ISER*, 69, p. 119-130.

Wright, Susan. (1999). The politicization of 'culture'. *Anthropology Today*, 14/1, p.7-15.

**QUANDO RELIGIÃO É CULTURA: OBSERVAÇÕES
SOBRE POLÍTICAS ESTATAIS DIRIGIDAS A RELIGIÕES
AFRO-BRASILEIRAS E OUTROS AFROPATRIMÔNIOS**

Resumo

Para demonstrar esse argumento, trabalhos de diversos pesquisadores são sistematizados, compondo uma discussão em três partes. A primeira enfoca medidas estatais que atingem diretamente terreiros afrorreligiosos. Em seguida, são discutidas algumas dimensões da luta contra a intolerância religiosa, constatado o protagonismo que as religiões afro-brasileiras nela ocupam. Por fim, mostram-se conexões com o universo afrorreligioso nos discursos que suportam a patrimonialização do *acarajé* e da capoeira. Assim, alguns elementos do universo dos afropatrimônios, sobretudo nos seus vetores religiosos, são analisados, para revelar aquilo que seria um articulador desse universo – a noção de cultura em um sentido étnico.

Palavras-chave

Religiões afro-brasileiras;
patrimonialização;
cultura;
intolerância religiosa;
acarajé.

**WHEN RELIGION IS CULTURE: OBSERVATIONS
ABOUT STATE POLICIES FOR AFRO-BRAZILIAN
RELIGIONS AND OTHER AFRO-HERITAGE**

Abstract

Religion conceived as culture is what supports government initiatives and social engagement aimed at diverse expressions that represent the legacies of Africa in Brazil. Papers by several researchers are systematized to demonstrate this argument, which serves as the discussion presented here in three sections. The first focuses on government measures that directly affect Afro-Brazilian *terreiros* (ceremonial places). Next, some dimensions of the struggle against religious intolerance are discussed with a look at the leadership role Afro-Brazilian religions play in this regard. Finally, the article points out connections between the Afro-religious universe and the discourse in support of designating *acarajé* and capoeira as heritage. Thus, some elements of the universe of Afro-heritage, especially in the area of religion, are studied to highlight what is at the heart of this universe – the notion of culture in an ethnic sense.

Keywords

Afro-Brazilian religions;
heritage;
culture;
religious intolerance;
acarajé.

- I Graduate Institute of International and Development Studies (IHEID), Geneva, Switzerland; Federal University of Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brazil
grazi.moraes.silva@gmail.com
- II University of California Santa Barbara (UCSB), Department of Anthropology, Santa Barbara, CA, United States of America
saldivar@anth.ucsb.edu

Graziella Moraes Silva^I
Emiko Saldivar^{II}

COMPARING IDEOLOGIES OF RACIAL MIXING IN LATIN AMERICA: BRAZIL AND MEXICO

INTRODUCTION

Academic interpretations of racial mixing in Latin America, particularly in the North American literature, underwent a radical change during the second half of the twentieth century.¹ After World War II, 'Latin American miscegenation' was seen as an alternative to ethnic and racial exclusions that had triggered the Jewish holocaust and had been a source of violent conflicts in the United States during the Jim Crow era and in South African apartheid during the 1950s and 1960s. But by the end of the twentieth century, with the rise of multicultural discourses and identity politics, Latin American ideologies of racial mixture became increasingly denounced as myths that conceal (and thus support) the reproduction of racial inequalities (e.g. De la Cadena, 2000; Hanchard, 1994).

These studies have largely been guided by comparisons between countries with widespread racial mixing (usually Brazil, Mexico or Colombia) and countries in which it was less encouraged and visible (most commonly, the USA). Such comparisons have largely contributed to a better understanding of miscegenation as an ideology that allowed racial inequalities to remain more invisible in the Latin American context throughout most of the twentieth century (e.g. Telles, 2003 and Knight, 1990). More recently, a number of authors have also stressed the influence of Latin American ideas of miscegenation in the transformation of racial inequalities in the United States, a phenomenon that has been labeled the Latin Americanization of American race relations (e.g.

Bonilla-Silva, 2004). Exploring this comparison, these studies have usually treated racial mixture as a coherent ideology shared across the region.

In this paper we propose to shift the focus onto the diverse ways in which racial mixture currently impacts racial formations in the region. Empirically, we turn our gaze to Brazil and Mexico, two of the largest countries in Latin America, and also those with the largest Afro-descendant and indigenous populations in the continent. As in most countries in the region, ideologies of racial mixture were instrumental to the construction of their national identity: first as a strategy for whitening (Stepan, 1991) and later as tools for assimilation (e.g. Freyre, 1946, and Gamio, 2010). Today, ideas of racial mixing remain central in both Brazil and Mexico, but racial politics are significantly different. Brazil has increasingly seen black (*pretos*) and brown (*pardos*) people join forces to address racial inequalities, arguing that mixed *pardos* are in similar conditions to blacks. Mexico, by contrast, still advocates the benefits of racial mixture, avoiding the discussion of race and racial inequalities on the grounds that most of the population is mixed.

Our paper unfolds as follows: first we explore the role of racial mixing in the nation building processes in Brazil and Mexico. We emphasize the similarities in the ways in which this idea has been articulated in the two countries historically, but also the important differences, something often overlooked in the literature. Next, turning to PERLA data (presented in our methods section), we discuss how these differences have created distinct perceptions of racial identification in Brazil and Mexico, focusing on three dimensions: (1) the relationship between racial identification and skin color, (2) the relationship between racial mixture and cultural differences, and (3) the impact of racial mixture on ethno-racial inequalities.² We conclude by stressing the need for more comparative studies between Latin American countries in order to better understand the diversity of *mestizaje* projects and their differential impacts in the region.

RACIAL MIXTURE IN BRAZIL AND MEXICO: SIMILARITIES AND DIFFERENCES

Two of the largest countries in Latin America, Brazil and Mexico also have the region's largest populations of black and indigenous peoples, respectively. In addition, they have commonly been cited as two of the most striking examples of the success of racial mixing ideas as tools for nation-building (Telles & Garcia, 2013).

From the early twentieth century onwards, Latin American intellectuals moved away from ideas based around scientific racism that defended the importance of racial purity. Instead racial mixing was advocated as a route to create a new 'race' or 'national character' which would combine the best features of each group. Two leading proponents of these ideas were José Vasconcelos and his defense of Mexicans as a cosmic race, and Gilberto Freyre's myth of the three races as the basis of Brazilian exceptionalism. Such images proved highly in-

strumental in the creation of both nation states where the diversity of the population and the lack of a single ethnic core were deemed problematic (Appelbaum, Macpherson & Roseblatt, 2003). It was during the first decades of the twentieth century that popular and syncretic signs went from being stigmatized – and even criminalized – practices to national symbols (Skidmore, 1976).

These ideas seem particularly important in a period of social unrest caused by growing urbanization and increasing social stratification (Marx, 1998; Knight, 1990). Intentionally or not, notions of racial mixture provided a way to forge ideas of equality while maintaining an economy based on dramatic inequality (Saldivar, 2014).

But while these ideas of symbolic inclusion may have created a universal sense of national citizenship based largely on mixture, the overlapping of national identification and racial mixture also implied a national identity based on sameness, which particularized (and consequently excluded) certain groups who affirmed their difference or who were categorized as different. This concept of unity based on racial and cultural mixture exhibited a number of “paradoxes of hybrid homogeneity,” to use Alexandra Stern’s apt phrase (Stern, 2009: 158). Illustrations of such intolerance include the prohibition of schooling in German in the South of Brazil (Seyferth, 1997) or Chinese political persecution and hate crimes in Northern Mexico, which often led to the expulsion of mixed families (Renique, 2003).

Nevertheless, in the mid-twentieth century, in contrast to the United States Jim Crow laws, Brazilian racial democracy and Mexican *mestizaje* were commonly presented as inclusive and egalitarian ideologies (Harris, 1964; Van Den Bergue, 1967). Both internally and externally, Brazil and Mexico were seen as examples of non-racist societies. In the Brazilian case, UNESCO funded a series of studies to understand the ‘success’ of race relations in the country (Maio, 1999). Even though the results were not as optimistic as predicted, they worked to confirm the international image of Brazil. Similarly, Mexico’s *mestizaje* inspired scholars like sociologist Robert Park to consider that the ‘mix-blood’ (the intermediary man) would be the mediator between races and cultures, since he had a broader perspective making him “the most civilized of humankind” (Cunin, 2002: 25).

Today, scholars largely acknowledge the existence of racial inequalities and discrimination against indigenous and black populations in Mexico and Brazil, respectively. Nevertheless, the acknowledgment of inequalities co-exists with the celebration of racial mixture as a key element of national identities (Telles & PERLA, 2014). Although these similarities between Brazil and Mexico justify including both countries under the rubric of racially mixed countries, there are also important differences that become understated under this shared label. Here we focus on three of these differences: the historical position of black and indigenous people in both countries, the centrality of ideas of racial

mixture in the Brazilian and Mexican political transformations in the early/mid twentieth century, and the statistical visibility of ethnoracial groups in these two contexts.

A first difference is the presence of indigenous and African populations in the two countries. Brazil was the largest importer of slaves in the region and nearly decimated its indigenous population across most of its territory (with the exception of Amazonia). Brazilian racial mixture, therefore, is mostly understood as an issue of blacks and whites, though indigenous people do play an important symbolic role. By contrast, the indigenous presence was much stronger in Mexico. Although the number of black people (and African slaves) was larger than Spaniards until the eighteenth century, their presence has been deliberately erased from the Mexican imaginary (Moreno Figueroa & Saldivar, 2015; Sue, 2013; Velazquez, 2011).

But this difference is not simply demographic. As argued by Wade (1997) and Hooker (2005), black and indigenous populations have been historically perceived (and treated) as distinctive in Latin America. The history of black people in Latin America has commonly been studied through the history of colonization and slavery and, currently, of racism and discrimination. In contrast, the history of indigenous people has often been treated as one of separate ethnicities, or separate cultures, outside of (or parallel to) the national history.

These differences are partially explained by the distinct positions that black and indigenous populations had at the time of Latin American colonization. Blacks, or black Africans, had a longer history of contact with Europeans and by the time of the colonization of the Americas were perceived as 'natural' slaves by religious theories that described them as the soulless children of Cain (Banton, 1998). Native indigenous populations, however, were a puzzle to colonizers and their status as humans was the subject of well-known theological debates. Furthermore, the black presence was not homogenous throughout the region. In countries like Mexico, Argentina and Peru, African slavery was concentrated in certain regions and the black presence perceived as residual and secondary to national narratives. Brazil and Caribbean countries like Cuba and the Dominican Republic are commonly presented as regional exceptions due to the centrality of the African presence, both demographically and culturally.

In short, as aptly summarized by Wade, while black people were perceived as a race, who suffered discrimination due to their phenotype, indigenous people were perceived as cultural others, who were stigmatized (and sometimes glamorized) due to their culture. Black and indigenous populations, therefore, have often been treated as separate topics.

Building on this distinction, Hooker (2005) considers that the focus of Latin American multicultural policies on ethnic distinctions has failed to address racial discrimination. She claims that this is most clearly seen in the case of Afro-Latinos due to the fact that they are not normally recognized as a dif-

ferent 'autochthonous' culture. Collective rights based on group difference became the main target of reparation policies: consequently, groups that are not perceived as culturally distinct or that are simply invisible, the case of black populations in most of Latin America, have not benefited from so-called multicultural policies. More broadly, the author claims that these policies cannot address "structurally persistent inequalities faced by primarily racially-defined groups" (Hooker, 2005: 308-9).

Indeed the different forms of racialization of indigenous and African populations are central to Latin America's racial projects. Yet, as Wade (1997) has stressed, by reducing indigenous identity to culture and blackness to phenotype, they have ignored the similar subordinate position that indigenous and black people have occupied in relation to whites in Latin American nation-building. In this sense, both identities have been racialized. We agree with Wade that while recognizing the differences between black and indigenous histories in Latin America, it is important to bring them into the same theoretical frame of reference in order to explore similarities and differences in national racial projects in the region, like those of *mestizaje*. By defining racial identification – whether indigenous or black – as social construct, we can better understand how they contributed to a third socially constructed racial identity in the region, that of the *mestizo*.

A second key difference is the centrality of the discourse of *mestizaje* within the broader political transformations in Brazil and Mexico in the early twentieth century. The so-called 1930 Brazilian Revolution and the 1910-1917 Mexican Revolution are commonly understood as turning points in racial discourses. Nevertheless, while the Mexican Revolution deliberately relied on *mestizaje* as a key element of the new nation, in Brazil the link between Vargas and racial democracy is less straightforward. This is partly due to what has been described as a Brazilian history of continuities, which never experienced a political rupture similar to the Mexican revolution.

Vargas's bloodless revolution in the 1930s, followed by a dictatorship from 1937-1945, is usually presented as a rupture with a formally liberal (and corrupt) republic to a populist (and authoritarian) regime. Understanding the consequences of Vargas's economic and social policies for Brazil's black and brown population is not simple. From the south of Brazil, Vargas was intellectually influenced by positivist philosophy. At least until the beginning of 1940s, he supported European authoritarian ideologies, such as Mussolini's fascism. In this ideological vein, he maintained immigration restrictions against blacks and Asians and implemented new ones to guarantee and develop "the ethnic composition of the population and the most convenient characteristics of European descent" (Skidmore, 1976).

At the same time, as part of his authoritarian project for modernizing the country, Vargas strengthened the national labor force's participation in the

modern industries. The 1937 authoritarian constitution set quotas on hiring foreign employees (insisting that they should comprise no more than one third of any Brazilian firm), indirectly benefitting urban Afro-Brazilians. Many black and brown workers migrated from rural areas and the Northeast and started employment in the manufacturing industries or in the public sector. These changes, however, were not accompanied by the language of race or *mestizaje*, and many authors have stressed continuity, rather than rupture, with the whitening ideas of the earlier decades.

Nevertheless, Vargas's nation-building strategy did contribute to the acceptance of Afro-descendant cultural expression, considered an essential element of the national identity ever since. The 1938 official celebrations of the 50-year anniversary of the abolition of slavery presented the *negro* as a national monument (Cunha, 1999). The 1940 National Penal Code suspended previous restrictions on popular cultural expressions, such as samba, capoeira, and others related to African traditions. Accepting black (and indigenous) cultural expressions as fundamentally Brazilian was part of a new understanding of racial mixture as the basis of national identification, rather than as a problem to be solved.³

Intellectually, this transformation was personified by Gilberto Freyre, an anthropologist trained at Columbia University, and his 1933 masterpiece *Casa-grande & senzala* (Masters and Slaves). The connection between a *mestizaje* intellectual project and the Brazilian 'New State,' however, seem to be much more tenuous than the one in Mexico, where *mestizaje* was openly presented as the regime's official ideology. Freyre was an explicit critic of the Vargas regime from 1937 onwards. Moreover, the acceptance of negros at a cultural level occurred simultaneously to their stigmatization under federal laws against *vadiagem* (vagrancy) and criminology theories that portrayed negros as a dangerous race (Cunha, 1999). In short, even though ideas of racial mixture are widespread in Brazil, their connection to deliberate State policies and widespread hegemony seem more tenuous than in Mexico.

After the Mexican Revolution (1910-1917), a more popular and wider definition of *mestizaje* emerged as scholars and state officials like José Vasconcelos and Manuel Gamio blamed the rebellion on cultural, racial and socioeconomic differences, and imagined as a remedy the creation of a uniform citizenry forged through the process of *mestizaje* (Lomnitz-Adler, 1996; Poole, 2004; Saldivar, 2008 and 2014). The Mexican state designed a number of policies to modernize the country through education and development projects, which did not allow for the possibility to be indigenous and modern at the same time.

These policies included the modernization of indigenous communities through education and their incorporation into the capitalist economy as labor and consumers. Without policies like *Republicas de Indios*, indigenous people had few incentives to preserve their social identity. Development policies encouraged migration to the cities, further encouraging a migrant population to abandon in-

digenous identification – perceived as essentially cultural – and become *mestizos*. Simultaneously, because the *mestizo* identity was presented as a synonym to a *mexicanidad*, part of the elite who earlier identified as white also increasingly self-identified as *mestizo*. The convergence of previously indigenous and white Mexicans in a *mestizo* identity allowed race to be erased as a social issue. Moreover, by recognizing cultural differences, rather than race, as the ‘real impediment’ that kept indigenous people impoverished and isolated, the state developed a series of economic and educational policies aimed to assimilate and change their cultural traces (i.e. self-sufficiency, language, and so on), thus converting racial inequalities into a problem of assimilation instead of social injustice (Saldivar, 2014).

The third difference is in part a consequence of the first two: the distinct forms of racial categorization historically carried out by the state in Brazil and Mexico during the twentieth century, particularly in the censuses. While Brazil continuously collected data on skin color and racial identification throughout the century, Mexico mostly collected data on indigenous languages.

Among all Latin American countries, Brazil is probably the one that has most systematically collected data on race, albeit using color rather than race as an identifying label. It is possible to find data in the 1872 and 1890 Censuses and in most of those from the twentieth century.⁴ In nearly all of them, respondents are asked about their color and classified (until 1960) or asked to identify themselves (from 1980 onwards) as white (*branco*), brown (*pardo*), black (*preto*), yellow (*amarelo*, since 1940 to include the Asian population), and indigenous. This last category was included in 1990, and, without much debate, triggered the rephrasing of the census question to “What is your color or race?”⁵

Figure 1 compares the distribution across census racial categories between 1872 and 2010. Taken at face value, this graph shows that: (1) the frequency of black people fell steadily until 1990, when it slowly started growing again; (2) the frequency of white people followed the opposite path, growing steadily until 1940, when it started to slowly decline; (3) by contrast, the frequency of people who identify as *pardos*, the mixed race category, increased almost steadily from 1940, its lowest point. The frequency of yellow and indigenous people remained constant at around 1% or less of the population.

A more hidden feature of this graph is the transformation of the meanings of racial categories across the censuses. In the first censuses, census reports and introductions (1870-1940), the goal of racial statistics was to measure the politically desired ‘whitening’ of the population. The exclusion of the *pardo* category in the 1940 census has been defined as a (successful) strategy to increase the number of whites (Nobles, 2000).⁶ The 1980 census shows a transformation in the understanding of racial categorization with the adoption of self-identification (rather than interviewer classification), repeated in the following censuses. This transformation gives much more agency to social actors, who can now ‘choose’ their racial identification, often relying on the valorization of mixed (and often whiter) identities.

Distribution of Racial Labels across Brazilian Censuses (1872-2010)

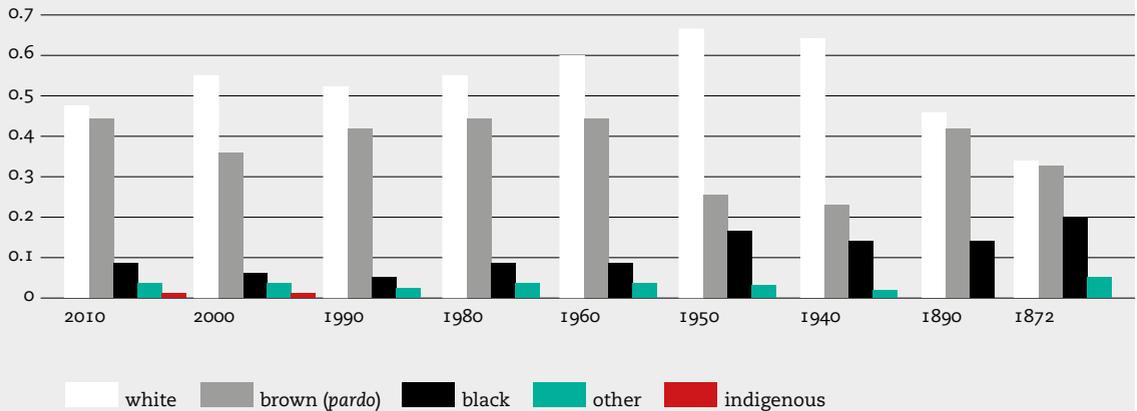


Figure 1

Distribution of Racial Labels across Brazilian Censuses (1872-2010)

Source: IBGE Censuses 1872-2010 (frequencies available on webpage, included in graph by authors)

The exclusion of racial counting in the 1970 Census is mostly interpreted as the culmination of the idea that Brazil was a mixed country. Although it is not possible to document the direct influence of the military government in the exclusion of the question (Powell & Moraes Silva, 2018), the period has been defined as the peak of an official discourse of racial democracy, with the presence of Gilberto Freyre in the elaboration of the military government's plan and the political persecution of black activists.

After redemocratization (in the late 1980s), black movements denounce of the "myth of racial democracy" became stronger. The elimination of the brown (*pardo*) category was one of their demands, to encourage people to embrace their *negro* identities (Hanchard, 1994). Identification as *negro* was understood to have a more political meaning in terms of denouncing the persistent racialization of Brazilian society and increase racial consciousness, but surveys show that until recently it was spontaneously chosen by less than 10% of the population.⁷ Although the black movement did not succeed in changing the categories, from the 1980s onwards official institutions began to increasingly join those who identified *pretos* (black) and *pardos* (brown) as *negros* (black) in studies and policy reports on racial inequalities (Powell & Moraes Silva, 2018).

Sociological studies conducted since the 1970s had already used census data to demonstrate the persistence of racial inequalities between whites and non-whites: *pretos* and *pardos* were shown to be equally disadvantaged when compared to the white population, even after including statistical controls for class (e.g. Hasenbalg, 1979 and Vale e Silva, 1979). But it was in the 1990s that the State recognized the existence of racial inequalities and in the early 2000s that a number of racially-targeted social policies were implemented, the most well-known being racial quotas for public university places (Telles, 2003).

The implementation of racial quotas in Brazil triggered heated debates about the role of race discrimination in the country, and a number of scholars and intellectuals opposed them (Fry et al., 2007). But the statistical visibility of racial inequalities, enabled by the presence of census data on race/color through most of the twentieth century, has been a key element in arguing for the need for racially-targeted policies (Telles & PERLA, 2014), recently considered constitutional by the Supreme Court.

By contrast, debates on racial inequalities have been much less visible in Mexico. In the national censuses, the traditional 'ethnoracial' question has focused on language rather than ethnic or racial identification. Historically, a tension had existed between those who believe people should choose their ethnoracial identity and the scientific push to devise ways to measure the 'real' ethnoracial character of the population (Knight, 1990; Saldivar & Walsh, 2014). This latter approach dominated, and language remained the most important marker of racial and ethnic difference in the censuses until 1990, with the exception of 1921. As in the case of the black population in Brazil until the mid-twentieth century, the effort to count indigenous people was aimed at assessing integration, assimilation and nation building. As shown in Figure 2 below, between 1930 and 2000 the census showed a continuous decline in the number of people who spoke an indigenous language, interpreted (and celebrated) as a sign of the country's modernization.

As in Brazil, the nineties were a turning point in ethnoracial relations in Mexico. The legal recognition of Mexico as a pluricultural country in 1992 and the subsequent implementation of multicultural policies (such as intercultural education) were followed by an important change in the 2000 census.⁸ This included a self-ascription question, in which people were asked whether they belonged to any particular ethnic group.⁹ As shown in Figure 2, approximately 7.1% of all Mexicans spoke an indigenous language, and 6.2% considered themselves to be members of an indigenous group. 78.9% of those who identified themselves as members of an indigenous group spoke an indigenous language, and 20.9% did not. In other words, 1.3% of the total national population considered itself to be indigenous without speaking an indigenous language, and 1.2% of speakers of an indigenous language did not claim to be members of an indigenous group.

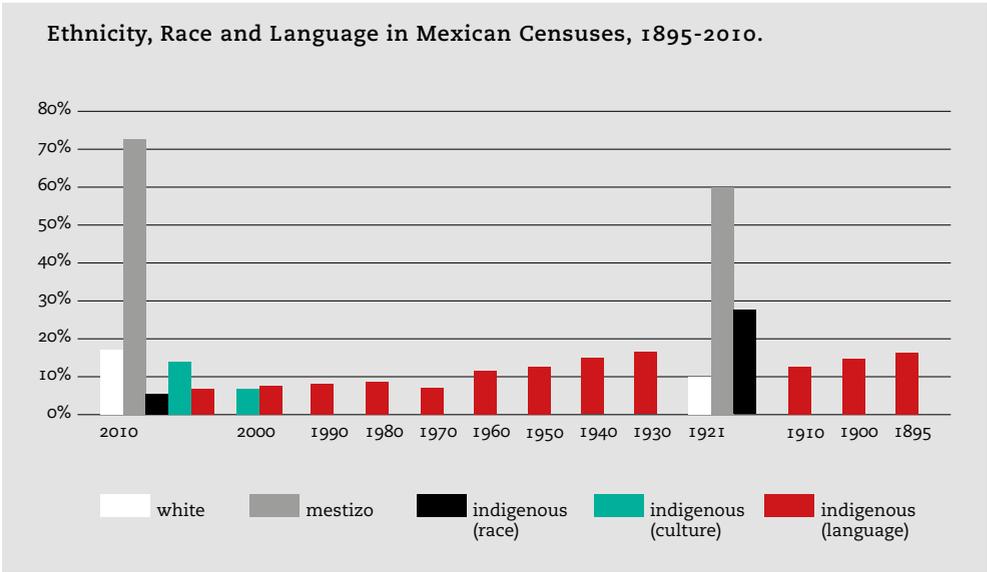


Figure 2
 Ethnicity, Race and Language in Mexican Censuses, 1895-2010.
 Source: INEGI, 1996; INEGI.gob.mx; INEGI, 2000, 2010; and LAPOP, 2010.

In 2010 the linguistic criteria for defining an indigenous person was further expanded to include children older than 3 (6.6%) and people that understood (but did not speak) an indigenous language (1.5%). More notably, however, the self-ascription question was reformulated in the following way: “In terms of (NAME)’s culture, does s/he consider her or himself indigenous?”¹⁰ The answers to this question show that 14.8% of Mexicans consider themselves to be part of an indigenous group because of their culture, and among these people, 56% do not speak an indigenous language (INEGI, 2013). Figure 2 summarizes the changes in the frequencies of the ethn racial question in Mexican censuses and in a recent national survey that collected data on racial identification, the Latin American Public Opinion Project (LAPOP).

The data on self-ascription confirms what ethnographic research had been telling us: indigenous identity does not rely solely on language (Martínez Casas, 2009; Martínez-Novo, 2006). Figure 2 also shows that self-ascription as culturally indigenous substantially increases the percentage of indigenous people in the country, showing that it is much more common for people to consider themselves carriers of indigenous culture than members of an indigenous group or speakers of an indigenous language. This should not be surprising since the recognition of an indigenous past has always being part of Mex-

ico's national *mestizo* imaginary. This same imaginary may also allow people to consider themselves culturally indigenous and *mestizos* at the same time.

Although censuses have not asked Mexicans about their racial identification since 1921, recent surveys (LAPOP, 2010; PERLA, 2010, MMSI, 2016) have shown that Mexicans identify as *mestizo*, indigenous, white and Afro-descendent. This indicates the persistence of categories that were supposed to have been erased under a single non-indigenous identity. LAPOP, for example, found that when asked to identify themselves racially, 17% of the Mexican population identified as white and 5.7% as indigenous. Nevertheless, the large majority of the Mexican population, 72.84%, identified racially as *mestizo*. This is a significant increase from the 59.3% who identified as *mestizos* in the 1921 Census, evidencing the partial success of the *mestizaje* ideology. But because we do not have data on the oscillations of this identification over the last century, it is impossible to know if *mestizo* identity is on the rise or in decline.

With this overview of similarities and differences in the ethnoracial formation of Brazil and Mexico we aimed to show how the broad idea of racial mixture has been historically constructed in different ways in each country. In the following sections we rely on survey data on Brazil and Mexico to analyze the impact of these historical differences in racial mixture in the current perceptions of race and in the measurement of racial inequality in these two countries.

DATA AND METHODS

In order to compare how ideas of racial mixture contribute to the contemporary racial projects in Brazil and Mexico we rely on data provided by the Project on Ethnicity and Race in Latin America – hereafter, PERLA – which surveyed a national representative sample in both countries in 2010.¹¹ The sample comprised 1000 cases for each country.¹²

As the first comparative survey on race relations in Latin America, PERLA makes an important contribution to studies and especially comparisons within the region. While a number of national surveys on racial attitudes have been conducted in Brazil since the late 1990s (e.g. DataFolha, 1995 and 1998; PESB, 2003; PCERP, 2008), this type of study was the first of its kind in Mexico – further evidence of the different place that race relations occupy in these two countries.¹³ In short, PERLA provides the first possibility of systematic comparison of race relations between these two countries.

The survey relied on a similar questionnaire in both countries, which asked respondents about their perceptions of race relations in their country, their relationship to other ethnoracial groups and their support for a number of ethnoracially targeted policies. Interviewees were also asked general socio-economic questions about their educational and occupational status. Finally, the survey included not only a number of questions on different ways of identifying oneself ethnoracially: an open-ended question on identity (without

specifying any membership criteria), an open question on ‘racial identity,’ a closed-ended identity question based on “ancestors and customs,” and a closed-ended question relying on census categories (white, *mestizo/pardo*, indigenous/black), but also a number of questions on the meanings of racial identification.

Relying on census racial identification, the general distribution of respondents in PERLA was 37% white, 39.7% *pardo* and 15.2% *preto* in Brazil.¹⁴ In Mexico, respondents identified racially as white (13.2%), *mestizo* (64.3%) and indigenous (11.9%), following the racial categories of the 1921 Census.¹⁵

Given that racial identity is also based on classification by others, interviewees were used as a reference to measure how interviewees were perceived. Prior to beginning the interview, interviewers were instructed to classify interviewees according to: (1) census ethno-racial categories (black/indigenous, *pardo/mestizo*, white); and (2) their skin color using a color palette, or a chromatic scale, which presented a range of skin colors, varying from very light (1) to very dark (11). The color palette is reproduced in Figure 3 (p. 440).

By using the color palette information, we are able to differentiate perceptions of skin color from perceptions of ethnoracial identification/classification. We are aware that this is a contested methodological device, but the use of the color palette is not understood here as an objective measure of skin color (or race), but as a more precise measure of skin color than *race* identification. The goal is to explore how much overlap there is between these different types of classification: how does skin color categorization, measured using this limited scale, help explain ethnoracial identification/categorization, ethnoracial inequality and perceptions of discrimination. The color palette was a particularly important contribution in the Brazilian case, where race and color are often understood as synonyms.

In the following sections of the paper we also rely on questions concerning the meaning attributed by interviewees to racial identification and the correlation between racial/color identification/categorization and average years of schooling, as a proxy for socioeconomic status.

RACIAL MIXING AND SKIN COLOR

As mentioned earlier, since the first Brazilian censuses, ethno-racial categories were translated into color categories. White, brown and black were said to refer simply to skin color, a marker with no relationship to culture or ancestry – illustrated by the census question: “what is your color?” This shift had two consequences: on one hand, it underplayed the importance of the distinct experiences that people from different racial backgrounds had in society. On the other, it presented Brazilian society as a color continuum in which no strong biological, symbolic or socioeconomic boundaries were possible. This, at least, was the initial understanding, later challenged by statistical studies that

showed the persistence of inequalities between the white and non-white population, regardless of their place in the continuum (e.g. Vale e Silva, 1979).

Recent studies show that the understanding of ethnoracial categories, such as skin color, in censuses resonates with the Brazilian population. When asked what it means to be black, white or *pardo* (brown), Brazilians commonly reply that these categories refer to skin color and phenotype. A recent survey conducted by IBGE in 2008, the *Pesquisa sobre Características Étnico-Raciais da População* (PCERP), asked respondents about the criteria by which they chose their census color or race group. The study found that skin color (55%) and phenotype (15.4%) are the two aspects most commonly cited as the most important in terms of racial identification (combined, cited by 70.4%), a strong majority compared to family origin (cited by 13.1%), socioeconomic background (8.5%), culture (7.2%), and politics and ideology (0.6%).¹⁶

In contrast, until recently in Mexico, skin color has not been a salient category of analysis or practice. Mexico has historically focused on cultural differences between indigenous and non-indigenous people, dismissing skin color as a component. Color differences were underplayed by considering that there was only one race in Mexico, *la raza de bronce* (Vasconcelos, 1966). Recent studies, however, have begun to consider the role of skin color in Mexican society (Moreno Figueroa, 2010; Sue, 2013; Villareal, 2010; Martinez Casas et al., 2014). Even the government agency responsible for preventing discrimination (CONAPRED) has recently experimented with a color variable in a large-scale survey to assess the prevalence of discrimination (CONAPRED, 2010).

By using the PERLA data we can more directly compare how perceptions about ethnoracial identification overlap (or not) with perceptions about skin color. Figure 3 presents the graph with the color palette categorization on the X-axis and the frequency of identification with the census racial categories (in the case of Mexico, those of the 1921 census) on the Y-axis.

Figure 3 shows similarities and differences between Brazil and Mexico. Overall, it is important to mention that both countries have a similar average to skin color rating by interviewer (4.5 in Brazil and 4.1 for Mexico), although the standard deviation in Brazil is higher than in Mexico (2 versus 1.5). Those respondents who identified as *pardos/mestizos* also have a similar curve in Brazil and Mexico, and occupy an intermediate position between white and black in Brazil, and between white and indigenous in Mexico.

However, Figure 3 also shows a stronger overlap between ethnoracial identification and perceptions of skin color in Brazil when compared to Mexico. This is particularly strong for those who identified as black and white. In Brazil, the large majority (73.2%) of persons with skin color rated as 3 or less identified as white (or 70.2% of those who identified as white versus 15% as *pardo*). Among those whose skin color was ranked 6 or higher, 45.1% identified as black (90.1% of those who identified as black, versus 32% as *pardos*).

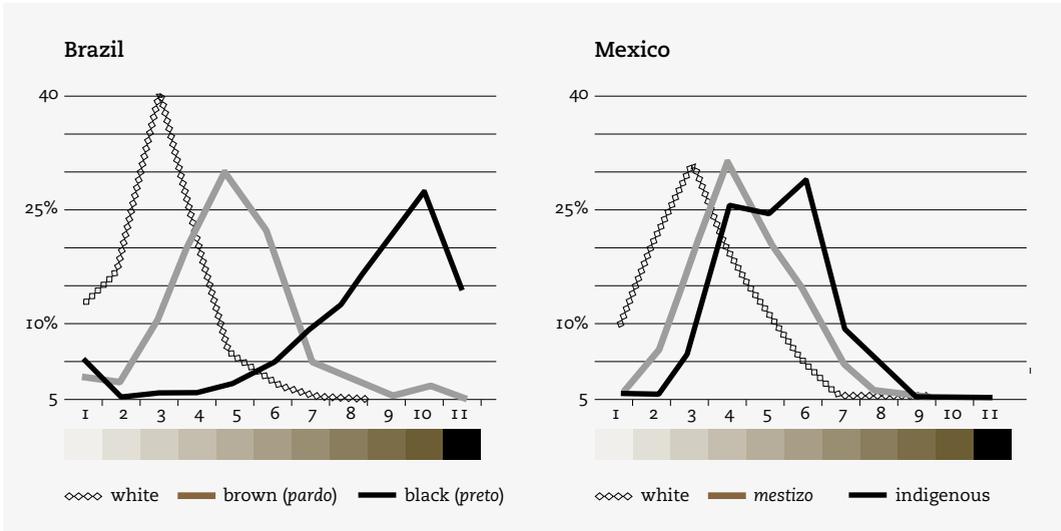


Figure 3
 Racial ID and Skin Color in Brazil and Mexico
 Source: PERLA, 2010

The distribution in Brazil contrasts particularly with the Mexican distribution in the case of whites. While there is a tendency in Mexico for those perceived as having lighter skin tones to identify as white, 58% of these people were categorized as having medium or dark skin tones (colors 4-11 in the 11-point color scale). On the other hand, 24% of those who identified as *mestizos* were rated as having light skin tone (1-3). In other words, there is a considerable overlap in the color distribution of the three categories in Mexico, particularly if compared to Brazil.

These findings confirm the impact of the historical differences in how official ethnoracial categories were constructed in Brazil and Mexico. While in Brazil skin color has been the category used to measure mixing, in Mexico language assimilation became the category to assess the national project of *mestizaje*.

However, in both countries ideas of racial mixture were translated into the creation and persistence of a racially mixed category, which has been embraced by a large part of the population across the color spectrum. But while *mestizo* identification became the official national identity in Mexico, unrelated to color, in Brazil the term *pardo* is underplayed as a skin color description that seems to exclude the lighter and the darker (Morales Silva & Souza Leão, 2012). Maybe the word most equivalent to *mestizo* would be the term *moreno*, which is commonly used as a polite descriptor of dark-skinned individuals (Sheriff, 2001). But even the *moreno* identification is less frequent than the white one in Brazil (e.g. survey Datafolha 2008).

But how can we explain that the racially mixed category, *pardo*, has been mobilized to denounce racial inequality in Brazil, while in Mexico the category of *mestizo* remains key to reinforcing the boundaries between the indigenous and non-indigenous populations? We believe that the cultural meaning attributed to racial categories might further help us understand these differences.

RACIAL MIXING AND CULTURAL DIFFERENCES

As much of the literature acknowledges, the idea of *mestizaje* includes not only a biological element, illustrated by the idea of whitening, but also, and maybe more importantly, the idea that cultures should be mixed. As illustrated by Freyre's myth of the three races or Vasconcelos's cosmic race, the national culture of racially mixed peoples was described as the melting pot of European, African and indigenous cultures. However, once created, this national culture becomes a homogeneous unified culture. Cultural *mestizaje* (De la Cadena, 2000) relies on a constant reification of cultural differences, where difference is the driving force that guides the efforts of mixture, integration, assimilation and more recently recognition.

As summarized by Wade (1997), this idea is simultaneously inclusive, assuming that all nationals are equal, and exclusive, since difference is not allowed and should be assimilated. Those not participating in the mixture are usually perceived as a threat to the process of national unity. As discussed in the first section, this exclusionary feature has been historically expressed by the exclusion of the German language in Brazil and Chinese in Mexico. More recently those who oppose racially targeted policies, describe these as a source of dangerous divisions because they encourage essentialized understandings of race (Fry et al., 2007).

PERLA analyzed the role of difference by asking respondents in the two countries about their perceptions of difference from other ethnoracial groups in terms of their culture and habits, as well as the way they treat their kids and their sexual practices. In Brazil, those who identified as white were asked to respond about *negros* and indigenous people; those who identified as black were asked to respond about whites and indigenous people, and those who identified as *pardo* were asked to respond about whites, *negros* and indigenous people. In Mexico, those who identified as white were asked about indigenous people and those who identified as indigenous people were asked about whites. Those who identified as *mestizo* were asked about whites and indigenous people. Table 1 summarizes our findings:

Table 1
 Perception of Ethnoracial Differences in Brazil and Mexico
 % of those who consider their ethnoracial group different
 (or very different in relation to)
 Source: PERLA, 2010

Perception of difference in:	Brazil			Mexico		
	Culture and habits	Way they treat kids	Sexual practices	Culture and habits	Way they treat kids	Sexual practices
% of Whites towards Black (<i>negros</i> BR) / Indigenous(ME)	24.9%	16.9%	9.9%	79.9%	61.9%	52.2%
% of Browns (BR) / Mestizos (ME) towards Black (<i>negros</i> BR) / Indigenous(ME)	16.5%	11.1%	7%	58%	46.8%	41.3%
% of Black (<i>negros</i> BR) / Indigenous(ME) towards Whites	20.3%	16.6%	12.9%	56%	49.7%	47.1%
% of Browns (BR) / Mestizos (ME) towards Whites	14.3%	14.9%	9.1%	39.5%	35.4%	32.4%
% of three groups (only in Brazil) towards Indigenous	80%	60%	50%	n/i	n/i	n/i

Table 1 shows that, overall, perceived cultural differences are considerably stronger in Mexico compared to Brazil. About half of respondents, across ethnoracial groups, perceived other groups as different (or very different) in their culture and habits, in the way they treat their kids, and in their sexual habits. In contrast, in Brazil, perceptions of differences are generally much lower, even though one-fourth of white people still perceive black people to be different in their culture and, likewise, one-fifth of black people perceive white people to be different in their culture and habits.

Nevertheless, the last row of the table shows that Brazilian perceptions of difference towards indigenous people is strikingly similar to that of Mexican whites, over 50% across all dimensions of difference. This finding seems to confirm Wade's analysis of the perception of the black population as a race and the indigenous population as a cultural/ethnic group beyond academic analysis. In other words, while black people are perceived as culturally similar in Brazil, indigenous people are perceived as cultural others. This is particularly striking if we take into consideration the important demographic and historical differences in the construction of indigenous identity in the two countries.

Finally, the perceptions of those who identified themselves as *mestizo* or *pardo* are worth mentioning. In Brazil, *pardos* tend to have the lowest perception of difference in relation to both the white and indigenous populations. Even though this difference is not statistically significant, it shows that *pardos* might see themselves as in-between these groups. In Mexico, *mestizos* also show slightly lower perceptions of difference towards indigenous groups than white people and lower perceptions of difference towards white people than indigenous people. Nevertheless, nearly half of all *mestizos* see themselves as being different or very different to the indigenous population across all dimensions. The perception of difference towards white people is weaker, but still one third of *mestizos* perceive themselves as being different or very different to white people across all dimensions (in contrast to one-sixth in Brazil).

Overall, these findings suggest that perceptions of cultural differences between indigenous and non-indigenous populations continue to be a driving force of ethnoracial relations in Mexico. In Brazil, the continuing affirmation of color hierarchies has prevailed over black cultural difference – a process reinforced by the incorporation of ‘black culture’ as a key element of a single shared Brazilian culture.

But these findings leave us with a hanging question of “so-what?”: what effect, if any, do these differences have on current patterns of ethnoracial inequalities in these two countries?

RACIAL MIXING AND ETHNORACIAL INEQUALITIES

As we have seen so far, each country’s “technologies of *mestizaje*,” to paraphrase Foucault, were built on different axes. Brazil’s racial project was constructed around the desire for whitening and/or un-blackening through an ideology of racial mixture based on a skin color continuum. In Mexico the control of the indigenous population was foreseen through their cultural assimilation, thus the racial mixture was built around a ‘preoccupation’ with cultural differences (Hooker, 2005; Saldivar, 2014; Wade, 1997).

These differences may lead to distinct impacts on ethnoracial inequalities. For example, the color continuum in Brazil has been presented as having a beneficial effect, by allowing racially-mixed individuals to be upwardly mobile. The idea that mixed-race individuals would be more successful and upwardly mobile was explicitly propounded in Brazilian academia at least until the early 1970s as the ‘mulatto escape hatch’ thesis (Degler, 1971). In the 1970s the PhD dissertations of Carlos Hasenbalg (1979) and Nelson do Vale e Silva (1979), both relying on census data and submitted in the United States, directly rejected the latter theory: both works showed that the socioeconomic position of *pardos*/brown people was much more similar to that of the black population than to the white. In fact, they found nearly no significant difference in socioeconomic status of blacks and browns in Brazil. Since then, a number of studies have confirmed that the socioeconomic status of brown and black populations was very similar in Brazil throughout the twentieth century, and much worse than that of white people (Telles, 2004). Nevertheless, a comparison with Mexico may indicate that the socioeconomic boundaries between white and non-white in Brazil are weaker than those between indigenous and non-indigenous, since the cultural difference argument may leave indigenous people further excluded and blame them for their own situation.

On the other hand, the lack of emphasis on skin color in Mexico may create a color-blind environment in which skin color is not relevant to socioeconomic outcomes, since ethnoracial identifications do not rely on them. Only the indigenous/non-indigenous boundary, therefore, would be relevant for explaining inequality. The premise behind the policy not to collect statistics on

race and racial identification in Mexico seems to be that, beyond cultural differences measured by language, ethnoracial identity is irrelevant to social stratification (Aguirre Beltrán, 1992). As a consequence, schooling and learning Spanish have been the most favored strategies to combat exclusion. The underlying assumption is that once you acquire the *mestizo* identity, your well-being will increase. If this assumption is correct, there should be no difference in SES between *mestizo* and white populations, for example.

PERLA allows us to compare how ethnoracial categories and socioeconomic outcomes are correlated in Brazil and Mexico. As mentioned, in Brazil a number of studies based on census and larger national household surveys have already confirmed the significant effect of ethnoracial categories, even after controlling by class. In the case of Mexico, the significance of ethnoracial categories for inequality is more contested, even if recently accepted in policy and academic circles.

In addition, by using the color palette, PERLA allow us to compare inequalities based on ethnoracial categories and perceptions about skin color, more directly addressing the existence of a color continuum in Brazil and/or a color-blindness in Mexico. To enable a more straightforward comparison, we divided the interviewer skin color rating based on the color palette into three groups: rated 1-3 (light), rated 4-5 (medium), rated 6 or higher (dark).

We use average years of schooling as a proxy for socioeconomic attainment. Because income measures are not typically reliable, especially in smaller survey samples like ours, and because the occupational structure of these two countries is very different, years of schooling would seem to be a more straightforward source of comparison. Nevertheless, differences in national averages have to be taken into account.

Figure 4 summarizes our results, presenting the average years of schooling for those who identified as white, brown and black in Brazil and white, *mestizo* and indigenous in Mexico. In both countries we also compared the average years of schooling of those classified as light, medium and dark, according to the color palette.

Regarding inequalities based on ethnoracial identification, Figure 4 generally confirms previous findings on the Brazilian case. Those who identified as white have a substantial advantage (one more year of schooling, on average) compared to those who did not identify as white, either as *pardo* (brown) or *preto* (black). In the Mexican case, *mestizos* have a higher average of years of education compared to both those people who identified as white (+1.1 years) and especially those who identified as indigenous (+2.2 years). In short, contrary to Brazil, those identified as *mestizo* have an advantage in terms of years of schooling.

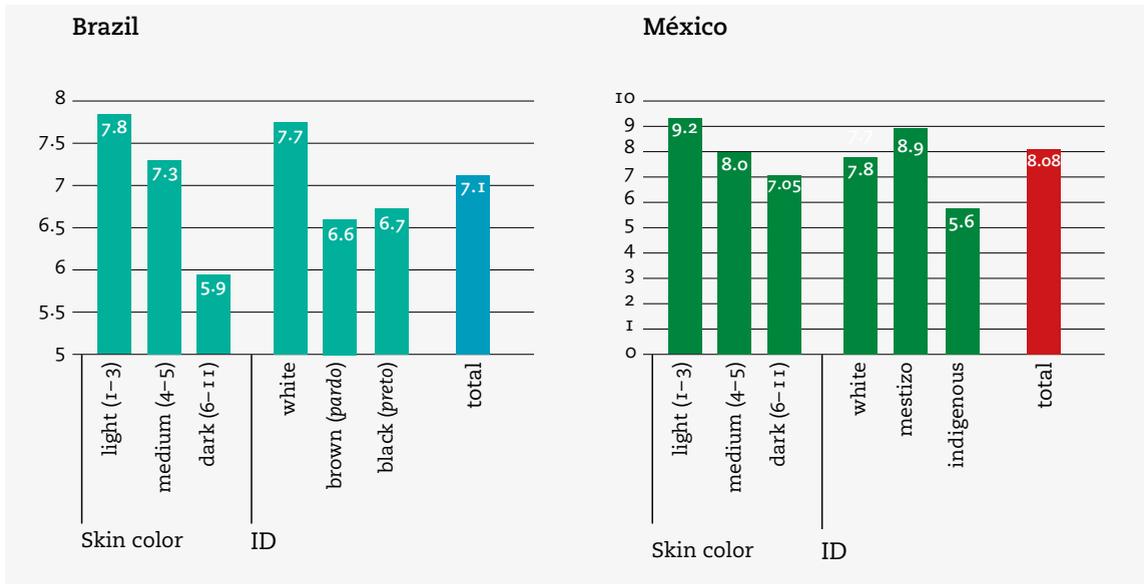


Figure 4
Average Years of Schooling by Ethnoracial
and Skin-Color Groups
Source: PERLA, 2010

At first glance, this finding would seem to confirm the assumption that, in México, a racially mixed identity is an advantage, since those who identified as white have, on average, one less year of education. These results indicate that while white advantage exists in Brazil, there is indigenous disadvantage in México. However, the schooling gap between those who identified as indigenous and those who identified as *mestizo* in México is much larger than the gap between those identifying as white in Brazil and those who do not. This partly confirms the additional burden of the reification of cultural difference in creating stronger socioeconomic inequalities.

When we turn to the comparison based on the color palette, the first striking find is the similar distribution in the two countries, with lightest skinned people having the highest average of schooling and darkest, the lowest. Despite the different scales used in the two graphs (due to the higher average years of schooling of Mexicans), the difference between lightest and darkest is similar in both countries: about two years.

In Brazil, it was possible to verify the partial existence of a color continuum. Those whose skin color was ranked medium had an average of 7.3 years of education, 0.7 less than those ranked light and 1.4 more than those ranked

dark. But only the differences between the light and dark groups were statistically significant. Moreover, the difference between medium and dark is stronger than between medium and light.

Interestingly, those ranked medium had an average schooling 0.7 years higher than those who self-identified as brown, indicating a significant disconnect between skin color and racial identification in Brazil. In contrast, those whose skin color was ranked as dark had an average of 5.8 years of education, 0.8 less than those who self-identified as black. This suggests that a number of higher achieving respondents, who were ranked as medium or light, opted to identify as black – which may indicate a growing racial awareness. The fact that inequalities appear to increase when we use classifications based on the interviewer's skin-color rating provides further evidence that skin color is an independent variable in this correlation, rather than a product of an endogeneity issue (i.e. better off black/brown people identifying as white).

While in Brazil the group classified as dark had the lowest average years of schooling, in Mexico the most disadvantaged group were those who identified as indigenous. This partly confirms the role of skin color in Brazil and the role of cultural exclusion in Mexico. Nevertheless, even though we could not find a strong correlation between skin color and identity in Mexico (Figure 3), skin color seems to influence educational attainment (Figure 4). As mentioned earlier, the gap between darker and lighter skin is statistically significant and similar to the Brazilian case.

Given that the correlation between skin color and self-ascription is not high in Mexico, but skin color does play a role in educational attainment, in the following figure we explore variations in average of years of schooling according to skin color classification, controlling for ethnoracial identification.

In Figure 5 we can see how skin color affects years of schooling within groups. While dark-skinned *mestizo* and indigenous people remain relatively the same compared to the national average of their groups (5.6 indigenous and 8.9 *mestizo*), dark-skinned white people have almost 2 years less schooling than the national average for their color (7.8 years). But where skin color matters most is for those with light skin: in all the groups, light-skinned people had between 1.5 and 2 years more schooling. This indicates that although dark skin does not seem determinant, with the exception of white people, when it comes to years of schooling, light skin considerably increases the possibility of completing more years.

In short, at first glance, the broad definition of the *mestizo* racial identification seems to have been much more 'successful' at erasing socioeconomic boundaries in Mexico compared to the *pardo*/brown definition in Brazil. Nevertheless, if we take skin color classification as a proxy to measure non-cultural aspects of race (with the assumption that skin color is an important marker for discrimination), it is clear that racial socioeconomic disparities are still very strong in Mexico, beyond the cultural indigenous/non-indigenous boundary.

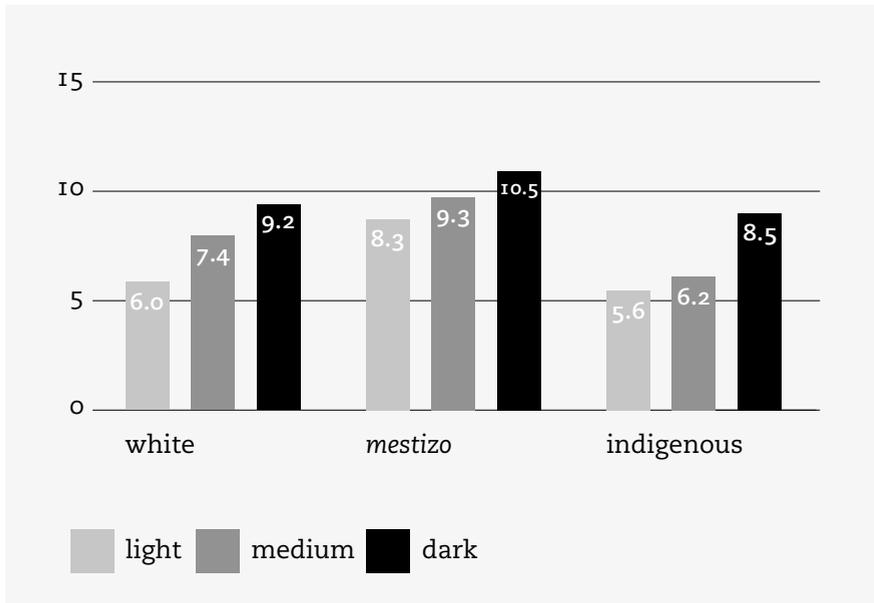


Figure 5
Average years of schooling by skin color categorization and ethnoracial classification in Mexico.
Source: PERLA, 2010

DISCUSSION AND CONCLUDING REMARKS

It is almost universally accepted today that Brazil and Mexico, like most Latin American countries, have tended to underplay the role of racism in their historical formation through discourses of racial mixture. Although we generally agree with this statement, in this paper we have argued that it is important to move beyond it, exploring the different ways in which these countries have mobilized racial mixtures discourses in their racial formation projects. A comparative approach to the region is crucial to move away from normative descriptions and better understand the persistence of racial hierarchies in contexts of widespread racial mixture.

In both countries we found the persistent centrality of racial differences in socioeconomic outcomes, albeit through different national boundaries: white versus non-white in Brazil and indigenous versus non-indigenous in Mexico. Skin color was also significantly related to inequality in both contexts – characterizing what Telles and the PERLA team (2014) has called the Latin American pigmentocracies. But we also found striking differences in the correlation between skin color rating and racial identification, much stronger in Brazil than in Mexico. The latter finding is related to the salience of cultural differences in

Mexico, which seem to play a role in the exclusion of indigenous people. Nevertheless, when looking at skin color differences within each identity group in Mexico, it is clear that skin color plays an important role in stratification.

These differences may help explain the different consequences of racial mixture in Brazil and Mexico today. While in Brazil affirmative action policies for brown and black populations have been implemented and some authors have identified trends of racial 'unmixing' (Bailey, 2009), in Mexico policies have continuously relied on a focus on indigenous culture, bringing together *mestizo* and white, and making the racial hierarchy less visible (Moreno Figueroa, 2010).

Since the gradual return to democracy in the 1980s, Brazilian black movements have denounced the myth of racial democracy by evidencing the persistence of racism in the country. Since the 1990s they have found a growing echo in the State. Backed by statistical data and international agreements, affirmative action policies have been implemented for black people (*preto* and *pardo*) in public universities, which have become mandatory in all federal universities (the most selective in the country) since 2013. Quotas for black and brown candidates to federal public offices have also recently been approved. Simultaneously, Brazil has increasingly collected data on racial identification in different realms in order to measure racial inequality. In 2010, for the first time since 1940, Brazil was a country with a majority non-white population – a clear rejection of the 'whitening' aspiration that historically seemed to guide identification in the country.

Nevertheless, racial mixture has important consequences for the implementation of these policies. The tendency in affirmative action policies is to combine black and poor white populations as similarly excluded (Feres Júnior et al., 2013). Recognition is not seen as an important aspect of fighting racial inequality. Instead, people commonly claim that if poor sectors are targeted, racial inequality will also be solved (an idea implicit even in affirmative action policies, which increasingly focus on poor and black populations). Even though most people recognize racial inequality and even discrimination, they have a harder time seeing any difference in being black. In addition, while racial inequality places black and brown populations together at the lower end of the socioeconomic hierarchy, racism and discrimination are only seen to impact those who are black. Racism is recognized as a historical residue or an attitude shared by a few ignorant people, not as a structural mechanism of present-day discrimination (Moraes Silva, 2012). This is why cultural assimilation is the non-spoken assumption and there is little space to discuss white privilege.

In Mexico, recent indigenous mobilizations and increasing international pressure have also had consequences in terms of a growing acknowledgement of ethnoracial inequalities. But if, as in Brazil, the *mestizaje* project has been contested, its focus on cultural differences has remained largely untouched. The consequence has been the creation of recognition policies but little redis-

tribution. Nothing similar to Brazilian affirmative action is currently debated. Finally, similarly to Brazil, the focus on indigenous rights has failed to address a central aspect of racial inequalities: the existence of racial hierarchies and privilege (Saldivar, 2014).

How have different Latin American *mestizaje* projects been translated into modern multicultural discourses? Does a cultural emphasis make it easier to organize around collective rights (as argued by Hooker) or does it equate *mestizaje* with assimilation? Can the emphasis on color allow for a more inclusive definition of blackness as a collective identity, or does it outlaw the creation of identity boundaries between black and white populations? These are important questions that can only be answered through a closer look within the region and its varieties of racial mixture formations.

Received on 6/10/2017 | Revised on 11/1/2018 | Approved on 31/1/2018

Graziella Moraes Silva is assistant professor of Sociology at the Graduate Institute of International and Development Studies (IHEID), Geneva, and at the Federal University of Rio de Janeiro (UFRJ), associated to the Program in Sociology and Anthropology (PPGSA) and to the Interdisciplinary Nucleus of Studies on Inequality (NIED). She is one of the authors of *Getting respect: dealing with stigmatization and discrimination in the United States, Brazil and Israel* (2016), and *Pigmentocracies: ethnicity, race, and color in Latin America* (2014). Her current research projects focus on comparative race relations and elite's perceptions of poverty and inequality.

Emiko Saldivar is Associate Researcher and Lecturer at the University of California, Santa Barbara (UCSB). She is founding member of Mexico's antiracist collective COPERA (Colectivo para Eliminar el Racismo) and Coordinator of the Hemispheric Activist Research Anti-Racist Network RAIAR (Red de Acción-Investigación Anti-Racista). She is one of the authors of *Pigmentocracies: ethnicity, race, and color in Latin America* (2014), and has published several articles and books chapters both in Spanish and English on *mestizaje*, racial statistics, interculturality and anti-black racism in Mexico.

NOTES

- 1 In this paper we use racial mixing and *mestizaje* as synonyms. Our focus is on the ideological centrality of racial mixing in Latin America, where it also created strong hybrid identification as *mestizos*, *morenos*, *mulattos* and *pardos*.
- 2 We use the term ethnoracial to refer to distinctions based on biological notions of race or skin color and/or on cultural practices and regional belonging.
- 3 Because indigenous people were only a small fraction of the Brazilian population, their mention was more symbolic than based on actual social policies. Nevertheless, Vargas envisioned a march to the west that would help integrate the few remaining nomadic indigenous groups. For more information, see Garfield, 2001.
- 4 With the exception of the 1910, 1920, 1930 and 1970 Censuses.
- 5 The idea of changing the question was justified by the perception that previous categories had referred to color, while indigenous identity refers to race.
- 6 The reason why the frequency of *pardos* was so low in 1940 was that *pardo* or *mestizo* was not included at that time as an option for interviewers, who could only use the category residual/other.
- 7 Their understanding is that the mixed-race category masks Brazilian racial inequalities, encouraging black people to 'whiten' themselves through the *pardo* identification. Indeed, a large number of statistical studies (enabled by the availability of racial data) have shown that the socioeconomic status of brown and black populations is very similar in Brazil, and much worse than for the white population.
- 8 Furthermore, the relationship between the Mexican state and indigenous people was deeply transformed by the indigenous uprising in 1994, which prompted legal reforms and a reconsideration of the relationship between the state and indigenous people (Hernández, Paz & Sierra, 2004; Saldivar, 2008).
- 9 "Is (interviewee's name) Náhuatl, Maya, Zapoteco, Mixteco or that of another indigenous group?"

- 10 “De acuerdo con la cultura de (NOMBRE), ¿ella (él) se considera indígena?” Once again, this question was only present in the expanded version of the survey.
- 11 The survey was also conducted in Peru and Colombia. For more information, see: Telles & PERLA, 2014.
- 12 Although this sample included a few respondents who identified as black in Mexico and as indigenous or Asian in Brazil, they were excluded from our analysis due to their small numbers.
- 13 In 2010, in a partnership with PERLA coordinator Edward Telles, LAPOP included a few questions on racial identification similar to the questions contained in PERLA.
- 14 The remaining respondents were 3% yellow/Asian, 1.9% indigenous and 2.5% other. 0.7% did not know or did not wish to answer.
- 15 In addition, 3% of respondents identified as black or Afro-Mexican, 3.5% as other and 4% refused to reply.
- 16 For the complete study report, see: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/caracteristicas_raciais/default_raciais.shtm

BIBLIOGRAPHY

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1992) [1969]. Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano. In: *Obra polémica*. México: Ediciones Fuente Cultural.
- Appelbaum, Nancy P., Macpherson, Anne S. & Roseblatt, Karin Alejandra. (2003). Introduction: racial nations. In: Appelbaum, Nancy P., Macpherson, Anne S. & Roseblatt, Karin Alejandra (eds.). *Race and nation in modern Latin America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, p. 1-31.
- Bailey, Stanley. (2009). *Legacies of race: identities, attitudes and politics in Brazil*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Banton, Michael. (1998). *Racial theories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonilla-Silva, Eduardo. (2004). Race in the World System. *Du Bois Review*, 1/1, p. 189-194.

- CONAPRED. (2010). *Encuesta Nacional sobre Discriminación*. Available at <<http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Enadis-2010-RG-Accss-001.pdf>> Access on 20/4/2018.
- Cunha, Olívia. (1999). Sua alma em sua palma: identificando a "raça" e inventando a nação. In: Pandolfi, Dulce (ed.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Cunin, Elizabeth. (2002). Chicago bajo el trópico o las virtudes heurísticas del mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 38, p. 11-44.
- Degler, Carl N. (1971). *Neither black nor white: slavery and race relations in Brazil and the United States*. New York: Macmillan.
- De la Cadena, Marisol. (2000). *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- Feres Júnior, João et al. (2013). O impacto da Lei nº 12.711 sobre as universidades federais. *Levantamento das políticas de ação afirmativas (GEMAA)*. Rio de Janeiro: Iesp-Uerj.
- Freyre, Gilberto. (1946) [1933]. *The masters and the slaves: a study in the development of Brazilian civilization*. Translated by Samuel Putnam. New York: Alfred Knopf.
- Fry, Peter et al. (2007). *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Gamio, Manuel. (2010) [1916]. *Forjando patria*. Boulder: University of Colorado Press.
- Garfield, Seth. (2001). *Indigenous struggle at the heart of Brazil: state policy, frontier expansion, and the Xavante Indians, 1937-1988*. Durham: Duke University Press.
- Hanchard, Michael George. (1994). *Orpheus and power: the Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton: Princeton University Press.
- Harris, Marvin. (1964). *Patterns of race in the Americas*. Westport: Greenwood Press.
- Hasenbalg, Carlos Alfredo. (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- Hernández, Rosalva Aida; Paz, Sarela & Sierra, María Teresa. (2004). *El Estado y los Indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*. México: CIESAS/Porrúa.

Hooker, Juliet. (2005). Indigenous inclusion/black exclusion: race, ethnicity and multicultural citizenship in Latin America. *Journal of Latin American Studies*, 37/2, p. 85-310.

INEGI. (2013). *Perfil sociodemográfico: Estados Unidos Mexicanos. Censo de población y vivienda*. Available at <http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/perfil_socio/uem/702825047610_1.pdf>. Access on 20/4/2018.

INEGI. (2010). *Censo de Población y Vivienda*. Available at <<http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/2010/>>. Access on 5/5/2018.

INEGI. (1996). *Estados Unidos Mexicanos. Cien Años de Censos de Población*.

Knight, Alan. (1990). Racism, revolution, and *indigenismo*: México, 1910-1940. In: Graham, Richard (ed.). *The idea of race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, p. 71-113.

LAPOP. (2010). Available at <<https://www.vanderbilt.edu/lapop/ab2010.php>>. Access on 5/5/2018.

Lomnitz-Adler, Claudio. (1996). *Las salidas del labarinto*. México: Joaquín Mortiz.

Maio, Marcos Chor. (1999). O Projeto Unesco e a agenda das relações raciais no Brasil nos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14/41, p. 141-158.

Martínez Casas, Regina. (2009). *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomies urbanos de Guadalajara*. México: CIESAS.

Martínez Casas, Regina et al. (2014). The different faces of *mestizaje*: ethnicity and race in Mexico. In: Telles, Edward & PERLA (eds.). *Pigmentocracies: ethnicity, race, and color in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Martinez Novo, Carmen. (2006). *Who defines indigenous people?* New Brunswick: Rutgers University Press.

Marx, Anthony. (1998). *Making race and nation: a comparison of South Africa, the United States and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Moraes Silva, Graziella. (2012). Folk conceptualizations of racism and antiracism in Brazil and South Africa. *Ethnic and Racial Studies*, 35/3, p. 506-522.
- Moraes Silva, Graziella & Souza Leão, Luciana. (2012). O paradoxo da mistura: identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 27/80, p. 117-133.
- Moreno Figueroa, Monica. (2010). Distributed intensities: whiteness, *mestizaje* and the logics of Mexican racism. *Ethnicities*, 10/3, p. 387- 401.
- Moreno Figueroa, Monica & Saldivar, Emiko. (2015). “We are not racists, we are Mexicans”: privilege, nationalism and post-race ideology in Mexico. *Critical Sociology*, 42/4-5.
- Nobles, Melissa. (2000). *Shades of citizenship: race and the census in modern politics*. Stanford: Stanford University Press.
- Poole, Deborah. (2004). An image of “our Indian”: type photographs and racial sentiments. *Hispanic American Historical Review*, 84/1, p. 37-82.
- Powell, Brenna Marea & Moraes Silva, Graziella. (2018). Technocrats’ compromises: defining race and the struggle for equality in Brazil, 1970-2010. *Journal of Latin American Studies*, 50/1, p. 87-115.
- Renique, Gerardo. (2003). Anti-Chinese racism, nationalism and state formation in post-revolutionary Mexico, 1920s-1930s. In: Appelbaum, Nancy P., Macpherson, Anne S. & Roseblatt, Karin Alejandra (eds.). *Race and nation in modern Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, p. 211-236.
- Saldivar, Emiko. (2014). ‘It’s not race, it’s culture’: untangling racial politics in Mexico. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 9/1, p. 89-108.
- Saldivar, Emiko. (2008). *Prácticas cotidianas del estado: una etnografía del indigenismo*. México: Universidad Iberoamericana.
- Saldivar, Emiko & Walsh, Casey. (2014). Race, ethnicity and social identities in Mexican statistics. *Journal of Iberian and Latin American Research*, 20/3, p. 455-475.
- Seyferth, Giralda. (1997). A assimilação dos imigrantes como questão nacional. *Mana*, 3/1, p. 95-131.

Sheriff, Robin E. (2001). *Dreaming equality: color, race, and racism in urban Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Skidmore, Thomas. (1976). *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. São Paulo: Paz e Terra.

Stepan, Nancy. (1991). *The hour of eugenics: race, gender, and nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.

Stern, Alexandra Minna. (2009). Eugenics and racial classification in modern Mexican America. In: Deans-Smith, Susan & Katzew, Ilona (eds.). *Race and classification: the case of Mexican America*. Palo Alto: Stanford University Press, p. 151-173.

Sue, Christina A. (2013). *Land of the cosmic race: racism, race mixture, and blackness in Mexico*. New York: Oxford.

Telles, Edward Eric. (2004). *Race in another America: the significance of skin color in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.

Telles, Edward Eric. (2003). *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/Fundação Ford.

Telles, Edward & Garcia, Denia. (2013). Mestizaje and public opinion. *Latin American Research Review*, 48/3, p. 130-152.

Telles, Edward & PERLA (Project on Ethnicity and Race in Latin America). (2014). *Pigmentocracies: ethnicity, race, and color in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Vale e Silva, Nelson do. (1979). *White-non-white income differentials: Brazil*. PhD Thesis. University of Michigan.

Van den Bergue, Pierre. (1967). *Race and racism: a comparative perspective*. New York: Wiley.

Vasconcelos, José. (1966) [1925]. *La Raza Cosmica*. México: Espasa

Velazquez, Maria Elisa. (2011). Africanos y afrodescendientes en México: premisas que obstaculizan entender su pasado y presente. *Cuicuilco*, 51, p. 11-22.

Villareal, Andres. (2010). Stratification by skin color in contemporary Mexico. In: *American Sociological Review*, 75/5, p. 652-678.

Wade, Peter. (1997). *Race and ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.

COMPARANDO IDEOLOGIAS DE MISTURA RACIAL NA AMÉRICA LATINA: OS CASOS MEXICANO E BRASILEIRO

Resumo

A partir do fortalecimento de discursos multiculturais e políticas identitárias no final do século XX, pesquisas em ciências sociais passaram cada vez mais a tratar as ideologias da mistura racial latino-americana como mitos que escondem (e, portanto, apoiam) a reprodução das desigualdades raciais. Esses estudos foram guiados principalmente por comparações entre países com mistura racial generalizada (geralmente Brasil, México ou Colômbia) e países em que a mistura foi censurada e menos visível (mais comumente, os EUA). Neste artigo, a mirada se orienta para as diversas maneiras pelas quais a mistura racial atualmente afeta as formações raciais na América Latina, olhando inicialmente para o Brasil e o México, dois dos maiores países da região, e também com a maior população afro-descendente e indígena do continente. Para tal comparação, analisamos os resultados do projeto PERLA.

Palavras-chave

Raça;
cor;
mistura racial;
etnia;
Brasil e México.

COMPARING IDEOLOGIES OF RACIAL MIXING IN LATIN AMERICA: BRAZIL AND MEXICO

Abstract

By the end of the twentieth century, with the rise of multicultural discourses and identity politics, Latin American ideologies of racial mixture had become increasingly denounced as myths that conceal (and thus support) the reproduction of racial inequalities. These studies have largely been guided by comparisons between countries with widespread racial mixing (usually Brazil, Mexico or Colombia) and countries in which it was less encouraged and visible (most commonly, the USA). In this paper we move the focus to the diverse ways in which racial mixture currently impacts racial formations in the Latin America, looking initially at Brazil and Mexico, two of the largest countries in the region, and also those with the largest Afro-descendent and indigenous populations in the continent. For comparison, we analyze survey data from the PERLA project.

Keywords

Race;
color;
racial mixture (*mestizaje*);
ethnicity;
Brazil and Mexico.

I Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil
guimaraes_45@yahoo.com.br

II Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil
daviesfr@gmail.com

Roberta Sampaio Guimarães^I
Frank Andrew Davies^{II}

ALEGORIAS E DESLOCAMENTOS DO “SUBÚRBIO CARIOCA” NOS ESTUDOS DAS CIÊNCIAS SOCIAIS (1970-2010)¹

Este artigo se propõe ao desafio de discutir os usos, sentidos e significações² atribuídos à noção de “subúrbio carioca” nos estudos das ciências sociais. A dificuldade é posta pela existência de poucas revisões sobre o tema,³ não havendo um texto mais sistemático que servisse de baliza ou contraponto a esta análise. Isso porque a própria noção de subúrbio não chega a conformar uma linha de pesquisa ou um campo de estudos consolidado entre sociólogos, antropólogos e cientistas políticos, como acontece com outras noções espaciais, “favela” e “periferia” entre elas.

A ideia de subúrbio carioca, entretanto, costuma ser utilizada nos produtos acadêmicos para delimitar um território bastante consensual, que faz referência ao conjunto de bairros da cidade do Rio de Janeiro atravessados pelas linhas de trem e simbolicamente distantes do que seria o “centro”, sendo recorrentemente indexados à pobreza, à subalternidade e às classes populares. É, portanto, no campo das representações de uma “alteridade próxima”, para usar a expressão de Peirano (2000), que pesquisadores do urbano têm mobilizado em torno do uso da categoria uma multiplicidade de olhares e afetos, fazendo com que seus conteúdos e formas de textualização se apresentem tão variados.

A movimentação da ideia de subúrbio carioca pelo senso comum também é complexa, porque abarca um amplo e difuso imaginário social mediado por jornais diários, filmes, programas televisivos, livros etc.⁴ Em uma rápida mirada na recente produção cultural é possível perceber a contínua operação de

uma geografia moral sobre o subúrbio e a caracterização de seus habitantes, como no filme *Um suburbano sortudo* (Roberto Santucci, 2016), na peça teatral *Os suburbanos* (Rodrigo Sant’Anna, 2005) e nos programas televisivos como *A grande família* (Rede Globo, 2001-2014) e *Zorra total* (Rede Globo, 1999 até os dias atuais). Em um polo negativo, o subúrbio opera nesses produtos como categoria de acusação, espaço associado ao cafona e à carência. Já a partir de um polo positivo, o subúrbio figura como berço do futebol, tradição do samba, do catolicismo popular e dos carnavais de rua, local em que se encontraria uma sociabilidade menos corrompida pelos modos de vida impessoais e que daria suporte à memória afetiva e aos laços sociais da população pobre da cidade.

Percebemos assim que os sentidos mais recorrentes do termo oscilam entre polaridades que se complementam, confirmando concepções sobre “modernidade” e “tradição” que aparecem reificadas no espaço social a partir da distribuição no espaço físico de diferentes bens e serviços, e também de agentes e grupos dotados de oportunidade de apropriação desses bens e serviços (Bourdieu, 2001). O subúrbio é então estruturado no plano social como contrastante ao estilo de vida cosmopolita da Zona Sul, centro de referência simbólica da cidade, e no plano espacial como local carente de equipamentos culturais, pontos turísticos e recursos urbanísticos. No senso comum o subúrbio carioca se mostra, portanto, como uma daquelas denominações em que espaços sociais e ordens morais se justapõem e se interpenetram.

Para fins deste artigo, em vez de traçar uma análise da movimentação da noção de subúrbio carioca pelos produtos culturais, optamos por focalizar o deslocamento de sentidos e significações da categoria nas produções acadêmicas dos cientistas sociais.⁵ Em um primeiro momento pesquisamos estudos citados pela *Revista Brasileira de Informações Bibliográficas em Ciências Sociais* – BIB⁶ ou catalogados pela Plataforma Capes de Teses e Dissertações, englobando produções realizadas no período entre 1970 e 2010.⁷ Nesse levantamento identificamos mais de 30 trabalhos que faziam referência explícita à noção de subúrbio carioca, entre teses, dissertações, livros e artigos.

Mesmo que muitos pesquisadores não tenham problematizado explicitamente a categoria subúrbio, as realidades multifacetadas e fluidas dos espaços e habitantes a ela associados foram uma potente fonte de imaginação sociológica. No curso das ressignificações do subúrbio carioca, as investigações tenderam a privilegiar o trabalho de campo e a escrita etnográfica como forma de construir um contraponto às imagens estereotipadas ou depreciativas sobre essa alteridade próxima ao cotidiano dos pesquisadores. Houve assim uma inclinação a produzir narrativas que matizassem a experiência da população “suburbana” propondo seu reconhecimento a partir de comparações ou abstrações com o “centro” simbólico da cidade.

Inspirados nas observações de James Clifford (2011: 61) sobre o caráter performático da etnografia, esse material de pesquisa nos levou a pensar o

subúrbio em termos textuais como uma alegoria, uma ficção narrativa que opera simultaneamente como descrição de eventos e meio de realizar afirmações culturais, ou mesmo ideológicas. O caráter alegórico dessa escrita etnográfica seria construído tanto a partir de seu conteúdo propriamente dito quanto das formas poéticas e estéticas de textualização.

Organizamos então quatro eixos temáticos que nos ajudam a aglutinar um número expressivo de estudos acerca dos sentidos “alegóricos” da categoria subúrbio. Dentro desses eixos, consideramos que alguns trabalhos em especial introduziam clivagens e reformulações na produção das significações sobre o termo, dedicando-lhes maior atenção analítica.⁸ Na década de 1970, a busca da representação do cotidiano do proletariado suburbano foi então por nós interpretada como uma alegoria de resistência política à ditadura civil-militar e do poder de mobilização do proletariado. Já na década de 1980, os estudos desenvolvidos sobre as relações de vizinhança, amizade e parentesco das camadas médias suburbanas e as cenas artísticas de seus grupos jovens mobilizaram alegorias da autenticidade e diversidade cultural, formuladas em contraponto tanto a dinâmicas urbanas estigmatizantes quanto a uma tendência cultural homogeneizante das diferentes manifestações urbanas. A partir da década de 1990 a ênfase das análises recaí sobre as mediações empreendidas por múltiplos agentes e suas estratégias discursivas no acionamento da categoria, movimentando principalmente uma alegoria sobre o protagonismo dos “suburbanos” na busca pela restituição do seu poder agentivo que estava ausente nas representações produzidas por estudos anteriores.⁹

Cientes de que não alcançamos senão um ensaio exploratório, sugerimos que a noção de subúrbio carioca tem sido sistematicamente ressignificada por estudos dos cientistas sociais – como efeito das dinâmicas sociais, políticas e econômicas do país e da cidade, como desdobramento das linhas de pensamento que se difundem, consolidam e se dissolvem nos centros de pesquisa acadêmica, ou ainda pelas opções éticas e ideológicas dos próprios pesquisadores, cujas estratégias de escrita podem conferir significados transcendentais aos eventos observados.

Mediante a análise dos usos políticos e estéticos da escrita sobre o subúrbio carioca, nossa intenção é destacar o papel dos estudos acadêmicos na construção de imaginários sobre populações e territórios. Nos chamou atenção a potencialidade dessa produção textual em confirmar, negar ou subverter fronteiras físicas e simbólicas da cidade, ressaltando que os pesquisadores também buscam atuar politicamente ao nominar e classificar coisas. Dessa forma, além da reflexão sobre outros agenciamentos urbanos e relações de poder extratextuais que produzem socialmente os espaços urbanos, indicamos a necessidade de indagar, como investigadores, sobre as representações que também são produzidas pelos centros de pesquisa.

O SUBÚRBIO CARIOCA COMO ESPAÇO GEOGRÁFICO E SIMBÓLICO DO OPERARIADO

Ainda que nosso recorte da análise comece nos anos 1970, nosso percurso se alonga aos anos 1950 para situar os estudos pioneiros da geografia realizados por Maria Therezinha de Segadas Soares na Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Distrito Federal, atual Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). O contexto dessa produção era a transferência do Distrito Federal para Brasília e a formação do estado da Guanabara, quando forte corrente migratória se deslocou para a cidade e consolidou a ocupação do tecido metropolitano (Ferreira, 2012), em momento ideológico e urbanístico posterior ao das reformas do prefeito Pereira Passos.¹⁰ A partir de dados secundários e pesquisa bibliográfica, Soares delimitou o subúrbio carioca em uma primeira correspondência do termo às classes populares e proletárias, à expansão dos transportes de massa e à precariedade de infraestrutura urbana dos bairros das porções Norte e Oeste da cidade do Rio de Janeiro (Fernandes, 2011). Seus estudos conformaram, assim, uma espécie de ponto de partida imaginativo para os demais pesquisadores da cidade.

No artigo “Divisões principais e limites externos do Grande Rio de Janeiro”, Therezinha Soares (1990) sinalizou que, somente após a década de 1930 o uso carioca da noção de subúrbio passou a nominar áreas rurais incorporadas à trama urbana e especialmente impactadas pelas linhas de bonde e de trem.¹¹ De acordo com sua análise, a representação do subúrbio só teve seu sentido “carioca” enquanto efeito das políticas implementadas pelo Estado Novo (1937-1945), como a eletrificação dos trens, a construção de conjuntos habitacionais, a abertura da avenida Brasil e as amplas obras de saneamento e urbanização. Uma forma de apropriação particular do termo passou então a operar por meio da associação de três definições básicas: “o trem como meio de transporte, o predomínio da população menos favorecida de meios de fortuna, e dependência e relações íntimas e frequentes com o Centro da cidade” (Soares, 1990: 141). Nessa apropriação carioca do termo, Soares destacou ainda o uso da categoria em referência à falta de “um certo aspecto de ordem e limpeza” devido à escassa ou nenhuma oferta de serviços básicos como água, iluminação ou pavimentação.

No final dos anos 1970, momento de desfecho gradual da ditadura política instalada desde 1964, muitos pesquisadores se envolveram em movimentos sociais favoráveis à redemocratização do país. Nesse contexto, estudos tenderam a tecer críticas ao modelo desenvolvimentista dos anos anteriores, como o livro *A evolução urbana do Rio de Janeiro*, do geógrafo Maurício de Abreu (1987). Ao analisar o processo histórico de formação da região metropolitana do Rio de Janeiro a partir da distribuição espacial da população de baixa renda, Abreu uniu análises até então predominantemente descritivas da morfologia urbana desenvolvidas na UFRJ às teorias de pesquisadores marxistas como

Milton Santos, David Harvey e Manuel Castells, elaborando uma abordagem da estratificação social da cidade que atribuía especial agência às políticas governamentais (Gomes, 2014). Para ele, o subúrbio carioca seria um fenômeno atrelado ao aquecimento das atividades fabris na cidade, concomitante ao privilégio econômico do centro urbano e à ocupação da faixa litorânea para residência dos estratos privilegiados. Embora seus dados de pesquisa fossem também secundários, sua escrita não se detinha no relato descritivo, adotando uma retórica remetida explicitamente à luta de classes.

Nessas análises geográficas, portanto, a mobilização da expressão subúrbio carioca privilegiou como conteúdo as dinâmicas territoriais e econômicas da cidade. Já por meio de suas opções teóricas construiu uma caracterização desse espaço como lugar de produção e reprodução das classes trabalhadoras. A contribuição desses estudos foi indicar que, após a reforma de Pereira Passos e especialmente durante o Estado Novo, tanto a população pobre como a noção de subúrbio foram deslocadas de modo gradual para territórios específicos da cidade. A própria expansão da cidade teria atrelado, nesse momento, imagens estigmatizantes à noção de subúrbio, associando seu sentido às práticas industriais “sujas e degradantes” e à moradia do operariado. Imaginário diferente da paisagem rural do passado, associada à ocupação pelas elites econômicas e camadas médias.

Ao final da década de 1970 o termo subúrbio passou a ser operado também por cientistas sociais. Havia nessa época um crescente interesse pela pesquisa de campo e pelos estudos de caso, respondendo a uma insatisfação quanto às grandes explicações estruturais até então dominantes no campo disciplinar (Cardoso, 1986). A proposta de alguns investigadores foi interpretar o subúrbio a partir de elementos simbólicos e das práticas sociais que lhes seriam próprias. Nessa busca da compreensão do cotidiano do “subúrbio” e dos valores sociais dos “suburbanos”, a variação nas formas de construção textual e a movimentação de significados transcendentais aos casos estudados começaram a ficar mais evidentes, revelando nuances e complexidades que até então não haviam sido observadas pelos estudos pioneiros de geógrafos.

O período era ainda de resistência política à ditadura militar, e muitos pesquisadores se inclinaram a produzir, a partir de múltiplas perspectivas, análises sobre os mecanismos de mudança social e as visões de mundo da população. Os investigadores consideraram tanto as formas de pensar e agir da classe trabalhadora (que pelas teorias marxistas poderia ser organizada politicamente e conduzida a frear o projeto capitalista e o Estado autoritário) quanto a formação das identidades e dos valores das camadas médias, associadas às práticas mais “tradicionais” e “conservadoras”.

Entre os estudos que abordaram o cotidiano do proletariado suburbano elegendo a luta de classes como retórica privilegiada de análise podemos citar, por exemplo, o artigo “A revolta dos suburbanos ou ‘Patrão, o trem atrasou’”

(Moises & Martinez-Alier, 1977), escrito pelo cientista político e docente da Universidade de São Paulo (USP) José Álvaro Moises e pela antropóloga e docente da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) Verena Martinez-Alier (a partir da década de 1980, Verena Stolcke). Eles pesquisaram naquele período as formas difusas de atuação política das “massas suburbanas” nas ondas de depredações de trens e ônibus contra os deficientes serviços de transportes de São Paulo e Rio de Janeiro. Segundo comentário de Jacobi (1980: 231), uma reflexão inovadora sobre os movimentos sociais urbanos ao retratar as dinâmicas de revolta daqueles que não dispunham de canais de reivindicação coletiva frente ao Estado e um potencial de solidariedade e sentimento de identidade das classes populares. Uma textualização, portanto, que enfatizava o ideal da época de tomada de consciência dos trabalhadores e de resistência política.

Outro estudo de sociologia da USP que nesse período uniu análise simbólica às questões da teoria marxista foi a tese de Vera Pereira (1979), *O coração da fábrica*. A pesquisa focalizava a formação identitária do operariado da Fábrica Bangu priorizando as relações do trabalho e as percepções que os operários possuíam de suas experiências individuais no âmbito da produção fabril. Calçada em trabalho de campo, sua intenção manifesta era ressaltar as narrativas sobre a realidade cotidiana e conflitiva da vida do operariado que não estavam sendo abarcadas pelos estudos sobre movimento sindical. Como observado por Melatti (1984: 229), um dos significados produzidos pela autora foi rebater a ideia de que o operário seria um mero apêndice das máquinas, indivíduo passivo a exercer funções automatizadas e inteiramente dominado pelo processo de produção. Do ponto de vista textual, Pereira teria assim retratado a atividade do operariado como altamente técnica e criativa, possibilitando o reconhecimento dessa classe social a partir de um plano abstrato de similaridade com aspectos valorizados das atividades produtivas burguesas.

Vimos assim que esse período da produção acadêmica sobre o subúrbio carioca foi fortemente marcado pelas teses marxistas, nas quais os pesquisadores enxergavam no proletariado a força capaz de transformar as dinâmicas de desigualdade social. Para exercer esse papel, as camadas populares precisariam de uma direção política acertada e, para auxiliar nesse objetivo, o entendimento e o reconhecimento dos valores sociais e das formas de sociabilidade foram privilegiados como objetos de pesquisa e análise.

“SUBÚRBIO” OU “PERIFERIA”: OS DIFERENTES CONTORNOS DO DEBATE NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Os estudos da sociologia, no entanto, substituíram gradualmente o termo subúrbio por “periferia”. Como apontou Martins (2008: 51), a mudança foi uma tentativa de dar inteligibilidade ao surgimento de espaços precários de condições habitacionais e sociais por meio de uma noção que significaria uma espécie de antítese da cidade e seu ideal de bem-estar. O autor problematizou essa opção

teórica e retórica propondo que os dois termos portariam ideias opostas. Para ele, subúrbio seria “o espaço da ascensão social, diferente da periferia, que é o espaço dos confinamentos nos estreitos laços da falta de alternativas de vida”.

Em sua análise, a substituição somente reforçou a percepção niveladora de que todo local distante do centro seria proletário, levando a sociologia a pouco considerar a formação histórica do subúrbio enquanto espaço liminar entre o rural e o urbano, configurado por habitações dispostas em grandes lotes e também ocupado pelas camadas médias em ascensão social. A proposta de Martins em distinguir os termos subúrbio e periferia evocava, portanto, a alegorias antagônicas sobre essa alteridade próxima, uma que positivava as experiências habitacionais distantes do “centro urbano” e outra que negativava.

Exatamente esses significados ambivalentes foram explorados de modo analítico pelos estudos antropológicos dedicados ao “subúrbio carioca”: um lugar ora marcado pela solidariedade e proximidade social, ora por relações conflitivas e violentas. A partir também da década de 1970, a disciplina começou a produzir bases para o desenvolvimento da área de antropologia urbana. Fosse via o estruturalismo, como em Roberto DaMatta,¹² fosse pelo diálogo com a Escola Sociológica de Chicago, como em Gilberto Velho, tais estudos se apresentaram em composições múltiplas e combinadas às perspectivas sociológicas, dando mais ênfase epistemológica e política aos aspectos da “diferença cultural” do que às dimensões da “desigualdade social”. Nesse contexto, tiveram ressonância pesquisas que articulavam a ideia de que haveria uma cultura e uma forma de sociabilidade próprias aos bairros do subúrbio da cidade.

No recém-fundado Programa de Pós-Graduação do Museu Nacional/UFRJ, o subúrbio foi abordado por Anthony Leeds (2015), no artigo “Tipos de moradia, arranjos de vida, proletarização e a estrutura social da cidade”. Buscando compreender a formação urbana do Rio de Janeiro por meio da moradia da população pobre da cidade, o autor explorou a hipótese de que cada tipo de moradia popular (não só o subúrbio, mas cabeças de porco, parques proletários, conjuntos habitacionais, pensões, áreas ocupadas ilegalmente, entre outras) repercutia uma condição econômica e um arranjo de vida específicos da unidade familiar.

Sua textualidade ressaltava as experiências particulares dessa população e seus significados quando observados os pontos em comum frente a outras experiências habitacionais, como as do meio rural, oposição já então consagrada da noção de “urbano”. Leeds retratou o subúrbio carioca como um tipo de moradia que conciliava casas humildes, precariamente servidas por pavimentação, saneamento e iluminação, circunscritas aos limites jurídicos da cidade. A despeito de o acesso à propriedade da casa ser garantido na maior parte dos casos, a conexão ao trabalho se revelaria um percalço pela distância das áreas de economia mais aquecida e pela falta de melhores condições de serviços públicos como transporte e, também, saúde e educação. As semelhanças com o interior não urbanizado do país foram evocadas por meio da comparação retórica com a forma de imaginar a casa que, segundo sua narrativa, “geral-

mente, tem seu quintal ou jardim com espaço para árvores frutíferas, vegetais, galinhas, porcos, e assim por diante, possibilitado pelo loteamento mais ou menos oficializado” (Leeds, 2015: 203).

Além da contribuição de Leeds ao desenvolvimento da antropologia urbana e aos estudos sobre a cidade carioca, a tradução e o lançamento por editoras brasileiras dos livros de Erving Goffman (1974, 1975a, 1975b) e de Howard Becker (1963, 1977) também tiveram relevância no enquadramento conceitual das análises do subúrbio carioca como alteridade próxima. Diversos estudos desenvolvidos pela antropologia urbana se voltaram para a perspectiva do interacionismo simbólico da Escola Sociológica de Chicago, privilegiando o tema das relações entre indivíduo e sociedade. Dois tipos de abordagem sobre o subúrbio carioca foram então diretamente influenciados por essa perspectiva: o das relações de vizinhança, amizade e parentesco das camadas médias da população; e o dos grupos de jovens populares e suas cenas artísticas.

TRADICIONAL OU MODERNO: ANÁLISES SOBRE O ÉTHOS SUBURBANO DAS CAMADAS MÉDIAS

Diferentemente dos estudos sobre o proletariado, os estudos antropológicos sobre as camadas médias do subúrbio dedicaram atenção a um segmento da população cuja posição de classe não era bem delimitada. Seu recorte empírico tendeu a privilegiar dinâmicas de grupos que se articulavam em bairros, analisando os valores morais referentes à cidade e a seus modos de vida. A dissertação de Gilberto Velho, *A utopia urbana: um estudo de antropologia social* (1989), foi considerada um marco na abordagem dessas relações ao focalizar a ascensão social da classe média por meio da mobilidade habitacional do “subúrbio” em direção à Zona Sul da cidade, mais especificamente a Copacabana.

Em sua pesquisa, o autor apontou que as categorias subúrbio e suburbano eram mobilizadas pelos moradores do bairro como representações antagônicas aos ideais de vida, hábitos e formas de sociabilidade atrelados à riqueza e sofisticação daquela localidade. Velho se interessou, portanto, por compreender como a trajetória habitacional e os projetos de vida configuravam uma geografia da cidade, cujas categorias espaciais estavam carregadas de valores morais. Ao se dedicar às diferenças, alternativas e projetos individuais e sociais de um grupo de moradores do bairro, sua intenção foi ampliar o conhecimento sobre a sociedade brasileira e particularmente sobre suas camadas médias, que naquele período de ditadura política apoiavam majoritariamente o novo regime. Para tanto, Velho (2011) avaliou que o trabalho de campo e a observação participante eram cruciais para aprofundar a compreensão da dimensão cognitiva e o *éthos* desses grupos.

Como observou O'Donnell (2013), tal empreitada era um posicionamento epistemológico e político, já que na época a antropologia brasileira ainda não tinha tradição de estudos da alteridade próxima e, logo no início do estudo,

Velho expunha ser ele próprio morador do edifício pesquisado em Copacabana. Ao menos dois registros textuais tinham sido trabalhados pelo autor: um buscando dar conta dos sentidos envolvidos nos deslocamentos populacionais atrelados à ascensão social; e outro autorreferenciado nos debates disciplinares, mediante abordagem metodológica que expandia a significação da alteridade ao limite do universo do próprio pesquisador.

Ao longo dos anos 1980, outros estudos sobre estilos de vida e visões de mundo dos moradores do subúrbio foram desenvolvidos no Museu Nacional/UFRJ, instituição em que Velho, como professor, orientou diversos investigadores. Algumas dessas pesquisas se interessaram pelos valores morais articulados às redes de relação de vizinhança, amizade e parentesco da classe média suburbana. A dissertação de Sandra Carneiro (1982), *Balão no céu, alegria na terra: estudo sobre as representações e a organização social dos baloeiros*, por exemplo, abordou a prática baloeira dos homens residentes nos bairros de Madureira e Olaria observando como a emoção coletiva do grupo era organizada em nível simbólico e dramatizava a subserviência às regras do trabalho e o compromisso com as relações primárias.

Segundo as significações elaboradas por Carneiro, os integrantes dessa turma e seus familiares possuíam um *éthos* social específico, afeito a encontros sociais, celebrações e relações de amizade, o que acarretaria um sentido de mais “intimidade e aproximação” em contraposição ao individualismo corrente das sociedades modernas. Em vez da impessoalidade e do isolamento, o subúrbio seria “tradicional” ainda que dentro do “moderno”. Essa análise parecia redimir a percepção de que os “suburbanos” das camadas médias estavam unicamente interessados no deslocamento habitacional atrelado à ascensão social, movimentando uma retórica de autenticidade que reconectava o espaço do “subúrbio” às práticas de atores que se consideravam próprios do lugar. Uma forma textual, portanto, que portava a ideia de que haveria aspectos culturais particulares se articulando ao desenvolvimento das sociedades e das cidades modernas.¹³

Uma mediação entre as visões ambivalentes traçadas por Velho e Carneiro foi proposta por Maria Luiza Heilborn (1984) na dissertação *Conversa de portão: juventude e sociabilidade em um subúrbio carioca*. Sua investigação sobre as práticas culturais e os comportamentos de jovens de camadas médias residentes no bairro de Ricardo de Albuquerque levou a autora a concluir que esses jovens não estavam distantes do cotidiano da “metrópole”, fosse pela exposição contínua aos meios de comunicação de massa ou pela consciência e mesmo a valorização de que possuiriam um modo de vida distinto dos de outros grupos da cidade.

Segundo comentário de Salem (1986: 31), Heilborn repensou a polaridade tradicional/moderno uma vez que não identificou nenhuma ruptura significativa dos jovens com relação às aspirações, aos valores e projetos de vida

das gerações mais velhas. Ou seja, embora seu estudo continuasse a temática e as opções metodológicas pelas redes de relações de um bairro do subúrbio, sua textualização construiu uma visão que não polarizava tanto suas moralidades frente aos valores dos moradores do “centro”. A investigação das tramas cotidianas foi então um importante motor na articulação do subúrbio às dinâmicas mais amplas da cidade, conduzindo mesmo à desconfiança a respeito de uma alteridade dos suburbanos.

Nesse conjunto de análises, a alteridade próxima articulada ao uso da categoria subúrbio interpela as possibilidades de diferenças de *éthos*, pertencimento e identidade entre os moradores da cidade. Nesse sentido, os modos de vida e os valores expressos por esses grupos foram observados em relação às formas de classificar o espaço urbano e seus moradores, substanciando o termo “subúrbio” por meio desses elementos. Divergindo quanto às considerações, essas reflexões identificaram uma variedade de percepções e experiências associadas ao entendimento dessa categoria, prenunciando, de certo modo, as múltiplas potencialidades discursivas articuladas ao “subúrbio carioca” – também um foco de estudos das ciências sociais sobre a cidade carioca que abordaremos em breve. Antes, porém, comentamos as leituras feitas a partir da perspectiva do acirramento dos conflitos urbanos, com maior suspeição sobre os jovens e os pobres da cidade.

DINÂMICAS DE CONFLITOS: GRUPOS JOVENS E CENAS ARTÍSTICAS DO SUBÚRBIO CARIOCA

Com a progressiva redemocratização do país a partir da década de 1980, os movimentos sociais se expressaram por meio de múltiplas bandeiras, como o feminismo, as ações para melhorias nos bairros, a ecologia, as iniciativas em prol da igualdade racial, a tolerância religiosa etc. No Rio de Janeiro esse panorama político esteve também associado ao aumento da ocorrência de certos crimes, fenômeno considerado expressão de uma articulação mais territorial e violenta da atividade de venda de drogas ilegais na cidade, que produziu efeitos relevantes na ordem pública e sobretudo nas rotinas dos espaços socialmente indexados como moradia dos pobres, em especial as favelas.

Acompanhando essas dinâmicas, cientistas sociais dedicaram seus estudos às formas de expressão dos conflitos urbanos e às configurações da criminalidade. Em sua tese apresentada à USP e em 1985 publicada como livro, *A máquina e a revolta. As organizações populares e o significado da pobreza*, a antropóloga Alba Zaluar (1985: 51) fez importante estudo sobre organizações sociais da Cidade de Deus, Zona Oeste da cidade, em que abordava as “diversas formas de organização, tanto as voltadas para o lazer quanto as reivindicatórias, juntamente com os efeitos da presença das quadrilhas de traficantes na vida social local”.

Repercutindo as novas dinâmicas urbanas, as relações sociais situadas no subúrbio carioca passaram também a ser analisadas por perspectiva mais

conflitiva, mediante enfoques que associavam seus espaços e habitantes à criminalidade e à ilegalidade. Na maior parte das vezes, os pesquisadores se preocuparam em produzir narrativas mais nuançadas sobre as manifestações da violência do que as proferidas pelo senso comum, buscando um contraponto discursivo às falas que estigmatizavam os jovens das classes populares.

Nos estudos antropológicos, especial atenção foi dada às “tribos”, “gângues” e “galeras” organizadas em torno de gostos musicais, festividades e manifestações artísticas coletivas, com análises de suas atitudes e visões de mundo, bem como das formas estéticas, éticas e rituais de suas cenas artísticas. O foco era então o reconhecimento desses grupos e condutas como partes positivas da diversidade cultural da cidade, justapondo tal registro textual à produção sobre os conflitos e o agravamento dos casos de violência.

Novamente foram considerados relevantes os estudos do interacionismo simbólico, principalmente os escritos de Becker, na produção de um contradiscurso às visões correntes sobre “desvio”, “delinquência” e “marginalidade”. Precursora desses estudos, a dissertação defendida no Museu Nacional por Janice Caiafa (1985), *Movimento punk na cidade. A invasão dos bandos sub*, abordou essa manifestação que emergiu na cidade a partir da década de 1980, identificada por seu perfil de jovens pobres do subúrbio. A autora considerou que seus integrantes eram “índios metropolitanos”, cujas características nômades davam formas a “circuitos” compostos por ruas do Centro e Lapa, e também por espaços fechados como a boate Dancy Méier, configurando um mapa urbano próprio.

Como em diversos contextos eram malvistas e até mesmo hostilizadas pela polícia, a autora se aproximou da perspectiva sociológica sobre “gângues” e “guetos”, relacionando os resultados da pesquisa ao tema da delinquência juvenil. Sua intenção foi produzir uma narrativa que combatesse tanto a visão corrente na imprensa da época de que os punks seriam “uma resposta à crise econômica, um resultado de impasses a nível de governos, mero produto de uma precariedade que outros provocaram” (Caiafa, 1985: 19) quanto uma leitura das ciências psicossociais de que esses grupos se situavam na transição entre a adolescência e sua “integração” na sociedade como adultos. Outro estudo da época sobre os jovens pobres suburbanos, a dissertação de Hermano Vianna (1988) também realizada no Museu Nacional e publicada no livro *O mundo funk carioca*, debruça-se sobre a forma ritual dos bailes funk, sua organização e os valores morais expressos pelas músicas, músicos e dançarinos, também buscando como mensagem a afirmação da diversidade cultural e superação da visão estigmatizante sobre os jovens e pobres e suas formas de sociabilidade.

A partir dos anos 1990, o imaginário social que postulava uma divisão entre “favela e asfalto” passou a ser amplamente difundido em matérias jornalísticas e também por produtos de mediação cultural como o livro-reportagem *Cidade partida*, de Zuenir Ventura (1994), o romance *Cidade de Deus*, de Paulo Lins (1997) e o filme *Notícias de uma guerra particular*, de Katia Lund e João

Moreira Salles (1999). Diversos estudos então se detiveram nas formas cotidianas de vivenciar e perceber a criminalidade e a violência urbana, ampliando o interesse acadêmico sobre o tema (Zaluar, 1994; Machado da Silva, 2010; Soares, 1996; Misse, 1997; Leite, 2000).

Entre os textos que focalizaram as formas de estigmatização dos grupos do subúrbio no período pode ser citado o artigo “Os jovens suburbanos e a mídia: conceitos e preconceitos”, das antropólogas do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS/UFRJ), Rosilene Alvim e Eugênia Paim (2000). Nele, as pesquisadoras abordam o fenômeno dos “arrastões” ocorridos nas praias da Zona Sul da cidade, confrontando os discursos veiculados pela imprensa a narrativas que buscariam contemplar as experiências subjetivas dos jovens. Proposta semelhante de textualização foi desenvolvida por Ana Paula Alves Ribeiro (2003) ao pesquisar diferentes eventos relacionados à música de Madureira, na dissertação em ciências sociais defendida na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj) *Samba são pés que passam fecundando o chão... Madureira: sociabilidade e conflito em um subúrbio carioca*. E também por Luciane Silva (2009) ao retomar o estudo dos bailes *funk* na tese defendida no IFCS/UFRJ, *Funk para além da festa: um estudo sobre disputas simbólicas e práticas culturais na cidade do Rio de Janeiro*. Esses estudos buscaram contrapor os diferentes discursos sobre a violência urbana às experiências culturais e estéticas dos frequentadores desses eventos e seus mapas cognitivos de circulação por bairros do subúrbio, favelas e outros espaços da cidade.

Em comum esse conjunto de estudos se empenhou em destituir as representações que estavam sendo atribuídas aos grupos de jovens do subúrbio e suas práticas culturais de uma substância que os definiria, a princípio, como “desviantes” ou “delinquentes”. Para tanto, se dedicaram a retratar suas manifestações estéticas e expressões coletivas, com a preocupação de afirmar suas presenças na cidade a partir de identidades outras que não apenas a suburbana, pobre e, na maioria das vezes, negra. Por meio dessas construções narrativas, tais estudos enfatizaram o que seriam manifestações de diferença e singularidade cultural, contrastando os sentidos atribuídos pelos próprios grupos a suas dinâmicas conflitivas e os discursos que inseriam tais grupos no espectro da violência e da criminalidade urbanas.

MÚLTIPLOS AGENTES MEDIADORES: O “SUBÚRBIO CARIOCA” COMO ESTRATÉGIA DISCURSIVA

A partir da década de 1990, a tendência internacional de implantação de grandes projetos urbanos foi posta em movimento por sucessivas gestões da municipalidade carioca, propondo medidas como “o combate à desordem urbana; o controle do espaço público; a inserção do Rio de Janeiro no cenário de competição internacional entre as grandes metrópoles; a realização de parcerias entre setores públicos e privados” (Barandier, 2006: 147). A noção de desordem

então difundida atrelou a configuração espacial da cidade a uma ordem moral que opunha “civilizados versus marginalizados”, autorizando a implantação de políticas promotoras de uma suposta integração urbana. Ganharam então destaque no cenário político local os profissionais que, mediante discurso retoricamente baseado na capacidade técnica, se colocavam como mediadores de diversas modalidades de gestão dos territórios da cidade.

Mais um tema se sobrepôs e estabeleceu diálogo com as significações anteriores sobre o que seria o subúrbio carioca, por meio de estudos que privilegiaram as formas de acionar a categoria “subúrbio” tanto por esses agentes de mediação como pelos próprios “suburbanos” nas apresentações de si. A ênfase dos textos produzidos sob essa perspectiva foi a do encontro não mais entre alteridades, mas entre esses múltiplos agentes mediadores e as estratégias retóricas utilizadas para reconhecimento social, visando à superação de estigmas e à obtenção de recursos econômicos, políticos e sociais. Os pesquisadores se interessaram por processos e dinâmicas em que o subúrbio carioca existia a partir das disputas de sentidos entre planejadores urbanos, agentes financeiros, mercado imobiliário, agitadores culturais, fomentadores de projetos sociais, moradores, movimentos políticos etc. Ou seja, o termo foi destacado em sua dimensão política, produzindo um registro que deu ênfase aos aspectos da mediação social.

Nessa perspectiva, algumas pesquisas elaboraram novas abordagens sobre o passado, como a dissertação defendida no IFCS/UFRJ por Annelise Fernandez (1995), *Assim é meu subúrbio: o projeto de dignificação dos subúrbios entre as camadas médias suburbanas de 1948 a 1957*, que buscou demonstrar como determinados valores e práticas voltados para o progresso social e urbano do bairro de Madureira foram veiculados pela imprensa de bairro no período. A autora ressaltou que os discursos mobilizados pela imprensa local fizeram parte de um projeto consciente das camadas médias, que construíram representações sobre si por meio da elaboração de narrativas que dignificavam os subúrbios, especialmente associando seus bairros aos valores entendidos como tradicionais pela sociedade da época.

A maior parte das pesquisas, no entanto, manteve o enfoque nas dinâmicas sociais no tempo presente dos habitantes do “subúrbio”. A tese defendida junto ao Museu Nacional por Karina Kuschnir (1998), *Política e sociabilidade: um estudo de antropologia social*, privilegiou o papel de seus mediadores abordando a atuação cotidiana de uma família na política eleitoral, com base nas redondezas da fictícia Roseiral. Em sua etnografia, a autora percebeu que a categoria era mobilizada pelos integrantes dessa família durante as campanhas à câmara municipal e assembleia estadual e, conforme os contextos, podia estar revestida de valores positivos ou negativos.

Já a dissertação de João Paulo Castro (1999), *Não tem doutores da favela, mas na favela tem doutores. Padrões de interação em uma favela do subúrbio carioca*

nos anos 90, focalizou uma “favela” de Madureira a partir da constituição histórica de sua vida social e das primeiras intervenções do programa de urbanização denominado Favela Bairro. Castro observou as disputas internas de grupos ligados às “famílias do samba” sobre o controle social e moral da favela, perpassando noções de ilegalidade e informalidade. Como conclusão, indicou que os valores atrelados à “tradição do samba” conformavam discursos poderosos de legitimidade e autoridade entre os próprios moradores da favela, sendo capazes de interferir em suas relações de vizinhança, na elaboração de seu mapa social e moral e no pleito e distribuição dos investimentos governamentais.

Interessado mais especificamente nas dinâmicas que conformam as relações das escolas de samba, Ronald Ericeira (2009), em sua tese de doutorado *A reconstrução do passado da Portela na rede mundial de computadores e nas rodas de samba*, elaborou uma análise dos discursos sobre o passado da Portela articulado por mediadores diversos. Escola de samba de Oswaldo Cruz, naquele momento a Portela estava há décadas afastada de sua última vitória no campeonato das agremiações, e alguns integrantes elaboraram uma “memória cultural” da agremiação e do subúrbio por meio da exaltação de um passado de glórias, deixando de lado situações vivenciadas como conflituosas. Ericeira focalizou os marcos dessa renovada tradição analisando desde as estratégias de representação na *web* e nos sambas até a participação específica de alguns mediadores, considerados centrais na busca de valorização da escola. Ao organizar eventos na sede, apresentações da Velha Guarda Show e um *show* por ano nos vagões do trem (evento conhecido como “trem no samba”, realizado no Dia do Samba, 2 de dezembro), esses agentes mobilizaram e atualizaram os sentidos “tradicionais” atrelados à “cultura do subúrbio”.

Em todas essas pesquisas, houve destacada preocupação em mostrar a atuação de diversos tipos de agentes mediadores junto aos “suburbanos”, produzindo análises que davam destaque às possibilidades de deslocamento do termo e ofereciam novos olhares sobre as noções de moderno/tradicional atreladas a esse território e a sua população. A análise combinada de níveis distintos de escala de atuação de atores sociais fragmentados (empresários, governantes, comerciantes, moradores, indústria cultural, movimentos sociais etc.) e suas lógicas de aliança e conflito ampliaram a complexidade da noção geográfica e identitária do subúrbio, focalizando as dinâmicas constantes de produção de fronteiras e afetos. Por meio de ênfase textual no papel da mediação, tais estudos buscaram demonstrar que conexões simbólicas de diferentes ordens podem ser criadas sem vínculos estreitos com contiguidades espaciais, e diferentes estratégias políticas permearam as usuais representações sobre o “subúrbio” e os “suburbanos”.

ENTRE O FACTUAL E O ALEGÓRICO: OS DESLIZAMENTOS DE USO DO SUBÚRBIO CARIOCA

Partindo do levantamento dessa bibliografia, nosso objetivo foi elaborar uma caracterização dos tipos de uso da categoria subúrbio entre os estudos das ciências sociais dedicados à cidade carioca. Nossa intenção não foi esgotar as formas possíveis de acionamento desse termo, mas aventar uma classificação sobre seus modos de entendimento e suas replicações e seus rebatimentos na produção de nossas pesquisas. O que buscamos, portanto, foi refletir sobre o modo como os pesquisadores do urbano têm imaginado e narrado os espaços da cidade e seus habitantes, provocando possíveis leituras e deslizamentos entre os usos do termo. No conjunto de investigações que selecionamos, percebemos como o trabalho de campo e a escrita etnográfica orientaram os modos de fazer pesquisa e se valeram de diferentes alegorias para suscitar nos leitores outras imagens e significados associados aos relatos culturais.

Nesse campo de interpretações e *performances* textuais, pudemos observar a persistência e a plasticidade da ideia de subúrbio carioca frente aos variados contextos discursivos e às diversas perspectivas teóricas e estratégias retóricas, e mensagens culturais e ideológicas mobilizadas pelos pesquisadores. Essa variedade de olhares tem-se moldado ao longo dos anos, permitindo tanto oferecer inteligibilidade aos fenômenos urbanos como produzir críticas culturais baseadas no desejo de mudança social ou, ao menos, de alguma tolerância frente à diversidade cultural.

Como proporia James Clifford (2011), esse reconhecimento sistemático das alegorias acionadas nas etnografias pode ser útil porque permite revelar diferentes e sobrepostas dimensões políticas e éticas contidas nos textos. Ao explicitar as percepções que orientam as escolhas de nossas narrativas, que conseguimos então esclarecer como construímos relatos sobre os outros, sobre nós mesmos e sobre os nossos desejos por intermédio dos outros. O subúrbio carioca é, assim, um dos tantos encontros possíveis entre o factual e o alegórico nas escritas etnográficas, um espaço tanto real quanto imaginado, narrado como forma de crítica social e guiado pelos desejos de transformação social.

Recebido em 11/11/2016 | Revisto em 14/6/2017 | Aprovado em 3/11/2017

Roberta Sampaio Guimarães é professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj) e pesquisadora do Cidades – Núcleo de Pesquisa Urbana, da Uerj, e do Laares – Laboratório de Antropologia da Arquitetura e Espaços, da UFRJ. É autora do livro *A utopia da Pequena África. Projetos urbanísticos, patrimônios e conflitos na Zona Portuária carioca* (2014) e co-organizadora da coletânea *A alma das coisas. Patrimônios, materialidade e ressonância* (2013).

Frank Andrew Davies é doutor em Ciências Sociais pela Uerj e atualmente é professor da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), além de pesquisador do Cidades – Núcleo de Pesquisa Urbana e do Cevis – Coletivo de Estudos sobre Violência e Sociabilidade, do Iesp/Uerj. Desenvolve pesquisas sobre cidades, formas de governo, conflitos urbanos e gestão militarizada dos espaços.

NOTAS

- 1 O interesse pelos usos da noção de subúrbio carioca entre os estudos urbanos surgiu durante a realização da pesquisa “Rio dos megaeventos: políticas públicas e efeitos sociais”, financiada pelo Edital de Apoio a Grupos de Pesquisa Emergentes no Estado do Rio de Janeiro/Faperj (2014-2016), e se estruturou em diálogos travados no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e do Cidades – Núcleo de Pesquisas Urbanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Na realização do presente artigo foram ainda importantes os debates travados durante a apresentação de uma versão preliminar, ocorrida no GT Pensar a cidade no Brasil: limitações, potencialidades e perspectivas, do 40º Encontro Anual da Anpocs (2016); a leitura atenta dos pareceristas anônimos da revista; e as sugestões de João Paulo Castro.
- 2 Adotamos aqui a sugestão de Roberto Cardoso de Oliveira (2006), que propõe uma distinção relevante para o nosso debate entre “sentido” e “significação”. Utilizaremos assim ao longo do artigo o primeiro termo para referir o horizonte semântico do “nativo” enquanto o segundo termo será utilizado para designar o horizonte semântico dos pesquisadores do urbano, ou seja, os referenciais teóricos e conceituais constituídos por seus campos disciplinares.
- 3 O estudo de Nelson Fernandes (2011) traz contribuição relevante sobre o processo de construção da noção de “subúrbio carioca”, ainda que focalizando especificamente os estudos da geografia. José de Souza Martins (2008), por sua vez, detém-se de maneira instigante sobre os deslocamentos entre as categorias subúrbio e periferia, propondo formas de pensar a noção por meio da experiência histórica e política paulista. Uma abordagem histórica e urbanística do termo subúrbio no Brasil pode ser vista ainda no verbete de Margareth Pereira (2014).
- 4 Notamos também a movimentação desse senso comum em nossas pesquisas individuais, realizadas em contextos urbanos absolutamente distintos. Habitantes do Morro da Conceição, na Zona Portuária, proferiam o temor de que seus locais de moradia perdessem o “ar de subúrbio” e se tornassem “impessoais como na Zona Sul” ao ser confrontados com um processo de intensa transformação urbanística da região (Guimarães, 2014). Da mesma forma, moradores de Deodoro, na Zona

Oeste, aludiam por meio da categoria à tranquilidade e à intimidade de vizinhança, que poderiam ser afetadas pelas obras de infraestrutura urbana, segurança e mobilidade relacionadas aos jogos olímpicos (Davies, 2014).

- 5 Não nos escapou, no entanto, o fato de que a noção de subúrbio carioca é mobilizada por outros campos disciplinares de forma igualmente relevante, como pelos estudos de história, geografia, planejamento urbano, arquitetura e urbanismo, letras e comunicação social. Neste momento, porém, operamos com a escolha de analisar os discursos mobilizados por cientistas sociais.
- 6 BIB é publicação composta por revisões bibliográficas encomendadas pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais (Anpocs) a pesquisadores considerados de notório saber nos campos da antropologia, ciência política, relações internacionais e sociologia. A publicação cobre o amplo período de 1977 (ano de fundação da associação) a 2016 (continua em operação), contando até o momento com 79 números disponibilizados na página eletrônica da associação. O critério de consulta foi a utilização do termo subúrbio nas revisões bibliográficas.
- 7 O critério utilizado para a consulta da Plataforma Capes foi a mobilização do termo subúrbio no título, resumo ou palavras-chave do estudo, bem como seu foco na cidade do Rio de Janeiro.
- 8 Advertimos, no entanto, que não pretendemos produzir a sensação de que essas temáticas tenham sido linearmente construídas e progressivamente ultrapassadas, como paradigmas científicos a superar. Como mostramos ao longo do artigo, tais temáticas se foram superpondo, assim como as linhas de pesquisa acadêmica se foram imbricando umas às outras, muitas vezes em um trabalho de “complexificação” das análises. Tampouco foi nosso objetivo reduzir os autores e as obras a nossas indexações temáticas. Certamente a produção aqui citada é perpassada por questões conceituais, metodológicas e narrativas variadas, que este artigo não teria como contemplar plenamente.
- 9 Em função dos limites de espaço de um artigo, não nos aprofundamos em alguns eixos temáticos relevantes na

construção da ideia de subúrbio carioca, como os que tratam mais detidamente de questões de gênero, sexualidade e/ou relações raciais (como, por exemplo, nos trabalhos de Nascimento, 2006; Silva, 2008; Santos, 2010 e Cecchetto, Monteiro & Vargas, 2012).

- 10 O ideal de modernização da cidade promovido pela gestão de Pereira Passos, o movimento eugenista de “limpeza” do Centro e as políticas governamentais de zoneamento (que determinaram a criação de três zonas: urbana, suburbana e rural) produziram a urbanização das áreas margeadas pelo mar localizadas ao sul, ao mesmo tempo em que demoliram inúmeros imóveis de bairros centrais e portuários, causando o deslocamento dessas populações para a Cidade Nova, as áreas periféricas e as favelas (Carvalho, 2001; Chalhoub, 1996; Benchimol, 1992). O imaginário carioca, entretanto, permaneceu mais duas décadas entendendo o subúrbio como toda e qualquer área de aspecto rural afastada do Centro. Uma das obras que confirmam tal leitura é o livro didático de Delgado de Carvalho (1990: 115), de 1926, que, mesmo após a reforma de Passos, representou a cidade pela oposição rural e urbano, justificando essa dicotomia por meio do senso comum que dividia o então Distrito Federal em “cidade velha, cidade nova, bairros da parte urbana e subúrbios”. Nesse caso, a categoria subúrbio seria reservada para “a parte rural: Inhaúma, Jacarepaguá, Campo Grande, Santa Cruz e Guaratiba” e manteria uma conexão simbólica com as elites rurais e suas chácaras. Essa forma de representar o subúrbio como área pouco adensada e de construções esparsas acenava para as tensões prementes da década de 1920, como as transformações sociais e políticas pela perda da hegemonia da sociedade agroexportadora, o fim da escravidão, a chegada de migrantes, a ascensão da burguesia e o incremento nos transportes, comunicações e indústria – fatores, entre outros, que levaram o Rio de Janeiro, então Distrito Federal, a ter sua população urbana triplicada em 30 anos (1890-1920). Nesse contexto, o autor concebeu o livro para uso em escolas públicas primárias com a preocupação de incutir nas crianças um sentimento de solidariedade com o passado nacional, o que, para ele, seria a maneira mais eficaz de construir um forte laço de patriotismo (Delgado de Carvalho, 1990: 21).

- 11 As linhas de bonde haviam ampliado a ocupação da cidade ainda na segunda metade do século XIX e teriam permitido o adensamento da população para além da área central. Como apontado por Lysia Bernardes (1990), geógrafa da mesma geração de Soares, essa dilatação da cidade teria sido ainda mais estimulada na passagem para o século XX, com a criação das linhas de trem.
- 12 A perspectiva estruturalista de DaMatta orientou um dos trabalhos da época situado no “subúrbio”: a dissertação de Simone Lahud Guedes (1977), que analisou os jogos de futebol a partir de três tipos de discurso: o da narração de uma partida, o discurso da imprensa e o discurso de um grupo de operários da fábrica têxtil de Bangu, a mesma estudada por Vera Pereira. Seu trabalho abordou dois temas centrais da antropologia da época – a identidade do proletariado e a formação de instituições culturais nacionais – e considerou que, “ao lado do carnaval e da umbanda, o futebol compõe esta ‘imagem totalizadora da realidade’” (Guedes, 1977: 1).
- 13 Em artigo mais atual, Sandra Carneiro (2009) propôs uma reflexão sobre os usos do termo subúrbio a partir da visita a seus escritos. A autora identificou três enquadramentos persistentes: a alternância das categorias Zona Norte e subúrbio, numa tentativa de despojar o conceito de subúrbio de seu significado histórico e conteúdo sociológico; o uso da categoria para designar espaços de privação ou carentes de infraestrutura urbana; e o estabelecimento de contrastes entre o subúrbio/suburbano e o conjunto de valores e costumes da dita sociedade mais ampla, reforçando a visão de que os moradores dos bairros do subúrbio não seriam modernos, sofisticados etc. Na análise de seus escritos, Carneiro passou a expressar desconfiança sobre esses enquadramentos, sugerindo que o subúrbio seria mais bem entendido como uma representação (Carneiro, 2009: 214).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abreu, Maurício de Almeida. (1987) [1978]. *A evolução urbana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Instituto Pereira Passos.

Alvim, Rosilene & Paim, Eugênia. (2000). Os jovens suburbanos e a mídia: conceitos e preconceitos. In: *Juventude anos 90: conceitos, imagens, contextos*. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 13-34.

Barandier, Henrique. (2006). Projeto urbano no Rio de Janeiro e as propostas para a área central nos anos 1990. In: Silva, Rachel Coutinho da (org.). *A cidade pelo avesso: desafios do urbanismo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Viana & Mosley/Proureb.

Becker, Howard. (1977). *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar.

Becker, Howard. (1963). *Outsider. Estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar.

Benchimol, Jaime Larry. (1992). *Pereira Passos: um Haussmann tropical*. Rio de Janeiro: Instituto Pereira Passos.

Bernardes, Lysia Maria Cavalcanti. (1990) [1961]. Expansão do espaço urbano no Rio de Janeiro. In: Bernardes, Lysia Maria Cavalcanti & Soares, Maria Therezinha de Segadas. *Rio de Janeiro: cidade e região*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, p. 81-104.

Bourdieu, Pierre. (2001). Efeitos de lugar. In: *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, p. 159-166.

Caiafa, Janice. (1985). *Movimento punk na cidade. A invasão dos bandos sub*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UF RJ.

Cardoso, Ruth. (1986). Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: Cardoso, Ruth (org.). *A aventura antropológica. Teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 95-105.

Carneiro, Sandra de Sá. (2009). Rio, zona norte e zona sul: fronteiras para além dos estigmas. In: Carneiro, Sandra de Sá & Sant'Anna, Maria Josefina Gabriel. *Cidade: olhares e trajetórias*. Rio de Janeiro: Garamond, p. 193-218.

Carneiro, Sandra de Sá. (1982). *Balão no céu, alegria na terra: estudo sobre as representações e a organização social dos baloeiros*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore/Funarte.

Carvalho, José Murilo de. (2001). *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras.

Castro, João Paulo. (1999). *Não tem doutores da favela, mas na favela tem doutores. Padrões de interação em uma favela do subúrbio carioca nos anos 90*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFRJ.

Cecchetto, Fátima; Monteiro, Simone & Vargas, Eliane. (2012). Sociabilidade juvenil, cor, gênero e sexualidade no baile charme carioca. *Cadernos de Pesquisa*, 42/146, p. 454-473.

Chalhoub, Sidney. (1996). *Cidade febril. Cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras.

Clifford, James. (2011). Sobre a alegoria etnográfica. In: Gonçalves, José Reginaldo Santos (org.). *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Davies, Frank Andrew. (2014). Produzindo a “região olímpica de Deodoro”. *Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Disponível em <http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401731404_ARQUIVO_FrankGTO50R-BA082014.pdf>. Acesso em 10 nov. 2016.

Delgado de Carvalho, Carlos Miguel. (1990). *História da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura.

Ericeira, Ronald. (2009). *A reconstrução do passado da Portela na rede mundial de computadores e nas rodas de samba*. Tese de Doutorado. PPGSAS/UFRJ.

Fernandes, Nelson da Nóbrega. (2011). *O rapto ideológico da categoria subúrbio: Rio de Janeiro (1858-1945)*. Rio de Janeiro: Apicuri.

Fernandez, Annelise. (1995). *Assim é meu subúrbio: o projeto de dignificação dos subúrbios entre as camadas médias suburbanas de 1948 a 1957*. Dissertação de Mestrado. PPGSAS/UFRJ.

Ferreira, Marieta de Moraes. (2012). O ensino da história na Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 19/2, p. 611-636.

Goffman, Erving. (1975a). *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes.

Goffman, Erving. (1975b). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar.

Goffman, Erving. (1974). *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva.

Gomes, Angela Nunes Damasceno. (2014). As metamorfoses de um geógrafo: da evolução urbana à geografia histórica do Rio de Janeiro. In: Machado, Mônica Sampaio & Martin, André Roberto (orgs.). *Dicionário dos geógrafos brasileiros*, 1. Rio de Janeiro: 7Letras, p. 119-131.

Guedes, Simone Lahud. (1977). *O futebol brasileiro: instituição zero*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFRJ.

Guimarães, Roberta Sampaio. (2014). *A utopia da Pequena África. Projetos urbanísticos, patrimônios e conflitos na Zona Portuária carioca*. Rio de Janeiro: Editora FGV/Faperj.

Heilborn, Maria Luiza. (1984). *Conversa de portão: juventude e sociabilidade em um subúrbio carioca*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFRJ.

Jacobi, Pedro Roberto. (1980). Movimentos sociais urbanos no Brasil. *Revista Brasileira de Informação em Ciências Sociais*, 9, p. 221-236.

Kuschnir, Karina. (1998). *Política e sociabilidade: um estudo de antropologia social*. Tese de Doutorado. PPGAS/UFRJ.

Leeds, Anthony. (2015) [1974]. Tipos de moradia, arranjos de vida, proletarização e a estrutura social da cidade. In: Leeds, Anthony & Leeds, Elizabeth. *Sociologia do Brasil urbano*. Rio de Janeiro: Fiocruz/Faperj, p. 195-240.

Leite, Márcia Pereira. (2000). Entre o individualismo e a solidariedade: dilemas da política e da cidadania no Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15/44, p. 43-90.

Machado da Silva, Luiz Antônio. (2010). “Violência urbana”, segurança pública e favelas – o caso do Rio de Janeiro atual. *Caderno CRH*, 23/59, p. 283-300.

Martins, José de Souza. (2008) [2001]. Subúrbio e periferia, antinomias do urbano. In: *A aparição do demônio na fábrica*. São Paulo: Editora 34, p. 43-62.

Melatti, Julio Cesar. (1984). A antropologia no Brasil: um roteiro. *Revista Brasileira de Informação em Ciências Sociais*, 17, p. 123-211.

Misse, Michel. (1997). As ligações perigosas: mercado informal ilegal, narcotráfico e violência no Rio de Janeiro. *Contemporaneidade e Educação*, 2/1, p. 93-116.

Moises, José Álvaro & Martinez-Alier, Verena. (1977). A revolta dos suburbanos ou “Patrão, o trem atrasou”. In:

Moises, José Álvaro et al. *Contradições urbanas e movimentos sociais*. Rio de Janeiro: Cedec/Paz e Terra.

Nascimento, Mila Burns. (2006). *Nasci para sonhar e cantar. Gênero, projeto e mediação na trajetória de Dona Ivone Lara*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFRJ.

O'Donnell, Julia. (2013). Caminhos de uma antropologia urbana. *Trajetória e projeto nos primeiros escritos de Gilberto Velho*. *Anuário Antropológico*, 28/2, p. 37-51.

Oliveira, Roberto Cardoso de. (2006). O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Ed. Unesp, p.17-35.

Peirano, Mariza. (2000). A antropologia como ciência social no Brasil. *Etnográfica*, 4/2, p. 219-232.

Pereira, Vera. (1979). *O coração da fábrica*. Rio de Janeiro: Campus.

Pereira, Margareth. (2014). Subúrbio. In: Topalov, Christian et al. *A aventura das palavras da cidade, através dos tempos, das línguas e das sociedades*. São Paulo: Romano Guerra.

Ribeiro, Ana Paula Alves. (2003). *Samba são pés que passam fecundando o chão... Madureira: sociabilidade e conflito em um subúrbio carioca*. Dissertação de Mestrado. PPGCS/Uerj.

Salem, Tania. (1986). Ensaio bibliográfico: famílias em camadas médias: uma perspectiva antropológica. *Revista Brasileira de Informação em Ciências Sociais*, 21, p. 25-40.

Santos, Rolf Ribeiro dos. (2010). *O lazer agonístico: como se aprende o que significa ser homem num bar de um bairro suburbano*. Tese de Doutorado. PPGA/UFF.

Silva, Ana Paula da. (2008). *Pelé e o complexo de vira-latas: discursos sobre raça e modernidade no Brasil*. Tese de Doutorado. PPGSA/UFRJ.

Silva, Luciane. (2009). *Funk para além da festa: um estudo sobre disputas simbólicas e práticas culturais na cidade do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado. PPGSA/UFRJ.

Soares, Luiz Eduardo et al. (1996). *Violência e política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

Soares, Maria Therezinha de Segadas. (1990) [1958]. *Divisões principais e limites externos do Grande Rio de Ja-*

neiro. In: Bernardes, Lysia Maria Cavalcanti & Soares, Maria Therezinha de Segadas. *Rio de Janeiro: cidade e região*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, p. 134-146.

Velho, Gilberto. (2011). Antropologia urbana: interdisciplinaridade e fronteiras do conhecimento. *Mana*, 17/1, p. 161-185.

Velho, Gilberto. (1989) [1970]. *A utopia urbana: um estudo de antropologia social*. Rio de Janeiro: Zahar.

Vianna, Hermano. (1988). *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Zaluar, Alba. (1994). *Condomínio do diabo*. Rio de Janeiro: Revan.

Zaluar, Alba. (1985). *A máquina e a revolta. As organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense.

ALEGORIAS E DESLOCAMENTOS DO “SUBÚRBIO CARIOCA” NOS ESTUDOS DAS CIÊNCIAS SOCIAIS (1970-2010)

Resumo

O “subúrbio carioca” possui delimitação territorial bastante consensual na produção acadêmica, que faz referência a um conjunto de bairros atravessados pelas linhas de trem, simbolicamente distante do que seria o “centro” da cidade e indexado à pobreza, subalternidade e classes populares. No campo das representações, entretanto, os pesquisadores mobilizam uma multiplicidade de olhares e afetos em torno da categoria, fazendo com que os conteúdos e formas de suas textualizações se apresentem variados. Este artigo discute os usos e deslocamentos da noção de subúrbio carioca nas ciências sociais, com foco especial na produção etnográfica. Sua análise ressalta a elaboração de escritas alegóricas sobre esse espaço do Rio de Janeiro, que permitem tanto descrever eventos como realizar afirmações culturais ou mesmo ideológicas, constituindo narrativas que buscam desestabilizar as fronteiras físicas e simbólicas da cidade.

Palavras-chave

Ciências sociais;
etnografia;
textualidade;
subúrbio;
Rio de Janeiro.

ALLEGORIES AND DISPLACEMENTS OF THE “CARIOCA SUBURB” IN THE SOCIAL SCIENCES (1970-2010)

Abstract

The “carioca suburb” has consensual territorial delimitations in academic works, referring to a set of neighbourhoods crossed by train lines, symbolically distant from what would be the “centre” of the city and related to poverty, subalternity and working classes. But in what pertains to representations of the suburb, researchers have advanced a multiplicity of views and affects, with the result that the content and form of its textualizations is varied. This article discusses the uses and displacements of the notion of the “carioca suburb” in the social sciences, with special focus on ethnographic studies. This analysis highlights the elaboration of allegorical writings about this space in Rio de Janeiro, which enable both the description of cultural practices and senses and give voice to political, ethical and pedagogical messages of cultural diversity, thereby constituting powerful narratives that seek to destabilize the physical and symbolic boundaries of the city.

Keywords

Social sciences;
ethnography;
textuality;
suburb;
Rio de Janeiro.

LULA CARDOSO AYRES: MODERNISTA EM PERNAMBUCO, FOLCLÓRICO EM SÃO PAULO*

Este artigo pretende explorar a trajetória de Lula Cardoso Ayres para examinar quais eram as possibilidades que um pintor fixado em uma cidade periférica aos emergentes centros legitimadores da produção cultural (Rio de Janeiro e São Paulo) vislumbrava para sua carreira. Lula é, ainda hoje, considerado um dos maiores pintores do modernismo pernambucano. Modernismo esse compreendido tal como Freyre o formulava: um modernismo regionalista. Analisando, porém, sua trajetória, é possível identificar momentos de tensão, no qual Lula pretendia ser reconhecido nacionalmente não como um pintor “dos motivos da região”, mas como um pintor, sem adjetivos folclorizantes. O que se verificou na pesquisa de sua trajetória foi, justamente, a confluência de muitos fatores que direcionaram Lula para uma produção pictórica identificada como regional mesmo que, em alguns momentos, essa não fosse sua intenção expressa.

Para isso, este artigo seguirá o seguinte percurso. Em um primeiro momento se apresentarão alguns elementos formativos na trajetória de Lula Cardoso Ayres e sua circulação entre Recife, Rio de Janeiro e Paris. Um segundo movimento será o de mostrar como alguns intelectuais reagiram às obras de Lula e tentaram postular leituras específicas para elas. Sobretudo as interpretações de Gilberto Freyre foram, ao mesmo tempo, importantes no sentido de abrir portas para sua carreira, mas, também, traziam entraves, os quais Lula procurou superar. Num terceiro momento, irá ser explorado o ponto de vista de

Lula que se evidencia em algumas trocas de cartas com Pietro Maria Bardi e sua tentativa de se desvincular das leituras folclorizantes. Por fim, retomam-se em linhas gerais a trajetória do artista e o contexto social, político e intelectual do Recife de modo a lançar nova luz sobre determinações sociais para as suas escolhas artísticas.

Não se trata aqui de avaliar se a produção estética de Ayres poderia ser classificada com certo ideal de modernismo. Um olhar acurado, informado pela história da arte, poderia questionar essa classificação tanto pelas soluções estéticas presentes nas obras do artista quanto por sua trajetória formativa (aulas com Denis, Amoedo e Chambelland não são propriamente o percurso mais ortodoxo de um modernista nos anos 1920 e 1930). O que aqui importa são as categorias utilizadas pelos agentes. Nesse sentido, tanto a fortuna crítica da época quanto a mais recente consideram Ayres um pintor “modernista”. O significado desse “modernismo” só pode ser compreendido nos diferentes contextos em que aparece. Por vezes se opõe a folclórico ou mesmo regional; por vezes surge como sinônimo de “atual”, coadunado com os movimentos recentes da arte praticada em São Paulo ou Paris. Fato é que ser reconhecido como modernista é algo positivado pela fortuna crítica e almejado pelo próprio pintor. Desse modo, ao longo do texto, serão grafadas entre aspas as formas de classificação utilizadas pelos agentes.

EXPOENTE REGIONALISTA

Lula Cardoso Ayres – ao lado de Cícero Dias e Manoel Bandeira (o pintor) – foi um dos artistas mais próximos de Gilberto Freyre. Essa proximidade se deu tanto pela origem social semelhante – ambos de famílias ligadas à produção do açúcar – quanto pela amizade e compadrio estabelecidos entre eles. Ayres ilustrou diversas obras de Freyre, enquanto o ensaísta escreveu elogiosos artigos, apresentações e cartas de recomendação frisando as qualidades do pintor. Essa cooperação, extremamente proveitosa para ambos os lados, tornou Lula um expoente da pintura regionalista. Suas obras mais conhecidas, ainda que pouco difundidas para além de Pernambuco, são aquelas que fazem menção ao que comumente passou-se a identificar como típico da região Nordeste: bumba meu boi, frevo, maracatu, carnaval, trabalhadores rurais, bonecos de barro etc.

Tendo iniciado seus estudos com o alemão radicado no Recife Heinrich Moser, Lula Cardoso Ayres (1910-1987) frequentou o ateliê de Maurice Denis (1870-1943), em Paris, entre 1925 e 1926.¹ De volta ao Brasil, tomou aula de modelo vivo com Rodolfo Amoedo,² na Escola Nacional de Belas Artes, e estudou desenho e pintura no ateliê de Carlos Chambelland.³

As dificuldades financeiras obrigaram-no a interromper seus estudos no Rio de Janeiro, em 1932, para auxiliar o pai na administração da usina de açúcar da família em Cucaú, onde residiu até 1944. O que poderia ser visto como amea-

ça à formação do pintor foi interpretado, anos depois, como sendo sua salvação. No catálogo da exposição ocorrida no Museu de Arte de São Paulo (Masp), em 1960, Freyre (1960: 9) afirma: “Sua fase de residência no interior de Pernambuco foi para ele decisiva no sentido de aproximá-lo de fontes telúricas, populares e folclóricas de inspiração, até torná-lo um íntimo dessas fontes, por outros conhecidas apenas turisticamente”.⁴

Gilberto Freyre vê, na combinação entre a formação avançada em artes, tanto no Rio de Janeiro como em Paris, e a experiência de ter vivido no interior de Pernambuco, próximo às “tradições populares”, algo que o diferenciava dos demais artistas modernistas que conheciam apenas os “ismos” europeus e a cultura do povo por “viagens turísticas”.⁵

Durante sua residência no engenho, Lula produziu inúmeras fotografias retratando os trabalhadores rurais. Tal como na figura 1, é comum sua opção pelo enquadramento de baixo para cima, colocando o trabalhador em uma posição de dignidade, mesmo que portando indícios claros de pobreza: os pés descalços, o rosto marcado pelo sol e pelo trabalho pesado.

A roupa simples em panos de chita, abundantes nas fotos, será transposta para os quadros posteriores, quando esses trabalhadores pobres se transformarão em bonecos de barro.



1

Engenho Cucaú

Fotografia, 1940 (d.a.)

Col. Fundação Joaquim Nabuco

Reproduzida em *Coletiva* (Fundação..., 2011)

A capacidade de amalgamar fontes populares com formas “modernas” foi percebida por vários críticos, entre eles Alberto da Costa e Silva (2009: 72):

O que é permanente, nesta obra que se modifica, moderniza e aprofunda no decorrer de cinquenta anos, é a fidelidade de Lula à aliança entre o conhecimento mágico e a captação da beleza de sua província natal, de um Pernambuco que em seus quadros assume uma verdade própria.

O esforço de Lula em fazer referências ao que vinha sendo construído como arte popular é de fato inegável.⁶ Basta ver a série baseada em bonecos de barro, na qual associa suas fotografias às esculturas “populares” criadas por artesãos das cidades de Caruaru, Garanhuns e Canhotinho, como se pode ver nas telas *Passeio a Cavalo* (1944, figura 2) e *Trabalhadores no Eito* (1943, figura 3).

No quadro *Trabalhadores no Eito*, percebe-se, no primeiro plano à esquerda, uma mulher de costas, tendo nos braços uma criança de perfil olhando para seu rosto. Em um segundo plano, sete personagens com enxadas nas mãos revolvendo a terra em uma fileira enviesada, do canto direito inferior ao esquerdo superior. A posição sequenciada das figuras respeita os traços também diagonais da terra, colaborando para acentuar a perspectiva. No fundo, vê-se o campo ainda sem nenhum plantio, duas árvores aparentadas a coqueiros ou palmeiras e três colinas, como que simbolizando a natureza rala, local.

Todos os lavradores têm o mesmo formato de corpo: volumoso e arredondado. Não possuem características próprias; não constituem individualidades. Assemelham-se a bonecos pintados, não pessoas. Os homens estão de chapéus, as mulheres usam lenços ou apenas têm os cabelos presos. Diferença mais sutil são as saias e as calças, quase imperceptíveis em função do movimento das figuras. É só por essas diferenças que se distinguem homens e mulheres.⁷

2

Passeio a cavalo, 1944

Guache, 59 x 72cm

Col. Maria E. L. Cardoso Ayres

Reproduzido em Valladares (1978: 97)

3

Trabalhadores no eito, 1943

Óleo sobre eucatex, 102 x 160,5cm

Col. Fundaj

Reprodução: Luis Musa



2



3

Seus corpos mantêm profundo sincronismo de movimento: todos com o mesmo ritmo nos golpes de enxada. As cores azul, verde, vermelho e roxo se alternam nas roupas, intensificando ainda mais a ideia de trabalho conjunto e harmonizado dos personagens. Até mesmo os ferros das enxadas são coloridos. Em um ambiente tão inóspito, desértico, trabalhadores no eito – uma das piores condições de servidão – figuram como personagens limpos, coloridos, elevados.

São desse mesmo período algumas telas consideradas por Freyre mais “surrealistas”, que lembrariam um ambiente onírico, povoadas por vultos fantasmagóricos como é o caso de *Vestindo a noiva* (figura 4), *Sofá mal-assombrado* (figura 5) ou *Cabriolé mal-assombrado* (figura 6).



4

4
Vestindo a noiva, 1945
 Óleo sobre tela, 92 x 73cm
 Col. João Cardoso Ayres Neto
 Reproduzido em Valladares (1978:109)



5



6

5
Sofá mal-assombrado, 1945
 Óleo sobre tela, 73 x 92cm
 Col. Luís Cardoso Ayres Filho
 Reproduzido em Valladares (1978: 110)

6
Cabriolé mal-assombrado, 1945
 Óleo sobre tela, 73 x 92cm
 Col. João Cardoso Ayres Neto
 Reproduzido em Valladares (1978: 107)

LULA CARDOSO AYRES SEGUNDO GILBERTO FREYRE

Mesmo essa investida, chamada por Freyre de “surrealista”, traz uma ligação com o referente. É possível, na maioria das vezes, reconhecer portões, sofás, janelas, figuras humanas e fantasmas. Gilberto Freyre ainda associa essas telas “surrealistas” a elementos da região na qual Lula estava imerso. Diz o sociólogo, no mesmo catálogo da exposição do Masp, citando depoimentos do próprio Lula:

Mais tarde, em 1943, fazia Lula uma série de quadros do bumba meu boi com pretensões surrealistas [...]. E ele próprio salienta, nessa nota autobiográfica, que viria a pintar tudo isto, depois de passar por “várias etapas desde o desenho realista à inteira libertação do realismo visual, utilizando as formas reais como ponto de partida para a estilização das formas aparentemente abstratas das minhas composições mais recentes”. O mesmo aconteceria com as figuras do carnaval recifense; com os maracatus, os caboclinhos, as damas dos blocos. Enfim, a sua pintura aparentemente abstrata seria o resultado de uma longa série de observações sistemáticas da realidade regional. Seus próprios mal-assombra-dos teriam, como forma, base regional (Freyre, 1960: 11; grifos do autor).

Um pouco mais adiante em seu texto, Freyre recupera uma citação de Picasso para comprovar a “modernidade” das telas de Ayres e, ao mesmo tempo, seu vínculo com a tradição e a região.

O que nos faz pensar em palavras de Picasso: “Não há arte abstrata. Deve-se sempre partir de alguma coisa. Depois, pode-se remover tudo que seja traço de realidade. Já então não há perigo algum (para a realidade) porque a ideia do objeto terá deixado uma marca indelével” (Freyre, 1960: 12).

Nessas duas passagens, Freyre está preocupado em guiar o olhar dos visitantes da exposição de 1960 para o fato de Lula ser capaz de fazer arte “abstrata” sem perder os elementos “da realidade regional” que a vivência em sua fazenda lhe fornecera. Nos termos de Freyre, Lula seria um artista “moderno” sem ser “modernista”: suas telas seriam capazes de conciliar as inovações formais e as tradições regionais, uma vez que, por ter vivido em sua região, ele não fora um mero turista, e as tradições realmente teriam sido introjetadas em sua personalidade. Cabe ressaltar, que algumas telas apresentadas eram datadas das décadas de 1930, 1940 e 1950, logo, Freyre buscava, também, atualizar as soluções artísticas de Lula feitas em outro contexto para o novo debate em torno do abstracionismo que se instaurou no Brasil a partir das Bienais de São Paulo.

O crítico Clarival do Prado Valladares, em texto posterior aos de Freyre, recusa a aproximação dessas telas ao surrealismo, justamente por nelas ser fundamental o enraizamento “à vertente telúrica de seu universo”. Diz o crítico:

Não há surrealismo em nenhuma de suas assombrações de 1944-1946, ou dos sobrados de 1964-1966, e nem mesmo na série de transfigurações do Bumba meu boi de 1945. Não há porque todos esses trabalhos se situam no plano narrativo, e não no plano onírico. Do mesmo modo que não é bastante ser ilusão de ótica para se reconhecer, sob critério crítico, uma proposta cinética (optical art), do

mesmo modo que não basta negar a figura para se naturalizar abstração, pode-se dizer que para se validar uma concepção surrealista exige-se mais que anamorfose (Valladares, 1978: 105).

Essa apreciação expressa no texto de Valladares permite matizar a interpretação de Freyre, que liga diretamente Lula ao surrealismo. Aproximá-lo dessa vanguarda poderia ser uma chave para maior aceitação das obras pelo público de São Paulo que, aos olhos de Freyre, era a capital “modernista”, ou seja, adepta às mais recentes inovações estéticas importadas da Europa. Assim como Valladares, o ensaísta valoriza a vertente telúrica do universo de Lula afirmando que se realiza “agora a exposição de um pintor pernambucano, personalíssimo na sua arte criadora; e por isto mesmo desprezado pelos estetas sectariamente abstracionistas tanto de São Paulo como do Rio” (Freyre, 1960: 17).

Freyre tentava contemporizar, de acordo com a sua própria definição de arte moderna, o vínculo regional que o artista possuía com as mais avançadas descobertas no campo das artes plásticas. Apresentava ao público paulista, portanto, um artista “moderníssimo”, capaz de combinar o “surrealismo” com as tradições da cerâmica figurativa; a vanguarda com o primitivo.

De qualquer maneira, o conjunto das telas que Lula Cardoso Ayres levou para São Paulo destoa daquelas mais figurativas executadas nos anos 1940. Nos 20 quadros,⁸ Lula explora esquematismos – por vezes mais, por vezes menos – relacionados a formas e figuras pintadas anteriormente. É o caso, por exemplo, da semelhança entre as formas presentes em *Coruja do bumba meu boi* (figura 7) e o quadro de *Título desconhecido 1* (figura 8).⁹

A *Coruja do bumba meu boi* traz um homem fantasiado e preso a um enquadramento que lembra um retrato. O fundo neutro não o ancora em uma situação específica. Sua vinculação com o bumba meu boi se dá, aos olhos de um leigo, apenas pelo título. O quadro, como se fosse um desenho técnico de biólogo a descrever um animal, elenca as características daquele personagem: túnica preta, máscara de coruja, bengala na mão. O corpo levemente torcido em espiral. As costas e o seu ombro direito estão dispostos em três quartos; seus olhos miram o espectador; o quadril e as pernas estão praticamente de perfil. A ponta do pé esquerdo, seguindo o movimento da cabeça, sugere uma futura rotação de todo o corpo num eixo paralelo ao da bengala apoiada.

O volume da máscara e do que parece ser uma corcunda, acentuada pela posição do ombro, são elementos fundamentais para que se estabeleça uma relação com o quadro de *Título desconhecido 1*, no qual há formas mais esquemáticas. Com o mesmo enquadramento e fundo também neutro, uma figura geométrica lembra um polígono torcido sob um eixo vertical; uma coluna vertebral representada pela linha branca longitudinal.

Na parte superior, o lado direito levemente mais baixo que o esquerdo remete à mesma relação entre as posições da cabeça e da corcunda. A silhueta do homem, com o abdômen aparentemente afinado pelo movimento de giro,

repete-se nos polígonos. Mesmo o pé esquerdo, com apenas a ponta apoiada, indicando o movimento, possui um rebatimento no desequilíbrio causado pela relação entre a base horizontal da metade esquerda do polígono e a aparente suspensão do plano à direita. O braço e a bengala surgem como as referências mais diretas entre as duas imagens.



7



8

7

Coruja do bumba meu boi, 1941

Guache, 42 x 28cm

Col. do artista

Reprodução Valladares (1978: 58)

8

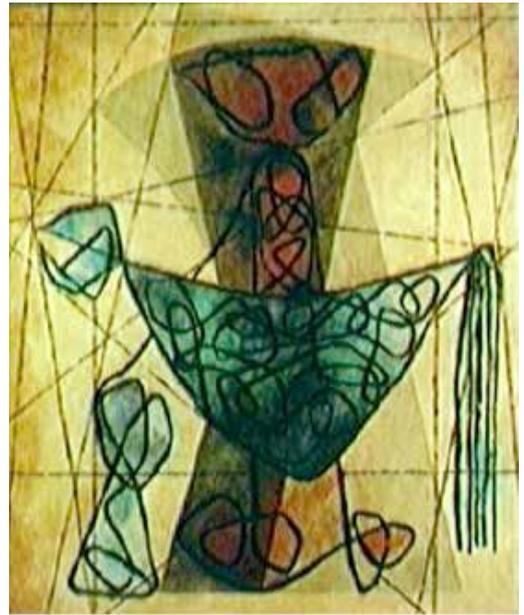
Título desconhecido I, 1960 (d.a.).

Reprodução em Ayres (1960)

Algumas telas da exposição de 1960 no Masp trazem referências mais evidentes ao universo pictórico de Lula. Em muitas delas é possível vislumbrar bois, pássaros, telhados.¹⁰ Em outras, essas referências podem ser sutis, como no caso do *Título desconhecido 1* e da *Coruja do bumba meu boi*, como foi visto. Ou ainda em *Composição [bumba meu boi]* (figura 10) também exibida na exposição de 1960 e adquirida pelo Masp que faz referência à tela *Cavalo marinho do bumba meu boi* (figura 9).



9



10

9

Cavalo marinho do bumba meu boi, 1941

Guache, 47 x 43cm

Col. Instituto Lula Cardoso Ayres

Reproduzido em Valladares (1978: 53)

10

Composição [bumba meu boi], 1960 (d.a.)

Óleo sobre tela, 95 x 95cm

Col. Masp

Reproduzido na Enciclopédia Virtual
do Instituto Itaú Cultural (2013)

Título *desconhecido 2* (figura 11), aparentemente, beira a abstração; no entanto, tomando a produção de Lula como um todo, percebe-se que esse remete a outros quadros, dialogando com eles, como o caso de *Jaraguá do bumba meu boi*, de 1941 (figura 12). O crânio de cavalo ou boi, a incidência da luz sobre o peito do homem fantasiado, a formação triangular da composição são alguns dos elementos que permitem associar uma tela a outra. Há telas, porém, que exploram mais a fundo o rompimento com um referente, como é o caso de *Título desconhecido 3* (figura 13), mas que ainda assim mantém sua referência aos caboclos de lança do maracatu rural.



11

11
Título *desconhecido 2*, 1960 (d.a.)
Reprodução em Ayres (1960)



12

12

Jaraguá do bumba meu boi, 1941

Guache, 50 x 31cm

Col. do artista

Reproduzido em Valladares(1978: 59)

13

Título desconhecido 3 [*Caboclo de lança*], 1960

Óleo sobre Eucatex (?)

Col. Instituto Lula Cardoso Ayres

Reprodução: Eduardo Dimitrov



13

Ao mesmo tempo em que Freyre denunciava, sem especificar nomes, o descaso dos “estetas sectariamente abstracionistas” de São Paulo e do Rio de Janeiro com a obra de Ayres, ele tece elogios a Pietro M. Bardi.

Trata-se de iniciativa do Professor P. M. Bardi, sob a impressão do extraordinário valor estético da obra do artista pernambucano: tanto que está empenhado em promover outras exposições dos seus trabalhos. Nos Estados Unidos, a exposição de Lula Cardoso Ayres deverá realizar-se logo após a de São Paulo (Freyre, 1960: 15-16).

Dando a entender que a iniciativa da exposição era fruto, exclusivamente, do reconhecimento que Bardi conferiu aos trabalhos de Lula, o antropólogo alavanca a imagem do pintor como um artista “moderno” que logo teria projeção internacional. Nenhuma referência a exposições de Lula Cardoso Ayres nos Estados Unidos nesse período foi encontrada. Criou-se a expectativa sobre uma exposição em Nova York, provavelmente quando o aquarelista originário do Kansas, Frederic James (1915-1985), que era militar na base americana em Recife durante a Segunda Guerra Mundial, fotografou em cores algumas telas de Lula em 1946. Segundo artigo de Mauro Mota (1946),¹¹ as fotos foram feitas com a promessa de ser mostradas aos dirigentes do prestigiado Museu de Arte Moderna de Nova York. Por outro lado, James teve sua carreira ligada ao movimento regionalista americano, sendo aluno de Thomas Hart Benton (1889-1975), o que permite que se levante a hipótese de ele se ter interessado justamente pelo caráter regionalista da produção de Lula Cardoso Ayres e menos por sua “modernidade”. Em outras palavras, o interesse de um pintor regionalista americano pela obra de Ayres passa a ser divulgado como o passaporte para uma carreira de reconhecimento internacional, logo associado ao que haveria de mais “moderno” nas artes.¹²

De todo modo, a própria argumentação de Freyre, na tentativa de valorizar seu compadre, não se deu na chave da autonomização da linguagem pictórica, e, sim, enfatizando suas ligações temáticas com a região. Ou seja, mesmo que Ayres buscasse pensar, em suas telas, em questões formais, a temática regional era mobilizada, discursivamente, com mais vigor.

DÍALOGO ENTRE LULA CARDOSO AYRES E PIETRO MARIA BARDI

Pela observação das correspondências trocadas entre Bardi e Lula Cardoso Ayres se evidencia o quanto o pintor investiu nessa exposição, assim como em sua relação com o casal ítalo-brasileiro.¹³ No dia 13 de janeiro de 1960, morre a mãe de Ayres. É com essa informação que inicia sua carta escrita no dia 15 ao diretor do Masp para, logo em seguida, dizer que “com este triste fato já consumado retomo o ritmo da vida tão cheia de sofrimentos e desilusões, e volto a tratar da minha exposição que é no momento o estímulo que tenho para atenuar o grande sofrimento por que passei”.

Mais adiante, na mesma carta, ele discorre sobre suas expectativas quanto à exposição:

Estou organizando o catálogo como combinamos e resolvi deixar a lista com o número e os títulos dos quadros recentes, cerca de 70, para escolhermos os mais significativos para a exposição no Museu de Arte e outros ficarão na reserva para possíveis vendas e outras exposições em outros lugares.

Ainda não recebi notícias do Museu de Arte Moderna do Rio, certamente D. Nio-mar¹⁴ não se interessou mas estou certo que depois da exposição em São Paulo vai haver interesse.

Vou retomar agora a organização da parte documental com fotografias e velhos estudos dos assuntos pintados hoje.

[...] Soube que você esteve na Bahia para a inauguração do Museu¹⁵ e gostaria também de fazer uma exposição lá, talvez em julho época das férias da Escola.¹⁶

Lula acreditava que a exposição no Masp abrir-lhe-ia muitas portas: já planejava levar mais quadros do que aqueles a expor, na expectativa de venda ou de exposições futuras, no Rio de Janeiro, na Bahia, ou – seguindo as indicações de Freyre – nos Estados Unidos. Essas expectativas justificavam o grande investimento que o artista fazia, elaborando um catálogo fartamente ilustrado, com ótima impressão e cerca de 40 páginas. Seus contatos e sua experiência na indústria gráfica certamente colaboraram para a execução desse material.¹⁷ Além de montar (selecionar as imagens, executar a diagramação etc.), Lula financiou a impressão do catálogo e a de 1.000 convites em papel-cartão – Bardi apenas lhe transmitiu os dizeres que deveriam conter. Pelo que se subentende das cartas, arcou também com o transporte dos quadros e as despesas da viagem. Diz ele: “Estou numa virada louca de trabalho, pois, como você pode prever, estou gastando um dinheirão enorme nos preparos da exposição e para aguentar o repuxo, estou fazendo ainda um painel, felizmente muito bem pago, para a filial daqui da OLIVETTI”.¹⁸

Nas curtas respostas de Bardi, ainda mais quando comparadas às do pintor, há sempre uma ponderação, uma tentativa do curador em diminuir as expectativas do artista ansioso, como, por exemplo, na carta de 22 de janeiro de 1960, na qual diz: “Aconselho a não trazer muitos quadros, faça a sua escolha. Não se iluda quanto à vendagem, pois São Paulo é uma cidade onde não se adquirem obras de arte”;¹⁹ ou, ainda, a de 14 de março de 1960: “Sempre lhe disse de não esperar muito de São Paulo, mas tentaremos fazer de todo o possível para um bom êxito da exposição”.²⁰

Uma das expectativas mais reveladoras para a guinada “esquemática” que Ayres imprimiu a seus quadros foi a de desvencilhar-se da imagem de um pintor voltado para documentar o folclore.

Gilberto tem grande admiração e respeito a você [Pietro. M. Bardi] e por ser meu amigo, como é, está orgulhoso de você ter se interessado por minha pintura, pois como você sabe os entendidos da chamada “pintura pura” vinham olhando para minhas tentativas como simples registro documental do “folclore” e dos motivos da região.²¹

É possível pensar Ayres vivendo um dilema: ser reconhecido por Gilberto Freyre e seus colegas pernambucanos²² como um pintor moderno, por estar ligado a tradições locais ou, justamente por estar ligado a tradições locais, ser um mero folclorista aos olhos dos “entendidos da chamada ‘pintura pura’”. Como já se viu, na exposição do Masp, comparando os quadros que compõem o catálogo com aqueles de produção anterior, pode-se notar forte preocupação em se distanciar, cada vez mais, da referência direta e descritiva das figuras tradicionais, sem, ao mesmo tempo, as abandonar completamente.

Essa era uma posição perigosa, capaz de desagradar ambos os lados. Em artigo publicado em 1961 – praticamente um ano após a exposição do Masp –, José Cláudio da Silva, lembrando-se do tempo de “arte engajada” que predominou entre os integrantes do Atelier Coletivo,²³ afirma:

[as referências de] pintores brasileiros eram: Portinari, Di Cavalcanti, algum Guignard, e por uma questão de carinho para com o popular, Djanira, Heitor dos Prazeres e Cícero Dias da época do primitivismo, lamentando que ele se tivesse deturpado e caído no abstracionismo, abstracionismo igual à sarjeta. Lula era um finório, procurando sempre um ponto estratégico que desse saída para muitos lados, para poder virar casaca sem ser notado, água morna (isso eu ainda hoje penso) (Silva, 1961: *Segundo Caderno*).

Na mesma página de jornal em que foi publicado esse artigo de José Cláudio, anunciava-se o novo convite que Lina Bo Bardi teria feito a Lula Cardoso Ayres para expor, em julho de 1961, no Museu da Bahia, local em que atuava como diretora. Na foto (figura 14), vê-se Lula ao lado de um trabalho de sua autoria, de grandes dimensões, representando, de maneira estilizada, um caboclo de maracatu. Das expectativas explicitadas nas cartas a Pietro M. Bardi, a exposição na Bahia concretizava-se um ano depois, anunciada como um convite e reconhecimento de Lina Bo Bardi à obra “moderna” do pernambucano. Nessa página de jornal, as tensões entre os significados de ser “moderno” estavam materializadas nas diferentes posições que Lula Cardoso Ayres cristalizava, isto é, pela forma como a “tradição popular” era utilizada na fatura das obras, frente à crítica de José Cláudio e frente ao reconhecimento dos Bardi.

Na crítica feita a partir do Sudeste, é possível vislumbrar uma tensão semelhante. Em artigo de 1965, Ferreira Gullar (1965, p. 225) escrevia sobre a exposição Opinião 65: “tenho me debatido contra a ideia de que um artista do Recife deva fazer a mesma arte que um artista de Nova Iorque ou Paris”. Nesse caso, quais seriam as reais possibilidades de Ayres fazer uma arte não passível de ser vinculada ao folclore, à cultura popular, ao regionalismo?



14

14
Lula Cardoso Ayres
Foto publicada na página Arte-Ladjane
em 13/04/1961

CONDICIONANTES PARA O RETORNO AO REGIONAL

A hesitação entre uma arte abstrata e as referências ao universo regionalista que terminaram por marcar a produção de Lula podem ser compreendidas se forem levados em consideração alguns fatores, entre eles, a sua formação, o ambiente político e intelectual de Pernambuco, sua reclusão na usina Cucaú, sua dependência financeira da venda de sua força de trabalho após a herança familiar ter sido dilapidada e sua insegurança quanto ao que produzia – necessitava constantemente da aprovação dos pares.

Logo, o jovem aprendiz de 12 anos passou a dispor de um ateliê próprio, montado no maior quarto da antiga senzala do sobrado da rua Benfica. É com carinho que Ayres lembra suas aulas de desenho e pintura sob orientação de seu primeiro professor, o alemão radicado no Brasil, Heinrich Moser (Ayres, 1987).

Formado na Alemanha, Moser chegou ao Recife em 1910 para executar o projeto arquitetônico, e tornar-se sócio, da Casa Alemã, até então dirigida por sua tia. Uma vez estabelecido, passa a executar trabalhos de artes aplicadas, como os de vitrinista para lojas, ilustrador e decorador.

Nesse primeiro momento de contato com o aluno brasileiro, Moser dedicava-se basicamente à ilustração, à pintura de uma maneira geral e à pintura mural decorativa. Executou capas de livros, ilustrou jornais e revistas, tal como Lula o fará nos primeiros trabalhos profissionais de sua carreira. Decorou, com o auxílio de seu discípulo, o salão do Clube Internacional para o carnaval de 1924. Foi também nessa década que Moser iniciou-se na arte dos vitrais. Desenvolveu técnica própria de coloração do vidro enquanto era o responsável pelo projeto arquitetônico, construção e decoração da igreja da usina Estreliana.²⁴

De 1922 a 1924, Lula foi aluno de Moser. Nesse período, apenas dois outros alunos compunham o corpo de aprendizes.²⁵ O pouco interesse de Moser em aumentar o número de alunos particulares, segundo Clarival do Prado Valladares (1978, p. 64), é um forte indício de que as encomendas garantiam sua renda. As atividades de Moser no início do século, tal qual as de outros artistas, estavam fortemente vinculadas às demandas geradas pela expansão da indústria gráfica e da construção civil. Não é por menos que as obras de Moser eram destinadas ou a jornais e livros ou a prédios públicos, religiosos e residenciais.

É o caso da capa que fez em 1925 para o livro de poesia de Leovigildo Júnior (figura 15). Já os vitrais, além dos religiosos executados em igrejas de Recife e Olinda,²⁶ apresentam temas históricos, como o instalado no Palácio da Justiça, representando o Primeiro Parlamento Democrático na América, numa referência ao período holandês. Em residência privada, o mote regionalista aparece já nos anos 1930, quando Moser cria, por exemplo, o vitral *As lavadeiras* (figura 16), tema que se tornará recorrente na iconografia pernambucana.



15



16



17

15
Heinrich Moser
Capa do livro *Jazz-Band*,
de Leovigildo Junior, 1924
Reproduzido em Weber (1987)

16
Heinrich Moser
As Lavadeiras
Vitrail em residência particular, 1930
Reproduzido em Weber (1987)

17
Heinrich Moser
Retirantes
Vitrail em residência particular, 1943
Reproduzido em Weber (1987)

Apesar de Clarival do Prado Valladares afirmar que não haveria correlação entre o universo temático de Moser e o de Lula Cardoso Ayres, as reproduções e datações disponíveis evidenciam que há semelhanças pelo viés regionalista, sobretudo nas encomendas particulares feitas ao vitralista.

Lula Cardoso Ayres, no entanto, só esteve próximo de Moser até 1924. Passa o ano de 1925 tendo aulas em Paris com o pintor de formação católica Maurice Denis que, com as consequências da Primeira Guerra Mundial e da morte de sua esposa, apegava-se ainda mais à religião. Em 1922, Denis terminara a execução do projeto da capela de sua propriedade em Saint-Germain-en-Laye, tendo sido responsável pela concepção dos vitrais, pinturas murais, mobiliários, quadros e outros ornamentos. Provavelmente Ayres conheceu a capela.²⁷

As aulas, que possivelmente Lula tomou no Atelier de Arte Sacra, fundado por Denis e George Desvallières, devem ter reforçado sua formação no que tange às funções decorativas da arte. Como já mencionado, não há nenhum registro do período parisiense de Lula nos arquivos de Maurice Denis e, também, poucos escritos comentando essa estada.

Ao regressar da Europa, instalou-se no Rio de Janeiro, onde teve aulas com Carlos Chambelland, outro artista que morou no Recife durante três anos (1912-1915) e trabalhou profissionalmente com artes decorativas. Era um entusiasta da pintura com motivos “tipicamente regionais”. Disse o pintor em depoimento de 1927:

[As tendências da nossa pintura] devem ser peculiares ao nosso povo, à nossa inclinação nativista, à nossa natureza. Para pintarmos à maneira da Europa, com técnica da Europa, as cenas da Europa, não vale a pena trabalhar. [...] A natureza europeia é calma, de aspectos diferentes dos nossos e parece que está nos dizendo: pinta-me. [...] Tudo aqui pede nova técnica, nova maneira, novos processos picturais. [...] E como para essa obra de criação é necessário em primeiro lugar estudar o povo, no que ele oferece de tipicamente regional, cumpre-nos perflustrar o interior pesquisando o que resta de original, não maculado pela influência estrangeira, para tentar, verdadeiramente, a pintura brasileira, a arte nacional (Chambelland, 1927, p. 145).

Em outro trecho, Chambelland destaca o Norte do país como a região em que a nacionalidade brasileira estaria mais preservada do “cosmopolitismo” descaracterizador de nossa “pureza inicial”. Caberia aos artistas entrar em sintonia com a “gente do Norte” para captar o “sentimento da pátria” impregnado na “vibração da alma do povo”.

A orientação do pintor brasileiro, que pense comigo, neste ponto, tem de ser a procura do convívio da *gente do Norte*, onde senti – eu que sou carioca, aqui sempre vivi e só saí duas vezes para a Europa – o verdadeiro *espírito da nacionalidade*, o orgulho de ter nascido aqui. O Rio e o Sul do país estão muito trabalhados pela influência estrangeira, o *cosmopolitismo* absorveu-nos tanto, que hoje, somente no Norte, se nos depara, em sua *pureza inicial*, o *sentimento da pátria aferando à tradição*, aos costumes, à *vibração da alma do povo*. Acredite, pela primeira

vez envaideci-me de minha nacionalidade, quando vivi três anos – os melhores de minha vida – em Pernambuco, recebido com carinho, com um afeto, que não são muito comuns por aqui, no seio daquela gente, amiga e boa, que se excede na própria gentileza para agradecer ao hóspede (Chambelland, 1927, p. 145, grifos nossos).

Chambelland orientou Ayres em desenho a partir de molde de gesso, mas, como salienta Valladares, não parece ter sido apenas a técnica que o mestre carioca transmitiu ao aluno.²⁸ Desse modo, as escolhas que Lula fez ao longo de sua formação não o levaram a assumir pontos de vista diferentes dos de seus professores. Do mestre alemão em Recife ao mestre carioca no Rio de Janeiro, passando por Maurice Denis em Paris, a arte decorativa, o figurativismo e o regionalismo funcionaram como uma linha de prumo, balizando boa parte das experiências expressivas do jovem artista.

Ao retornar ao Recife em 1932, Lula encontrou a cidade um tanto em polvorosa. Um forte sentimento nativista, inaugurado com a expulsão dos holandeses séculos antes, foi reativado com acontecimentos de diferentes escalas. A Revolução de 1930, tal como foi sentida por parte dos pernambucanos, transformou-se numa guerra contra o “desejo separatista” dos paulistas.²⁹ Ao longo dos anos 1930, o centralismo criado por Vargas diminuiu ainda mais o poder das elites locais, fazendo com que muitos se sentissem excluídos do jogo político e incitados a reanimar o discurso nativista.

Um evento narrado nas memórias de Paulo Cavalcanti³⁰ permite recuperar o clima vivido no Recife nos primeiros anos da Revolução, sobretudo em seu caráter mais prosaico. Um operário da empresa comercial portuguesa Teixeira Miranda fora demitido e, em seguida, teria escutado o insulto de um dos sócios: brasileiro, em sua casa comercial, “só precisava mesmo dos burros para puxar carroças”. Verdade ou não, o boato se alastrou e foi o estopim para Recife reviver um “mata-mata marinho” da época da guerra contra os mascates, entre os dias 8 e 9 de abril de 1931. Inúmeros armazéns, casas comerciais e torrefações de café cujos proprietários eram portugueses foram depredados. A polícia e o Exército mal conseguiram controlar a turba que se deslocava de uma rua para outra do bairro de Santo Antônio.

O comércio em Recife era, praticamente, todo dominado por imigrantes ou pessoas de origem estrangeira. Armazéns, padarias e torrefações estavam nas mãos dos portugueses; a importação de máquinas, motores e produtos químicos era feita por ingleses e alemães;³¹ as lavanderias, pelos chineses; por judeus, as movelarias, o comércio de joias e o sistema de crédito; por “turcos”, a rede de armarinhos e o comércio ambulante de lenços e gravatas; os italianos controlavam as cadeiras de engraxates.

Em outras palavras, na vida cotidiana da cidade, a presença dos estrangeiros era forte, e a dos portugueses, pelo fato de estarem associados à colonização e aos gêneros alimentícios, aparecia ainda mais. O incômodo era tal,

que, já em dezembro de 1930, o novo governo instituído criou a “lei dos 2/3”, obrigando que dois terços do comércio e da indústria estivessem sob controle de brasileiros. A lei não foi aplicada em sua totalidade desde sua promulgação. Os fatos de abril de 1931 pressionaram o governo a efetivá-la. “As dilações no cumprimento das normas legais é que exacerbaram os ânimos dos pernambucanos, numa cidade em que a maioria das grandes casas de comércio [...] se concentravam, realmente, nas mãos dos lusos” (Cavalcanti, 1980, p. 104).

Ao chegar no Recife em 1932, sete anos após ter deixado a cidade, Ayres encontrou esse sentimento nativista dominando diferentes esferas da vida; o discurso regionalista engrossado pela produção cultural da elite letrada, manifesta em livros de poesia, romances, artigos de jornal, congressos, suplementos literários. Por outro lado, sua formação em Paris e no Rio parece ter-se mantido em sincronia com o nativismo e o regionalismo. Essas viagens, ao que tudo indica, não deslocaram o seu olhar. Foram poucos os eventos desconcertantes que lhe teriam permitido pensar sua carreira de maneira distanciada ou vislumbrar outro caminho criativo como ocorreu com os irmãos Rego Monteiro e com Cícero Dias. Nesse contexto nativista, qualquer referência às vanguardas ou a uma pintura europeia era tida como indício de “cosmopolitismo” e fortemente rechaçado pela crítica nos jornais.³²

De volta ao Recife, Lula se ocupa dos negócios familiares. Aproximando-se de Freyre, passa a frequentar xangôs e maracatus. Ao lado de Cícero Dias, Lula é o responsável pela organização do Salão de Artes Plásticas do I Congresso Afro-Brasileiro do Recife, realizado em 1934 por Gilberto Freyre e Ulisses Pernambucano. No evento, figuraram objetos de arte afro-brasileira (figas, bonecas e bichos de barro, estandartes de maracatus), pinturas de Lasar Segall, trabalhos de Noemia Mourão, Di Cavalcanti, Santa Rosa; telas dos pintores locais Manoel Bandeira, Hélio Feijó, Luiz Soares, Luis Jardim, Danilo Ramires Azevedo, Nestor Silva, além dos organizadores, Cícero Dias e Lula Cardoso Ayres.

A rápida integração de Ayres ao projeto regionalista é visível em toda a sua produção a partir da década de 1930. No entanto, sua obra não pode ser lida como mero reflexo ou ilustração das palavras de Freyre. Ayres teve um papel criativo importante na composição de um repertório imagético a respeito do que se passou a chamar de “cultura popular”, elevada ao status de genuinamente pernambucana que certamente informou Freyre em suas formulações. A maneira como Ayres se movimentou no feixe de relações sociais, que o posicionava e também oferecia caminhos, resultou nas soluções artísticas por ele propostas: os quadros sobre personagens do bumba meu boi, as fotografias de trabalhadores ou cenas de gênero figuradas com bonecos de barro, o olhar atento para as manifestações culturais das classes subalternas.

Permanecendo no Recife, ele se tornou dependente de um ambiente intelectual marcado pelo regionalismo e pelo sentimento nativista o qual de-

mandava obras que figurassem as tradições populares e especificidades da região. Por outro lado, suas expectativas de reconhecimento para além de Pernambuco tornaram-no também dependente de poucos interlocutores externos, tal como Pietro M. Bardi.

O peso que as opiniões de Bardi acerca de sua obra assumiam aos ouvidos de Lula fica explícito no conjunto de correspondências depositadas no acervo do Masp. Ayres pede sinais de aprovação de Bardi em praticamente todas as cartas. Em uma de 10 de março de 1966, por exemplo, é Lourdes, esposa de Lula, quem escreve a Bardi:

Ando apreensiva com Lula, ele não está passando bem de saúde e anda muito desanimado e deprimido. Não imagina o bem que lhe fez aquele dia que passou aqui. Criou [a Lula] [cara] nova. Voltou a pintar com entusiasmo e fez uns quadros ótimos, bonitos e pintura de verdade.

Lula precisa por todos os motivos fazer uma exposição este ano aí em São Paulo, mas como ele nada resolve sem seus conselhos e seu apoio, peço que lhe escreva sobre esta exposição, que acho de vital importância para sua arte e sua saúde.

Desculpe este pedido mas vejo Lula tão triste e desanimado e com a saúde tão abalada que resolvi escrever-lhe pois sei que uma carta sua é um estímulo para ele.

Lula não sabe que estou lhe escrevendo por isso não toque na minha carta quando escrever-lhe.

Um grande abraço de agradecimento da

Lourdes

Se Lourdes apela para uma carta oculta a Bardi, como recurso para retirar o companheiro do desânimo, pode-se imaginar o quanto eram importantes para Lula as palavras de Bardi a respeito de sua obra.

“Luiz: me fale disto!” é a marcação com letra de Bardi que está presente na carta de Lourdes. Luiz Ossaca, assistente de Bardi, envia carta a Lula oferecendo o Masp para uma exposição em setembro daquele ano, e Bardi envia uma carta anunciando a Lula seu regresso da Europa. Lula responde diretamente a Bardi em 7 de abril de 1966: “Suas palavras chegaram para mim como uma bênção dos céus, encontrando-me n’uma grande depressão de desânimo! Tenho em Vc. o único estímulo verdadeiro”. Mais à frente:

Como já lhe disse meu desejo é ter um apoio verdadeiramente artístico e isto só acontecerá com o seu apoio. [...] Mas como já lhe disse várias vezes, Vc, meu amigo de quem tanto me orgulho, é meu orientador e tudo só farei de acordo com Vc. Meu grande e sincero desejo é fazer este ano uma grande exposição no Museu de Arte com o apoio do querido amigo Bardi!

Sônia Freyre, filha de Gilberto Freyre, também confirma que Ayres era extremamente inseguro e que tinha tendências depressivas. Gilberto Freyre, mais “otimista”, nas palavras da filha, animaria o compadre incentivando-o em

sua carreira.³³ A estabilidade da relação com Freyre com certeza deve ter colaborado para que Ayres se mantivesse na trilha do regionalismo. Sua insegurança para explorar novas temáticas ou mesmo soluções formais manifesta-se também na insegurança transmitida nas cartas a Bardi.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com formação relativamente sólida se comparada aos seus contemporâneos recifenses, não era de estranhar que Ayres mantivesse ambições de atingir o mesmo grau de reconhecimento nacional que desfrutavam, por exemplo, seus conterrâneos Vicente do Rego Monteiro e Cícero Dias. No entanto, esse reconhecimento não foi experimentado por Ayres. As correspondências com Bardi evidenciam suas crises de insegurança a respeito do julgamento de sua produção.

Expõe, em 1960 no Masp, o que considerava suas mais ousadas experiências formais para tentar provar aos defensores da “pintura pura” que não era apenas um pintor de folclore. Ao que tudo indica pelas fontes disponíveis, apesar de efetuar algumas vendas, o reconhecimento esperado não veio.

Uma vez rompida a expectativa desse reconhecimento, talvez pela pouca receptividade que obteve do mundo das artes de São Paulo e do Rio de Janeiro (centros legitimadores e já imersos nos desdobramentos dos debates em torno da abstração), as condicionantes pernambucanas ganham novo vigor, e os temas telúricos reaparecem cada vez com mais força em seus trabalhos. Nos anos seguintes, com seu constante afastamento dos círculos de sociabilidade de São Paulo, Lula dedicou-se a pintar temas cada vez mais associados ao “popular” tal como na tela *Natal* (figura 18), na qual as cores em tom pastel fazem figurar uma cena religiosa com direito a colinas e bois. Com quadros figurativos retratando manifestações populares, Lula segue até sua morte, em 1987. Enquanto artista, a única maneira encontrada para continuar pintando foi adequar-se ao que era esperado, por pernambucanos ou paulistas, de um pintor radicado no Recife: pintar as tradições tidas como populares.

Essa escolha faz vir à luz o quanto o regionalismo é antes uma prisão e não uma opção para os artistas pernambucanos não fortemente vinculados a redes de sociabilidade fora do Recife. É comum encontrar formulações, como as do próprio Gilberto Freyre, ou mesmo de Ferreira Gullar citadas neste artigo, que naturalizam as opções estéticas: artistas pernambucanos necessariamente expressariam as particularidades da terra. A trajetória de Lula Cardoso Ayres é emblemática de uma geração de pintores recifenses que se debateram com todas as suas forças para ser reconhecidos no Rio de Janeiro ou em São Paulo para além dos adjetivos regionalizantes.

Vinculando-se ao projeto freyriano de “modernismo regionalista”, Ayres vivia uma tensão permanente. Ser um pintor “moderno” no Recife, por ser regionalista e, portanto, folclórico para os críticos da “pintura pura” de São Paulo;

ou abandonar cada vez mais os regionalismos e ser tido no Recife como um “cosmopolita”.

A vinculação ao projeto regionalista foi frutífera para Lula, mas também imprimiu limites claros ao alcance de sua criação. O reconhecimento de Gilberto Freyre ao seu trabalho certamente criou oportunidades, mas, por outro lado, o sociólogo de Apipucos o apresenta aos visitantes do Masp como um pintor “moderno” por ser regionalista. O que, aos olhos de Freyre, era um argumento de posituação de sua obra passou a ser o ruído que Lula queria eliminar para ser aceito entre os defensores da “pintura pura”.

Recebido em 10/1/2017 | Revisto em 23/10/2017 | Aprovado em
27/12/2017



18

Lula Cardoso Ayres, Natal, 1976

Col. Caixa Econômica Federal

Reproduzido em Caixa Econômica Federal (2010: 53)

Eduardo Dimitrov é professor do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília (UnB) e vice-coordenador do Núcleo de Estudos de Arte e Poder no Brasil (IEB-USP). Doutor (2014) e mestre (2006) em antropologia social pela Universidade de São Paulo com estágio doutoral na École Normal Supérieur, em Paris (2011-2012), suas pesquisas versam sobre a produção cultural desenvolvida em Pernambuco. Entre outras publicações é autor de *O Brasil dos espertos: uma análise da construção social de Ariano Suassuna como criador e criatura* (2011) e de “Vicente do Rego Monteiro: de expoente modernista a integralista esquecido” (2015).

NOTAS

- * A pesquisa que embasou este artigo foi financiada pela Fapesp entre 2009-2014 e Capes/PDEE entre 2011 e 2012.
- 1 Essa informação é confirmada em praticamente todas as biografias. No entanto, em pesquisa aos arquivos de Maurice Denis, em Saint-Germain-en-Laye, não foram encontrados vestígios de sua passagem no ateliê do artista francês. A falta de informação direta, porém, não significa que Lula não tenha estado junto ao artista. O mais provável é que sua ligação tenha sido um tanto informal, não deixando traços duradouros. Pelas datas, pode-se pensar que Lula Cardoso Ayres tenha sido aluno de Denis nos Ateliês de Arte Sacra. Sabe-se, por exemplo, que Anita Malfatti também foi aluna de Denis anos antes, em 1923. No entanto, nenhuma informação foi encontrada a respeito de possíveis contatos entre Ayres e Malfatti; pouco sabemos ainda a respeito do contato de Ayres com os muitos outros brasileiros que também se dirigiram a Paris nos anos 1920, como aponta Marta Rossetti Batista (2012).
 - 2 Rodolfo Amoedo (Salvador, 1857-Rio de Janeiro, 1941). Estudou no Liceu de Artes e Ofícios no Rio de Janeiro, com Victor Meirelles (1832-1903) e Antônio de Souza Lobo (1840-1909); entre 1873 e 1874 na Academia Imperial de Belas Artes. Viaja para Paris em 1879, onde estuda na Académie Julian e na École National Supérieure des Beaux Arts. Em 1888, é nomeado professor honorário de pintura histórica na Academia Imperial de Belas Artes. Foi professor de artistas como Baptista da Costa (1865-1926), Eli-seu Visconti (1866-1944), Candido Portinari (1903-1962), Eugênio Latour (1874-1942) e Rodolfo Chambelland (1879-1967) (Instituto..., s.d).
 - 3 Carlos Chambelland (Rio de Janeiro, 1884-1950). Frequentou a Escola Nacional de Belas Artes, no Rio de Janeiro, entre 1901 e 1907. Estudou com Zeferino da Costa (1840-1915) e Rodolfo Amoedo (1857-1941). Com o prêmio de viagem ao exterior, frequentou em 1908 o ateliê do pintor Pierre Puvis de Chavannes (1824-1898) em Paris. Em meados de 1910, cursou gravura no Liceu de Artes e Ofícios do Rio de Janeiro. Em 1912, viajou para Pernambuco, onde, durante três anos, realizou trabalhos de decoração e es-

tudou aspectos e costumes locais para servir de tema à produção de várias pinturas (Instituto..., s.d).

- 4 O texto que compõe o catálogo da exposição de 1960 no Masp foi posteriormente publicado com algumas modificações, sobretudo inclusões de novos parágrafos, no livro de Gilberto Freyre (2010a) *Vida, forma e cor*, sob o título “Lula Cardoso Ayres: uma interpretação integrativa de homens e coisas brasileiras”.
- 5 Refere-se a Mário de Andrade, autor de *O turista aprendiz* e promotor de viagens e missões folclóricas pelo interior do país. Freyre, em alguns momentos, mostra-se ríspido com Mário de Andrade e entusiasta do movimento antropofágico de Oswald de Andrade (cf. Freyre, 2010b: 111).
- 6 Lula e suas telas participaram do rodado que elevou a escultura figurativa, como as feitas pelo Mestre Vitalino, classificada de “popular” ao status de arte. Colaborou com Lina Bo Bardi em algumas matérias acerca desse tema para a revista *Habitat*. Uma reportagem sobre Ayres, com farta reprodução de suas telas, foi publicada no mesmo número 12, de setembro de 1953, no qual outras matérias ilustradas eram “Roupas de couro do vaqueiro nordestino” e “Paisagem Brasileira”, com fotos de igrejas coloniais em meio a pastos de engenho feitas pelo cineasta pernambucano Alberto Cavalcanti.
- 7 É possível associar essa forma de representar as figuras humanas com o muralismo mexicano. De fato, Ayres e muitos artistas pernambucanos tiveram contato com reproduções das obras de Diego Rivera (1886-1957) e José Clemente Orozco (1883-1949). Especialmente Rivera é citado por Freyre em seus artigos a respeito de Ayres e de sociologia da arte. Não foi encontrado, porém, nenhum depoimento de Ayres ou qualquer outra informação que possa estreitar essa relação. Deixo para os historiadores da arte a exploração, via aspectos formais das telas, das possíveis citações.
- 8 Como o catálogo é fartamente ilustrado, é possível supor que esses 20 quadros configurem a totalidade das telas que compuseram a exposição. Muitos dos quadros, propriamente ditos, não foram localizados, o que impossibilitou uma análise mais cuidadosa em que fossem considerados detalhes dos aspectos formais.

- 9 O catálogo dessa exposição não contém títulos, datas, dimensões e material empregado em cada uma das telas. Aquelas que não foram localizadas são denominadas *Título desconhecido* e sequenciadas por ordem da aparição neste texto.
- 10 Entre os pintores pernambucanos, é fato recorrente ter como mote os telhados do Recife. Manoel Bandeira, Wilton de Souza, Lula Cardoso Ayres são alguns, entre outros, artistas que retrataram esse tema.
- 11 Mauro Ramos da Mota e Albuquerque (1911-1984) formou-se pela Faculdade de Direito do Recife em 1937. Além de professor, trabalhou como secretário, redator-chefe e diretor do *Diário de Pernambuco*. Diretor executivo do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais entre 1956 e 1971, foi um importante cronista da vida artística de Pernambuco.
- 12 Para mais detalhes sobre Frederic James ver Falk (1999) e Falk & Bien (1990).
- 13 As cartas aqui mencionadas encontram-se depositadas na pasta de documentos de Lula Cardoso Ayres na biblioteca do Masp.
- 14 Niomar Moniz Sodré (1916-2003) era então a diretora executiva do MAM-Rio. Em 1961, Lula faz uma exposição no MAM-BA e, em 1962, na Galeria Bonino, no Rio de Janeiro. Não foram encontradas, no entanto, referências a alguma exposição no MAM-Rio nesse período, como ele desejava. Lula já havia realizado uma mostra no MEC, em 1946, e outra no MAM-Rio, em 1952.
- 15 Aberto ao público em janeiro de 1960, o Museu de Arte Moderna da Bahia – MAM-BA foi encabeçado por Lina Bo Bardi com apoio do governo local. Para mais detalhes ver: Instituto... (s.d.); Rubino (2002).
- 16 Ayres refere-se à Escola de Belas Artes de Pernambuco, onde lecionava.
- 17 Lula trabalhou por longo período como programador visual. Nas cartas faz menção a sua relação com a tipografia e como isso o ajudara a desenvolver o catálogo.
- 18 Carta de Lula Cardoso Ayres a P.M. Bardi, datada de 8/3/1960. Depositada na pasta do artista no Masp.

- 19 Carta de P.M. Bardi a Lula Cardoso Ayres, datada de 22/1/1960. Depositada na pasta de Lula Cardoso Ayres no Masp.
- 20 Carta de P.M. Bardi a Lula Cardoso Ayres, datada de 14/3/1960. Depositada na pasta de Lula Cardoso Ayres no Masp.
- 21 Carta de Lula Cardoso Ayres a P.M. Bardi, datada de 8/3/1960. Depositada na pasta do artista no Masp.
- 22 Wilton de Souza, pintor pernambucano contemporâneo e amigo de Lula Cardoso Ayres, afirmou, em depoimento ao autor em junho de 2010, que sempre debatia com Lula a respeito de as manifestações culturais locais deverem ser a base da arte pernambucana e de estilizações poderem ser feitas desde que não “descambassem para a caricatura”. Segundo Wilton de Souza, o limite entre estilização e caricatura era um ponto-chave do debate entre os artistas pernambucanos.
- 23 José Cláudio da Silva foi um dos pintores integrantes do Atelier Coletivo, importante agremiação do início dos anos 1950 no Recife que reuniu os artistas Abelardo da Hora, Gilvan Samico, Wellington Virgolino, Wilton de Souza, Corbiniano Lins, entre outros.
- 24 José Cláudio da Silva (2010, p. 158-159) descreve a técnica desenvolvida: “em princípio pintor, começou a fazer vitral em 1921, por ter adquirido de um alemão de passagem por aqui por Pernambuco uma prensa de fazer caneluras de chumbo como a da escola onde estudou na Alemanha. Dada a dificuldade de encontrar ou produzir vidros coloridos – a dificuldade principal era não ter uma mufla –, adotou um processo ‘de sua invenção’ de caneluras de duplo sulco que permitia a incrustação de dois vidros, um pintado e outro protegendo a pintura. Como nos informa pessoa de sua família”.
- 25 Conforme José Cláudio da Silva (2010, p. 159), os outros dois alunos eram Percy Lau e Nenah Boxwell; foram citados no catálogo da exposição que Moser realizou junto com Baltazar da Câmara em 1922 no Gabinete Português de Leitura. Não há muita informação disponível sobre Boxwell, a não ser de que era filha de norte-americanos.
- 26 As intervenções de Moser nas igrejas pernambucanas geraram, posteriormente, polêmica. Na época em que foram executadas, esses prédios não estavam ainda associados

à noção de patrimônio material, de modo que Moser gozou de grande liberdade estilística. A partir dos anos 1940, tais intervenções serão tidas como responsáveis por descaracterizar a arquitetura e a decoração original, e algumas igrejas passaram por processo de restauro.

- 27 Para mais detalhes sobre Maurice Denis, ver Lecomte & Stahl-Escudero (2012). Para o Grupo Nabis, ao qual Maurice Denis estava ligado, ver Fossier (1993) e Frèches-Thory (2002).
- 28 Essas opiniões de Chambelland são mais próximas das proferidas por Freyre em sua palestra para os alunos da Faculdade de Direito, em 1946, do que daquelas pregadas em 1925, no *Livro do Nordeste* (que não operava com categorias como “povo” e “espírito de nacionalidade”). Ao explorar as diferenças de concepção de pintura entre o artigo de Freyre de 1925 e esse depoimento de Chambelland, de 1927, é possível matizar as concepções regionalistas de Freyre presentes no *Livro do Nordeste* e, ao mesmo tempo, pensar sobre a contribuição dos pintores para sua elaboração do regionalismo.
- 29 Como conta Paulo Cavalcanti (1980: 96): “ativados por essa propaganda, odiamos o povo paulista, os motorneiros da ‘locomotiva’ de que éramos nós, pobres Estados do Nordeste, meros ‘vagões de carga’”.
- 30 Paulo Cavalcanti (1915-1995), advogado, escritor e jornalista, foi um importante quadro do Partido Comunista Brasileiro em Pernambuco. Ocupou diferentes cargos eletivos ao longo de sua vida. Durante a ditadura militar, advogou a favor dos presos políticos entre eles Gregório Bezerra, Miguel Arraes e Pelópidas Silveira. Para uma rápida biografia de Paulo Cavalcanti, ver Vainsencher (s.d.).
- 31 Donde se compreende a facilidade que Heinrich Moser teve em fazer importar a prensa e o maquinário necessário para a fabricação de seus vitrais.
- 32 Vicente do Rego Monteiro, por exemplo, foi considerado, pela imprensa local, um artista parisiense mais parisiense do que pernambucano. Para mais detalhes, ver Dimitrov (2015).
- 33 Lourdes Cardoso Ayres foi madrinha de crisma de Sônia Freyre que, por sua vez, foi madrinha de Lula Cardoso

Ayres Filho. Os filhos de Freyre chamavam o pintor de tio Lula, assim como o antropólogo era chamado de tio Gilberto pelos filhos de Lula dado o grau de proximidade entre as famílias. Depoimento de Sônia Freyre ao programa Espaço Pernambuco, Rede Globo de televisão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ayres Filho, Lula Cardoso & Cardoso, Regina Ayres. (2007). *Lula Cardoso Ayres: pintor, fotógrafo, artista plástico*. Recife: FacForm.
- Ayres, Lula Cardoso. (1960). *Lula Cardoso Ayres*. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo.
- Ayres, Lula Cardoso. (1987). Meu mestre de sempre Heinrich Moser. In: Weber, Angela Távora (ed.). *Moser: um artista alemão no Nordeste*. Recife: Pool Ed.
- Batista, Marta Rossetti. (2012). *Os artistas brasileiros na escola de Paris: anos 1920*. São Paulo: Editora 34.
- Caixa Econômica Federal. (2010). *Exposição Galeria Caixa Brasil: a maior mostra simultânea de artes visuais já realizada no país*. [s.l.] Caixa Econômica Federal.
- Cavalcanti, Paulo. (1980). *O caso eu conto como o caso foi da Coluna Prestes à queda de Arraes: memórias*. 3. ed. Recife: Guararapes.
- Chambelland, Carlos. (1927). Carlos Chambelland. In: Costa, Angyone (ed.). *A inquietação das abelhas*. Rio de Janeiro: Pimenta de Mello & Cia.
- Dimitrov, Eduardo. (2015). Vicente do Rego Monteiro: de expoente modernista a integralista esquecido. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, 103, p. 193-208.
- Falk, Peter Hastings (org.). (1999). *Who was who in American art: 400 years of artists active in America, 1564-1975*. 2nd printing ed. Madison: Sound view press.
- Falk, Peter Hastings & Bien, Andrea Ansell (orgs.). (1990). *The annual exhibition record of the Art institute of Chicago, 1888-1950*. Madison: Sound view press.
- Fossier, François. (1993). *La nébuleuse nabis: les nabis et l'art graphique*. Paris: Bibliothèque nationale/Réunion des musées nationaux/Diffusion, Seuil.

Frèches-Thory, Claire & Terrasse, Antoine. (2002). *Les nabis*. Paris: Flammarion.

Freyre, Gilberto. (2010a). Lula Cardoso Ayres: uma interpretação integrativa de homens e coisas brasileiras. In: *Vida, forma e cor*. Recife: É Realizações.

Freyre, Gilberto. (2010b). Modernidade e modernismo nas artes; Lula Cardoso Ayres: uma interpretação integrativa de homens e coisas brasileiras. In: *Vida, forma e cor*. Recife: É Realizações, p. 107-124.

Freyre, Gilberto. (1960). A síntese Lula Cardoso Ayres: arte, região e tempo. In: *Lula Cardoso Ayres/Museu de Arte de São Paulo*. Recife: Indústria Gráfica Brasileira SA.

Fundação Joaquim Nabuco. (2011). Trabalhadores do campo. Coletiva, Recife, 3. Disponível em <http://www.coletiva.org/site/index.php?option=com_content&view=article&id=282:trabalhadores-do-campo&catid=18&Itemid=69#>. Acesso em 24 jan. 2011.

Gullar, Ferreira. (1965). Opinião 65. *Revista Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, 1/4, p. 221-226.

Instituto Itaú Cultural. (s.d.). *Enciclopédia Itaú Cultural de Artes Visuais*. Disponível em <http://www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia_ic/index.cfm>. Acesso em 20 nov. 2013.

Lecomte, Vanessa & Stahl-Escudero, Fabienne (ed.). (2012). *Maurice Denis: l'éternel printemps*. Paris: Hazan/Musée des impressionnismes.

Mota, Mauro. (1946). "Revelação" de Lula Cardoso Ayres. *Nordeste: mensário de cultura*, 2/2, p. 6.

Rubino, Silvana. (2002). *Rotas da modernidade: trajetória, campo e história na atuação de Lina Bo Bardi, 1947-1968*. Tese de Doutorado. PPGA/Universidade Estadual de Campinas.

Silva, Alberto da Costa e. (2009). *O quadrado amarelo*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

Silva, José Cláudio. (2010). *Memória do Atelier Coletivo; artistas de Pernambuco; tratos da arte de Pernambuco*. 2. ed. Recife: Governo do Estado de Pernambuco.

Silva, José Cláudio. (1961). A respeito de Wellington. *Diário da Noite*, Recife, 15/99.

Vainsencher, Semira Adler. (s.d.). Paulo Cavalcanti. Pesquisa Escolar Online. Recife: Fundação Joaquim Nabuco. Disponível em <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em 12 nov. 2013.

Valladares, Clarival do Prado. (1978). Lula Cardoso Ayres revisão crítica e atualidade. Recife/Rio de Janeiro: Construtora Norberto Odebrecht.

LULA CARDOSO AYRES: MODERNISTA EM PERNAMBUCO, FOLCLÓRICO EM SÃO PAULO

Palavras-chave

Modernismo;
Lula Cardoso Ayres;
regionalismo;
arte e poder;
arte brasileira.

Resumo

A circulação de intelectuais e artistas pelo território nacional não se dá de maneira simples e livre de disputas políticas e simbólicas. Essas tensões tornam-se evidentes nas trajetórias de pernambucanos integrantes do modernismo e nas expectativas de reconhecimento desses artistas por seus pares paulistas e cariocas. A trajetória de Lula Cardoso Ayres é emblemática. Como herdeiro do açúcar, teve condições de formar-se pintor frequentando as melhores instituições e artistas renomados. Em Paris, seguiu percurso formativo comparável ao de outros expoentes do modernismo brasileiro. Sua carreira, porém, é marcada por um constante embate entre suas pretensões de reconhecimento nacional e a resistência do campo que, com frequência, o classificava de “regional” ou “folclórico”. Ao se confrontar a obra pictórica com comentários críticos publicados na imprensa, textos de Gilberto Freyre e cartas trocadas entre Ayres e Pietro Maria Bardi, esse embate se explicita.

LULA CARDOSO AYRES: A MODERNIST IN PERNAMBUCO, A FOLK ARTIST IN SÃO PAULO

Keywords

Modernism;
Lula Cardoso Ayres;
regionalism;
art and power;
Brazilian art.

Abstract

The movement of intellectuals and artists through the Brazilian national territory is not free from political and symbolic disputes. Some tensions become evident in the trajectories of Pernambuco’s modernist artists as they sought recognition by their national peers. The trajectory of Lula Cardoso Ayres is emblematic. Born to a wealthy family, he was able to learn with the most renowned artists. In Paris, his course of training was similar to other exponents of Brazilian modernism. He is considered to be one of the great painters from Pernambuco. His career, however, is marked by a constant tension between his pretensions to national recognition and a resistance from the art world that often classified him as “regional” or “folkloric”. This tension is made explicit when we confront his pictorial works with critical comments published in the press, texts by Gilberto Freyre and letters exchanged between Ayres and Pietro Maria Bardi.

- I Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP),
São Paulo, SP, Brasil
mthibesster@gmail.com
- II Universidade Federal do ABC (UFABC), São Bernardo
do Campo, SP, Brasil
menezesmarilda@gmail.com
- III Universidade Federal do ABC (UFABC), São Bernardo
do Campo, SP, Brasil
jaimesjr.22@gmail.com

Mariana Z. Thibes^I
Marilda Aparecida Menezes^{II}
Jaime Santos Júnior^{III}

NARRATIVAS ASSIMÉTRICAS: GÊNERO, FAMÍLIA E TRABALHO NO ABC PAULISTA

LUGAR DAS FALAS

Este artigo reúne resultados parciais de uma pesquisa sobre trajetórias de homens e mulheres que migraram do Nordeste para a região do ABC Paulista entre as décadas de 1960 e 1970. Alguns já retornaram às suas regiões de origem, outros permanecem vivendo em São Paulo. A pesquisa teve início em meados da década de 1980, quando foi entrevistado um grupo de 30 famílias residentes em favelas e bairros dos municípios de Santo André, São Bernardo do Campo e São Caetano do Sul e procedentes dos municípios de Bonito de Santa Fé, Monte Horebe e São José de Piranhas, microrregião do sertão de Cajazeiras, no estado da Paraíba (Menezes, 1985, 2002). Em 2013, houve a possibilidade de retomar o contato com alguns entrevistados, dando início a uma nova pesquisa, mais de 30 anos depois da realização do primeiro contato. Com efeito, novas entrevistas foram feitas com esses e outros migrantes que permaneceram na região do ABC ou que retornaram aos seus municípios na Paraíba, procurando compreender, por meio de suas memórias, as experiências de trabalho, os arranjos familiares e as formas de sociabilidade que dão contorno a suas histórias de vida. Algumas entrevistas foram realizadas com o casal, outras com os cônjuges em separado. Em sua maioria, trata-se de homens e mulheres que foram socializados sob a égide de uma ética do trabalho, muito comum no meio rural, que os motivou a migrar para trabalhar e “fazer a vida” em terras paulistas. As trajetórias ocupacionais registram passagens pelas indústrias metal-mecânicas

e automotivas da região do ABC Paulista, no caso dos homens, e do trabalho majoritariamente doméstico não remunerado, no caso das mulheres migrantes. O simbolismo das falas desses sujeitos sociais está ancorado na experiência do tempo histórico e nos permite intuir o quadro social mais amplo no qual estão inseridas.

Ao contrapor as histórias de homens e de mulheres nos casos analisados, eis que nos deparamos com uma questão intrigante: as narrativas não se assemelhavam. A diferença de gênero que pauta esses discursos chama-nos a atenção para um aspecto já notado por outras autoras em narrativas femininas (Hirata e Humphrey, 1992; Hirata, 2002; Biderman e Guimarães, 2004), isto é, o fio que conduz o discurso dessas mulheres é dado pelos eventos relativos à vida privada: os dramas e sofrimentos familiares, as doenças e as relações amorosas entre os membros da família. Eventos que se desenrolam no palco da vida doméstica e cotidiana e que, aparentemente, pouco se relacionam aos acontecimentos do mundo público. A fala dos homens, por outro lado, é estruturada, quase sempre, por eventos que têm lugar no mundo do trabalho. Suas histórias de vida são tecidas a partir das memórias de suas atividades na fábrica, suas alegrias e vicissitudes, e seu papel fundamental de provedor da família. Assim, ao proceder a análise das narrativas, chamou-nos a atenção esse aspecto assimétrico, que refletiria a forma como as relações familiares e de gênero são estruturadas no universo pesquisado. Desse modo, embora não estivesse contida nos objetivos iniciais da pesquisa, a noção de gênero nos apareceu como fundamental para a compreensão da assimetria que se revelava nos relatos colhidos.

Em primeiro lugar, essa diferença no “trabalho sexuado da memória” (Piscitelli, 1993) poderia ser vista como um mero reflexo da organização das atividades nessas famílias, que seguiria o “modelo tradicional” (Hirata, 2011), em que o homem é o provedor, e a mulher cuida da casa e dos filhos. Embora essa inferência esteja correta, considerá-la o limite da análise pode obscurecer aspectos importantes da questão. Ainda que seja prematuro o alcance das nossas conclusões, entender como funcionam esses arranjos ditos “tradicionais” a partir das trajetórias de vida de mulheres e homens das classes trabalhadoras pode lançar luz sobre o modo como essas famílias equacionam decisões e elaboram projetos de vida em face do contexto em que vivem e das transformações que são obrigadas a enfrentar. É importante ressaltar que a questão da migração nordestina e da cultura operária aparece na literatura, majoritariamente, como vinculada às trajetórias dos operários do sexo masculino, pouco se atendo às relações de gênero observadas nesse contexto. Assim, acreditamos que seja possível avançar na discussão ao vincular essas questões no modo como definem o universo social e a experiência dessas famílias.

As trajetórias e as histórias de vida, como recurso metodológico, ganham destaque nessa empreitada, já que oferecem uma forma privilegiada de apro-

ximação das experiências vividas pelos sujeitos e dos sentidos a elas atribuídos, sem abrir mão da integração das percepções individuais e sociais ancoradas no tempo (Cabanés, 2014). A mobilização dessas categorias carrega um potencial analítico promissor para flagrar nuances que o efeito do tempo e, com ele, mudanças no quadro social mais amplo deixam entrever. Enquanto perspectiva metodológica, trazem a pretensão de estabelecer um corte longitudinal em que se analisa como um conjunto de variáveis sofre alterações ao longo do tempo, por fatores diversos. Enquanto recurso heurístico, trajetórias e histórias de vida não nos falam apenas de percursos vistos na perspectiva individual ou de grupos, mas, sobretudo, permitem um diálogo mais amplo com as estruturas que atuam como palco para as ações humanas, sendo elas próprias arranjos instáveis. Dessa forma, o trabalho com essas histórias pode revelar aspectos que muitas vezes ficam sombreados quando se olha para essas questões somente a partir de dados mais gerais, tais como taxas de ocupação da mão de obra, diferenças salariais, inserções ocupacionais, entre outros, que são usualmente mobilizados nas discussões sobre família.

Ora, ainda que a diferença percebida nos relatos dos migrantes não fosse contraintuitiva, visto que o tema da divisão sexual do trabalho não é novo, fato é que as nuances e especificidades presentes nessas narrativas de gênero fazem-nos supor que a equação não se resume a uma divisão de tarefas entre papéis sociais. Em face disso, procuramos refletir sobre a constituição dessa diferença a partir do modo como representações identitárias de homens e mulheres são manipuladas nesses relatos. Ao proceder dessa forma, pudemos perceber que, a despeito do modo diferente de narrar, de lembrar e de estruturar as identidades, os discursos são partes de um único projeto: a família. Esse é o pilar que estrutura a formação das identidades de homens e mulheres e lhes confere um sentido maior para seus esforços, dentro e fora de casa.

Essa não é uma ideia nova. O tema das estratégias de sobrevivência familiar dos trabalhadores, a divisão sexual do trabalho e os papéis a ela associados, os hábitos de consumo e lazer, apenas para citar os mais palpantes, já foram objeto de acalorados debates e, certamente, permeiam o problema que nos propomos a enfrentar. Telles (1992), por exemplo, em seu trabalho junto a famílias com baixa renda, já havia sugerido que o discurso em torno da família produzido pelos sujeitos pode indicar uma medida da dignidade, para exorcizar o medo do desarranjo. Essa é também a pista que estamos seguindo.

Para tanto, nos pareceu adequado fundamentar a interpretação da relação de gênero observada nos relatos a partir da noção de “estratégias familiares”. Embora a expressão possa remeter à concepção de um sujeito racional que define estratégias para maximizar seu bem-estar, a noção é aqui empregada com sentido bastante diverso. Estamos distante das abordagens que olham para as estratégias familiares a partir de sua dimensão econômica apenas ou que explicam a divisão das tarefas no lar em função de uma avaliação racional

da rentabilidade dos recursos diferentes de homens e mulheres. Procuramos compreender a família como uma esfera situada na interface da intimidade e dos condicionantes macroestruturais representados pela sociedade e o contexto histórico. Essa esfera da vivência humana engloba uma série de práticas, valores e normas, que vão desde aqueles que se definem nas esferas mais abstratas das relações de trabalho e econômicas (Zelizer, 2009) até o mais íntimo da sexualidade e da relação com o corpo, passando pelas formações identitárias e pela definição dos papéis masculinos e femininos, assim como pelas relações entre as diferentes gerações.

As estratégias, por sua vez, são as ações de sujeitos que mobilizam seus esforços em nome de um projeto comum. Elas nem sempre coincidem com as estratégias individuais dos membros da família, como lembra Arteaga (2007: 148), e podem muitas vezes ir em direção contrária à dos desejos individuais. As estratégias englobam ações que visam à sobrevivência da família, à formação de redes de suporte e apoio, à relação entre situação de vulnerabilidade, recursos possuídos e estrutura de oportunidades, bem como às transformações que ocorrem no curso de vida e que tornam as estratégias dinâmicas. As principais formas de abordagem dessa noção em contexto latino-americano consideram e dão prevalência a um desses fatores, como sintetiza Arteaga (2007). Em nosso caso, procuramos estar atentos a todos eles, ainda que, a depender da questão discutida, um ou outro possa prevalecer.

RELATOS MASCULINOS: A CENTRALIDADE DO TRABALHO NA DEFINIÇÃO DAS IDENTIDADES

É preciso considerar, primeiramente, que os contadores das histórias aqui abordadas são sujeitos cuja origem é o mundo rural nordestino, que nasceram nas décadas de 1940 a 1960 e migraram para a região do ABC Paulista nas décadas de 1960 e 1970, portanto, no período de sua juventude. Isso significa dizer que eles trazem consigo os valores que marcam sua experiência individual, bem como o contexto histórico do período em questão: o Nordeste rural dos anos 1940 a 1970. Assim, emerge com traços fortes no discurso dos homens o ideal de masculinidade do macho viril e disposto ao trabalho pesado.

O senhor Graciliano,¹ 79 anos, que veio para São Caetano do Sul em 1949, conta-nos a respeito de um conflito que teve com o chefe na época em que trabalhou em uma fábrica de cerâmica da cidade. Nos bailes que frequentava na região, ele tinha o costume de dançar com a filha do chefe, que logo passou a ouvir comentários como: “O senhor tá arrumando um genro baiano?” Comentário que soava como óbvia referência pejorativa à origem nordestina de Graciliano. Após a circulação dos boatos, Graciliano relata que começou a ser perseguido e constantemente designado para realizar tarefas “ruins” na fábrica. Certo dia, ele derrubou um carrinho carregado de tijolos e recebeu a ordem de pagar pelo material. Indignado, aceitou pagar com a condição de ficar com o

material danificado. Sua requisição, além de negada, foi interpretada como insubordinação, servindo de mote para ser demitido por justa causa. Revoltado e sentindo-se injustiçado, ele traz a agressividade à tona como uma forma de se defender da injustiça de que se sente vítima:

Eu falei: “eu vou receber os direitos...” “Como é que você vai receber o direito?” “Eu vou. Se eu não receber aqui, eu recebo na cabeça dele”. Eu falei: “eu vou matar ele na casa dele...” O gerente-geral falou: “olha, você tem coragem de fazer isso?” Eu falei: “eu tenho. Tô com vinte e poucos anos, e se eu pegar dez ou vinte anos de cadeia, quando eu sair da cadeia dá tempo de casar outra vez, pode ser até que eu volte pra casar com a filha dele”. “Você tá doido?” “Não tô doido não...” É isso mesmo, quer dizer que não vou ter direito? Vou num advogado, procurar um advogado, se não, se eu não receber nada né... depois eu acerto com ele, ele vai me pagar (Graciliano, 79 anos, entrevista realizada em 6/2/2013 em São Caetano do Sul, SP).

Graciliano encontra por acaso um amigo seu na rua e conta-lhe a situação. Esse amigo, também migrante da Paraíba, leva-o até um advogado, com quem possui boas relações. O advogado faz a intermediação do conflito com a fábrica, e Graciliano consegue receber seus direitos trabalhistas. Observe-se que a mobilização das redes de apoio constituídas no bairro, a partir da origem nordestina comum, é fundamental para a resolução pacífica do problema. De todo modo, embora o recurso à violência não tenha sido mobilizado de fato, sua presença no discurso mostra um modo viril de reagir ao preconceito e à perda dos direitos trabalhistas, isto é, de forma que deixasse claro para o interlocutor que o narrador enfrentou a humilhação como “homem”.

A agressividade, entretanto, nem sempre é mobilizada nesse registro. Ela também aparece como um elemento importante da nova identidade urbana do migrante nordestino quando é convertida em disposição física para o trabalho. Assim, ao sublimar seus impulsos agressivos, o “cabra macho” torna-se o “homem disposto ao trabalho”, “o homem que trabalha bem” e que, graças à sua virilidade, é capaz de suportar o trabalho pesado exigido nas fábricas. Essa atividade sublimatória revela-se sobremaneira fundamental, pois, por meio dela, o sujeito não somente é capaz de integrar sua masculinidade à nova vida urbana, mas também transforma esse “velho” componente de sua identidade em um dos elementos fundamentais para criar uma nova imagem de si capaz de lhe garantir legitimidade social no novo meio. É essa virilidade, incorporada na disposição ao trabalho duro, que irá fundamentar a identidade do homem provedor.

Daí, quando entrei lá dentro (da fábrica) a gente vai desenvolvendo e vai vendo sempre o nordestino: ele tem coragem de trabalhar, e era os tramos muito pesados! (Severino, 60 anos, entrevista realizada em 7/2/2014 em São Caetano do Sul, SP).

Todas as firmas que trabalhei eu sempre tive um ambiente bom porque eu vim da roça, e a pessoa que enfrenta uma roça chega aqui: “tem trampo pesado?” Tem, mas a pessoa trabalha. Porque [...] quando você fala que é nordestino, a

visão deles é: “esse cara trabalha”. Naquela época nordestino era o contrafilé na montadora, porque põem o cara e o cara ‘arregaça’ (Ronaldo, 75 anos, entrevista realizada em 15/6/2012 em São José de Piranhas, PB).

Em outro momento, Negro (2004) e Fontes (2008) já haviam destacado a maneira como esses atributos são mobilizados pelos migrantes nordestinos em seus relatos para o enfrentamento da própria trajetória de migração. Não é casual que ela seja apresentada como narrativa épica, daquele que se lança para o “meio do mundo” e que, a despeito das dificuldades, deve superar-se. Certamente as indústrias logo perceberam que poderiam se valer dessa ética do trabalho duro; essa equação, contudo, não se resume a um simples disciplinamento dos corpos. A própria identidade de “nordestino” servirá como cimento de solidariedades tecidas entre os trabalhadores com origem comum e que alimentará resistências contra os desmandos da fábrica. Além disso, é também a virilidade aplicada no trabalho que garante que esses homens suportem o trabalho pesado e todas as dificuldades para sustentar suas famílias.

Desse modo, o componente identitário dessas falas é nítido: a masculinidade nordestina do migrante é a do homem forte, disposto ao trabalho pesado, até como uma forma de afirmar sua superioridade em relação aos paulistas, que não compartilhariam da mesma força e não seriam capazes de suportar o mesmo tipo de trabalho. Para os paulistas eram reservados os trabalhos leves de “planejamento”, os quais, embora hierarquicamente superiores ao trabalho pesado, aparecem nesses discursos como menos masculinos.

Nas narrativas, tanto de homens quanto de mulheres, as trajetórias de trabalho são essencialmente masculinas. Nelas, as mulheres não aparecem, e quando o fazem, é de modo desfavorável, quase como um personagem deslocado em uma história contada pelos homens sobre os homens. No trecho abaixo, ainda que o entrevistado tenha antes mencionado que o sindicato dos trabalhadores das indústrias de produtos de limpeza era “fraco” na época em que trabalhou na fábrica da Bombril, o insucesso de uma das greves feitas na empresa é atribuído à grande presença de mulheres na fábrica, deixando entrever que essas, consideradas menos politizadas, não foram capazes de compreender a importância da greve e a ela aderir.

A greve foi um pouco difícil porque, na Bombril trabalha muita mulher, entendeu? Muita mulher, e na área do Bombril mesmo é 89% de mulher. Tirando os operadores, o resto é tudo mulher que trabalha. Então foi difícil tirar as mulheres pra parar as máquinas (Severino, 60 anos, referindo-se à greve ocorrida em 1983, entrevista realizada em 7/2/2014 em São Caetano do Sul, SP).

A tentativa de excluir as mulheres dos movimentos políticos de trabalhadores nas fábricas é tão antiga quanto os próprios movimentos. Em pesquisa conduzida sobre as narrativas femininas acerca da greve de 17 de julho de 1968 em Osasco, Rovai (2009: 5019) notou que, nas falas dos homens, pouco ou nada se dizia sobre a participação feminina no evento. As mulheres eram ape-

nas “apresentadas nos bastidores do cenário político, como colaboradoras ou espectadoras dos acontecimentos: mães, esposas, amigas e irmãs”. A greve era narrada como uma “ação masculina perigosa”, argumento utilizado para dispensar as operárias do movimento, “mandando-as de volta para casa, o lugar de atuação feminina” (Rovai, 2009: 5020). No entanto, como a autora salienta, embora haja essa lacuna sobre a presença feminina nos discursos masculinos, as operárias formularam seu próprio discurso sobre a experiência da greve. A especificidade de seu relato é pautada pelas relações que elas estabelecem entre as perdas físicas, políticas e emocionais, bem como pelo afastamento do caráter heroico e espetacular da greve, narrando os efeitos da greve de forma concatenada à sua própria vida particular.

A constatação desses fatos levou uma série de pesquisadores a salientar a presença da ideologia patriarcal na cultura operária, como resquícios de um mundo rural e atrasado que permanecem em meio urbano e se perpetuam ao longo das gerações (c.f Saffioti, 1976). Na pesquisa feita por Luís Pereira em 1958 com famílias de classe operária de Santo André, verificou-se que, de fato, acreditava-se que “as mulheres deviam viver o máximo possível dentro de casa” e limitar-se às atividades domésticas (French & Cluff, 2000: 175), o que era acompanhado por demarcações rígidas das esferas masculinas e femininas. Entretanto, ele também constatou que, do ponto de vista das necessidades dessas famílias, “valoriza-se bastante a esposa que trabalha com remuneração para ‘ajudar o marido’, mas mais valorizada ainda é a situação da esposa que não precisa fazê-lo, porque ele ganha bem ou porque os filhos ‘já têm ordenado’” (Pereira, 1976: 31, apud French & Cluff, 2000: 176). Assim, o trabalho da mulher fora de casa era visto como uma exceção provocada por dificuldades econômicas ou pelo desejo da família de buscar mobilidade social para cima (Macedo, 1979; Blay, 1972 e Wells, 1983, apud French & Cluff, 2000: 176).

Telles (1992: 64), a partir de dados da PEA de 1981, chegou a constatação semelhante, ao observar a fragilidade dos arranjos das famílias trabalhadoras para as quais depender do trabalho das mulheres e filhos na composição da renda familiar seria “registro evidente da insegurança, da instabilidade e da precariedade inscrita em suas condições de vida”. É importante levar esse fato em consideração se quisermos entender o sentido dado ao trabalho doméstico feminino não pago nessas famílias.

Além disso, outro aspecto importante dessas relações é que, para essas mulheres, a não realização do trabalho doméstico não estava posta, logo, o trabalho fora de casa só poderia ser somado àquele que seria realizado inevitavelmente na esfera doméstica. Assim, uma família em que a mulher limita suas atividades a essa esfera seria aquela que desfruta de boas condições de vida que, nesse caso, eximiriam a mulher da dupla jornada de trabalho. É preciso considerar, ademais, que no que tange à classe social examinada, constituída por famílias de operários, de origem rural, com baixa escolaridade, a oferta de trabalho

para as mulheres consistiria em empregos pouco qualificados, de baixa remuneração. Nesse sentido, talvez seja mais compreensível que o trabalho fora de casa não lhes parecesse tão atrativo quanto seria para mulheres de classe média.

Nesse arranjo não se pode esquecer de que a identidade masculina, calçada na ideia de provedor, também gera uma série de pressões para o homem que, para manter sua condição e a respeitabilidade nela envolvida, assume para si trabalhos pesados, que não raro geram sofrimento e fazem adoecer, e dos quais não pode abrir mão em nome da sobrevivência da família.

Eu comecei a trabalhar, depois começou a aparecer problema de saúde, né? E eu procurei médico lá dentro, arrumei assistência médica lá dentro, mas não foi tão suficiente e eu procurei até assistente social, né? Então me favoreceram com o horário, eu trabalhava muito à noite e me puxaram para trabalhar só de dia.

Pesquisadora: E quais foram os primeiros problemas de saúde que o senhor teve?

Sistema nervoso muito alterado, afastado pouquinhos dias para dar uma recuperada na mente. É muito barulho e isso daí prejudicou um bocado de pessoas. Inclusive agora na idade que eu cheguei, baixou uns 20% minha audição (Ronaldo, 70 anos, entrevista realizada em 15/6/2012 em São José de Piranhas, PB).

Observe-se como a ética do trabalho e a ética do provedor andam juntas para sustentar o projeto moral da família (Zaluar, 1985; Telles, 1992). Nessa intersecção entre trabalho e família compõe-se a noção de dignidade do trabalhador honesto, que faz frente às adversidades e se compromete para dar uma vida digna à sua família, saindo de sua terra de origem para buscar em um lugar distante e estranho concretizar o desejo da vida melhor. Esse homem tem pouca ou nenhuma margem para falhar, porque dele depende diretamente a sobrevivência da mulher e dos filhos; e, em nome desse projeto, precisa suportar os trabalhos mais difíceis. São muito comuns nos relatos as menções às doenças físicas e psíquicas ocasionadas pelo trabalho, embora poucos de fato realizem essa conexão de modo consciente e explícito. Junto às narrativas de sofrimento no trabalho aparecem referências frequentemente elogiosas às fábricas em que estiveram empregados. O trabalho que os fez adoecer é o mesmo que lhes garantiu realizar o projeto de vida, motivo por que devem conviver com esse conflito e com a ambiguidade de percepções.

Com efeito, encontramos nos relatos femininos, uma abundância de referências ao outro sexo em tonalidade elogiosa e heroica. Os relatos masculinos, por sua vez, parecem ser mais pobres nas referências ao sexo oposto. São frequentes na literatura sobre o tema exemplos que tratam da invisibilidade do feminino na fala masculina. Em nossos relatos, entretanto, observamos um fato peculiar: as mulheres aparecem nos relatos masculinos e neles desempenham papel fundamental, porém, não em todos os momentos. A narrativa masculina, quando transita de um tema a outro, modifica o modo de se referir à mulher. Se nas histórias de trabalho, as mulheres são invisíveis ou colocadas em posição

inferior em relação aos homens, elas aparecem de modo heroico e reverenciado pelos homens quando se trata de seu papel de ajudar na reprodução familiar. Na fala que segue, ambos se referem ao período inicial de sua chegada em São Caetano do Sul, momento em que as redes de apoio de parentesco e amizade ofereciam suporte material e afetivo aos migrantes. Nesse contexto, a presença das mulheres parece fundamental como provedoras desse suporte:

Tinha a Maria que parecia uma mãe pra nós, quando a gente chegou aqui, a nossa família. Faltava gás na nossa casa e ela tirava o botijão dela pra nos dar (Dantas, 72 anos, entrevista realizada em 11/7/2013, em São Caetano do Sul, SP).

E eu trabalhei em uma firma e tinha uma assistente social muito importante e ela me ajudava bastante (Vaz, 74 anos de idade, entrevista realizada em 20/3/2014, em São Paulo, SP).

Isso mostra que as mulheres não são invisíveis nos relatos masculinos – conquanto seja interessante observar que elas aparecem como “protetoras”, “cuidadoras”, “salvadoras”, como alguns autores propuseram –, mas que sua presença ou ausência e o modo de a elas se referir, como heroínas, vilãs, protagonistas ou coadjuvantes, varia conforme muda o tema dos relatos. Assim, os homens, quando falam sobre suas vidas privadas – a vida familiar, relações amorosas – imediatamente lembram-se das mulheres: esposas, filhas, tias, mães, vizinhas, parentes. Ao adentrar o tema do trabalho, entretanto, é imediata a supressão do feminino em seus discursos. Em seu lugar, aparecem as relações com os outros homens: os colegas de trabalho, os chefes, os parentes do sexo masculino. Mesmo no caso da assistente social citada na entrevista, note-se que, embora pertencendo ao ambiente de trabalho, ela tem sua importância reconhecida quando o entrevistado se refere à sobrevivência da família.

No caso de entrevistas feitas com o casal simultaneamente – como é o caso de Joana, 59 anos, e Dantas, 72 anos, ele tendo migrado para São Caetano do Sul em 1962, e ela em 1982 –, é possível notar determinadas transições nas falas que evidenciam o domínio a que cada um deve remeter-se ao contar a história. Quando a pergunta se refere a “emprego”, o homem é quem deve assumir o relato. No trecho abaixo, quando perguntamos sobre as ocupações do entrevistado, a mulher tenta assumir a interlocução, mas rapidamente é interrompida e convocada a silenciar. Ela, entretanto, continua a falar e retorna ao tema das dificuldades de sobrevivência da família, em vez de deixar o marido nos contar sobre a sua experiência de trabalho.

Pesquisadora: Então, eu queria que o senhor contasse pra mim, como o senhor quisesse contar, desde a chegada, os empregos, como é que foi?

Joana: Foi difícil.

Dantas: Deixa eu contar a história pra ela. Mas deixa eu contar essa história pra ela!

Joana: A gente comprava aquelas bengalas, e eu tinha os cinco [filhos], né? Aí eu media pra cada um um pedacinho de pão, assim, pra tirar um pedacinho da bengalinha pra dar a bengala pra todo mundo. Aí tinha um que dizia: “Ah, o meu pedacinho ficou menor”. Eu media os pedacinhos pra eles (entrevista realizada em 11/7/2013, em São Caetano do Sul, SP).

Essas transições nas falas revelam que tanto a memória feminina das dificuldades da vida quanto a memória masculina das trajetórias de trabalho acabam se equacionando como notas diferentes de uma mesma melodia, isto é, a empreitada conjunta de sobrevivência da família. No caso das famílias operárias com as quais trabalhamos, está claro que a estratégia definida se baseou no modelo de chefe provedor e da mulher que toma conta da vida doméstica. Esse foi um arranjo predominante para as primeiras gerações de migrantes, mas que começou a mudar nas gerações subsequentes, como demonstram os relatos aqui apresentados. De todo modo, a referência à família como um código valorativo que guia as ações, define papéis e ordena trajetórias nos faz lembrar, sobretudo, que ela permanece sendo uma das mais importantes vias de ordenamento das relações sociais. A família como ordem moral que vincula os domínios público e privado é a esfera que permite visualizar propriamente os vínculos entre o mundo do trabalho, as doenças, os sofrimentos, as dificuldades financeiras, a criação dos filhos e a vida cotidiana. Em uma sentença, não se trata de assuntos diferentes. Assim, as transformações que vislumbramos nas identidades de gênero, de uma geração a outra, também ficam mais nítidas quando observadas a partir das relações que se tecem no âmbito da família e de sua importância como ordenamento moral.

Interessante notar, nesse sentido, como Severino (55 anos) recorda-se de eventos importantes do ciclo da vida, como o nascimento de suas filhas, a partir de uma associação com o trabalho exercido na época: o pedido de demissão da fábrica em que trabalhava, no caso da primeira filha, e a mudança de trabalho – da fábrica para a aquisição de um bar – no caso da segunda.

Esse negócio de [turno] 7 por 1, nasceu minha filha, sabe? Aí tinha um aniversário, tinha um casamento, ela [a esposa] ia, e eu não ia. Aí eu falei: “não tá dando certo!” Falei pra ela: “eu vou sair!” Aí houve um problema de greve lá, eu aproveitei e saí. Aí depois de dois anos e meio eu comprei esse bar na [avenida] Sacadura Cabral e lá fui trabalhando eu e minha esposa. Depois nasceu a outra menina e eu tava no bar ainda (Severino, 60 anos, entrevista realizada em 7/2/2014 em São Caetano do Sul, SP).

Ainda que quase todos os homens entrevistados na pesquisa estivessem aposentados na ocasião da entrevista, o trabalho nas fábricas ou em outros lugares permanece como aspecto estruturante e definidor da identidade, o que se reflete no modo de contar a própria história. É possível notar, entretanto, como esses mesmos homens, quando falam de trabalho, também estão a falar da família. Assim, a reprodução familiar, para a qual as mulheres contribuem de modo

fundamental com suas atividades na esfera privada, está longe de ser um tema menor ou menos caro a esses homens. Ao contrário, ela constitui a grande razão pela qual dão sentido ao próprio esforço no mundo do trabalho fora de casa.

Trinta e poucos anos de casado e eu não desfiz de um tostão a não ser pra família. [...] Tudo o que eu fiz depois que casei foi pra dentro de casa, tudo. Ela é testemunha disso aí (Ronaldo, 70 anos, entrevista realizada em 15/6/2013, em São José de Piranhas, PB).

Graças a Deus criei e construí família, tenho minha família, tenho amigos e onde cheguei sou respeitado (Dimas, 61 anos, entrevista realizada em 28/3/2013, em São José de Piranhas, PB).

A lógica presente nessas falas deixa entrever uma hierarquia de valores em que a família é considerada o grande objetivo para o qual convergem todos os esforços, tanto os masculinos quanto os femininos. A família é, portanto, a base para uma ordem moral que justifica os esforços, garante a dignidade e estrutura a divisão dos papéis entre homens e mulheres.

Na história de Alcides e Antônia, a doença da mulher motiva o retorno do casal ao Nordeste após terem vivido 40 anos no estado de São Paulo. Ao chegar nesse assunto, Alcides concede a autoridade do relato à mulher, já que eventos dessa ordem, isto é, as doenças e os assuntos privados, dizem respeito ao domínio feminino. Ao ressaltar que “na casa quem manda é a mulher”, ele manifesta claramente o modo como se dá a divisão das funções entre o casal. É só quando cada um desempenha a parte que lhe cabe que a divisão pode tornar-se, para ele, símbolo da união do casal.

Pesquisadora: Mas, assim, como é que o senhor foi decidindo, o senhor e sua esposa decidindo voltar [para o Nordeste]? Foi de repente? Como é que foi essa decisão?

Essa decisão foi em 2008, ela [a esposa] tinha fibromialgia, e os médicos mandaram ela procurar um lugar quente; ela conta um pouco dessa parte a vocês; essa eu deixo pra ela, porque nós somos unidos, cada um tem sua parte. A palavra bonita é essa: Quem manda em casa é a mulher! [risos]. Se o homem trouxer um quilo de feijão e a mulher fizer, ele fica com dois quilos. Isso é um casal bem unido e vive muito. A mulher que o homem dá um quilo de feijão e ela joga metade fora, nunca se vai pra frente, né? Né assim? (Alcides, 62 anos, entrevista realizada em 27/3/2014, em São José de Piranhas, PB).

Assim, o arranjo evidenciado pelas falas não apenas reflete a estrutura da divisão tradicional do trabalho entre os sexos, mas se constitui como um arranjo que, do ponto de vista dos interlocutores, é considerado imprescindível para que a família, o bem maior a ser zelado, prospere. Nesse sentido, além da questão da natureza interdependente da unidade familiar na classe operária e seu papel para a sobrevivência material, há uma ênfase valorativa explícita na família como centro de gravidade para o qual são direcionados os esforços de homens e mulheres. Somente sua apreensão como ordem simbólica (Sarti, 2003) é capaz de captar a importância da família nesse contexto.

A SINGULARIDADE DAS FALAS FEMININAS

As pesquisas que buscam compreender as especificidades do trabalho sexuado da memória confirmam a existência de uma associação entre a memória feminina e o domínio da família, da vida privada e doméstica (Piscitelli, 1993). A fala das mulheres que escutamos é recheada por eventos relativos ao universo familiar, às doenças, aos sofrimentos e à intimidade. É preciso considerar que no momento da nossa conversa, quase todas as mulheres entrevistadas possuíam atividade restrita à esfera doméstica. Muitas nunca trabalharam fora de casa ou trabalharam por um breve período interrompido pelo casamento ou o nascimento dos filhos, ou ainda de maneira intermitente com pequenas ocupações.

Ao contrário dos homens, que procuram narrar suas histórias a partir de suas vitórias e conquistas, omitindo ou pouco se atendo aos problemas pessoais e íntimos, são esses que ganham destaque nas falas das mulheres. Na história de Marta, de 55 anos, por exemplo, fica evidente como os eventos que mobilizam a memória são aqueles relativos à dor e ao sofrimento experimentados ao longo da vida. O trecho abaixo é importante porque é a forma como Marta escolhe para dar início à narrativa de sua história de vida. Ela ficou órfã com apenas um ano de idade, tendo ido morar com seus tios. A narrativa tem início a partir das lembranças desse período da infância, em que ainda vivia na zona rural, período associado ao sofrimento que ela sentiu, ao problema psíquico do tio e aos cuidados que ela devia prestar a ele por conta disso.

A gente levou uma vida muito sofrida com minha tia. Meu tio tinha problema de nervo, ficava internado em João Pessoa, nós ia pros meios do mato. Ele com os filhos dele e a minha tia. Ele era irmão do meu pai, e eu fiquei muito com ele. Eu ficava muito apegada com eles. Aí eu tinha que acompanhar, porque ele não tava bem, né? E a gente entrava nos meios do mato. E ele tinha medo dos barulhos dos carros. Naquela época não tinha nem carro, mas ele tinha medo do barulho. Aí ele ia pro mato. Ele achava que era polícia que estava vindo buscar ele. Ficava trancado dentro da casinha e nós ficava junto. Eu ainda não tava casada, então ficava muito ali com meu tio. Aí logo comecei a namorar. Não sabia de nada. Casei. Com o primeiro eu casei. Aí no segundo ano de casado foi que veio nascer o Zé (Marta, 55 anos, entrevista realizada em 11/7/2013, em São Caetano do Sul, SP).

Em razão do problema psíquico do tio que o fazia ter medo do barulho dos carros, Marta e seus primos iam morar nesses lugares afastados (os “meios dos matos”). Ela, então, ajudava a tia no cuidado da casa e do tio doente. É interesse notar como a história é sintetizada nesse trecho inicial, contada a partir de suas relações com os homens – o tio, o marido e o filho. Em seguida, Marta é indagada sobre a viagem de vinda para o Sudeste, cujo relato é realizado a partir da descrição de uma cena íntima, o banho nas crianças. No cuidado dos filhos, duas figuras aparecem para ajudá-la durante a viagem: a irmã e um conhecido do sexo masculino chamado Sandoval. O destaque que esse personagem adquire na história denota a excepcionalidade de sua ajuda: o fato de um homem se envolver nesse tipo de tarefa adquire o sentido da generosidade, já que não há

obrigação envolvida no ato. A ajuda da irmã, por sua vez, quase passa ao largo da observação, surgindo como trivial e provavelmente pressuposta por ela.

Então, esse Sandoval ajudou trazer a gente de ônibus, com os filhos viajando. Ele ajudava a trocar roupa, a gente dava banho nos tanques bem grande na viagem, nos hotel onde a gente... Nas pensão, né? A gente dava banho, eu e minha irmã dando banho e ele trocando as crianças. Amauri era menino, né? E ele dava banho e ele trocava, ajudava pra poder comer, senão não dava tempo de comer (Marta, 55 anos, entrevista realizada em 11/7/2013, em São Caetano do Sul, SP).

Em entrevista realizada simultaneamente com um casal composto por uma mulher de 53 anos (Lúcia) e um homem de 60 anos (Carlos), é possível notar com clareza como a forma de narrar os mesmos acontecimentos é diferente para cada membro do casal. O relato de Lúcia revela uma face da vida privada que dificilmente apareceria na fala de Carlos, isto é, o sofrimento causado pela dependência alcoólica do marido. A bebida é mobilizada de tempos em tempos em sua fala sempre com o propósito de enfatizar à entrevistadora a dor que gerou a ela e aos filhos. A entrevista parece constituir uma oportunidade de vocalizar esse sentimento. Os pontos enfatizados na história são, além do sofrimento, a falta de dinheiro em casa, a saúde deteriorada do marido e o medo de que os filhos seguissem o exemplo do pai e se tornassem dependentes alcoólicos. No trecho abaixo, ela conta sobre o período em que decidiram voltar ao Nordeste, momento em que, segundo ela, chegaram a passar fome. Logo em seguida, o marido intervém para esclarecer que essa dificuldade foi passageira e que ele sempre foi “ganhador de dinheiro”, ou seja, foi capaz de cumprir o papel de provedor. Desse modo, nota-se um conflito entre duas versões desse período de suas vidas: a da mulher, que ressalta o sofrimento e a falha do marido em conseguir um trabalho e prover o sustento da família, e a tentativa dele de preservar sua imagem de provedor, trabalhador e “ganhador de dinheiro”. Do mesmo modo, a bebida, vista pela mulher como sinal de que o marido fracassava em seu papel, é narrada por ele de outra forma, associada aos momentos de diversão na fábrica.

Lúcia: aí depois a coisa começou a estreitar, aí ele reclamava porque estava comendo feijão puro e não tinha mistura. [...] Ele começou reclamando e bebendo mais e bebendo mais e assim, dizia que era porque tava passando fome e que não tinha mistura pra comer. Eu disse, a “desculpinha” é essa, aí eu dizia isso mesmo, a desculpa é essa porque lá em São Paulo trabalhava e bebia, e aqui só fazia beber. Não tinha trabalho, aí foi quando ele disse: “não, eu vou embora”.

Carlos: eu quero só falar pra vocês que o meu sofrimento foi pouco, se foi uns três meses foi muito, porque sempre eu fui o ganhador de dinheiro. Já tive muito dinheiro!

Lúcia: ele ganhava, ele sabia ganhar dinheiro, mas sabia gastar também.

Carlos: eu já possuí carro novo. Hoje eu não tenho inveja de quem tem, de quem brincou, de quem comeu, porque eu sempre fui comedor. Sempre veio tudo fácil

para minha mão, não teve nada difícil. (O casal foi entrevistado em 28/3/2014, em São José de Piranhas, PB e em 1983, em São Bernardo do Campo, e o trecho pertence à entrevista mais recente).

Já na fala de Carlos, embora a bebida não seja omitida, ela aparece em um registro lúdico, associada aos momentos de diversão na fábrica, sobretudo às sextas-feiras em que os operários levavam linguíça e cachaça para festejar após o término do expediente. Em contraposição, Lúcia menciona que a bebida foi um dos fatores que motivaram a volta do casal ao Nordeste, uma vez que, estando o marido desempregado e com poucos recursos, não viram outra saída senão voltar a morar na casa dos pais dela. Carlos então reage para enfatizar o oposto, dizendo à entrevistadora que a situação de miséria foi de curta duração e que, ao contrário do que a esposa narrou, ele foi capaz de ganhar dinheiro. A tonalidade do relato passa, então, abruptamente, de uma situação de penúria a uma situação de abundância e vitória, e a vida sofrida narrada por Lúcia transmuda-se em uma vida fácil e cheia de prazeres na voz de seu marido. Estando os dois narradores a falar sobre sua vida em conjunto e se reportando aos mesmos acontecimentos, é digno de nota o fato de a narrativa adquirir tonalidades tão flagrantemente opostas. Enquanto a mulher narra a história do casal com a ênfase nos sofrimentos e dificuldades, o homem parece se sentir no dever de ressaltar que, apesar das intempéries vividas, o que prevalece é a vitória. Mesmo a relação com a bebida, ao fim do relato, surge como um caso de superação, como uma forma de inseri-la, também, no rol das demais conquistas de sua vida.

Fica nítido como Carlos, assim como os outros personagens masculinos dessas histórias, se veem no dever de transmitir uma imagem de vitoriosos. É essencial para a manutenção de sua identidade que ele tenha sido capaz de trabalhar, ganhar dinheiro, sustentar a família, e que tenha tido sucesso na empreitada da migração. Quando esse papel é ameaçado pelo desemprego, pelo alcoolismo ou outras dificuldades, é apenas a mulher quem o menciona, já que, para o homem, esses dados seriam contraditórios à imagem heroica que desejam transmitir de si próprios. É provável que a própria migração, vivenciada com tonalidades épicas pelos homens, reforce essa representação masculina.

A despeito do fato de que as mulheres não omitem os sofrimentos e as dificuldades da vida como fazem os homens, isso não significa, porém, que não compartilhem da referência ao heroísmo masculino. O que ocorre é que nas histórias por elas contadas a dualidade é constante: o homem herói também é o homem que fraqueja, assim como o bom marido também as faz sofrer. Ao contrário das histórias masculinas em que só heroísmo aparece, nas histórias das mulheres essas tensões são frequentes.

No relato de Filomena, 60 anos, é possível notar claramente a presença dessa dualidade. Embora ela seja enfática para relatar a dor que os homens lhe infligiram, há a constatação de que eles também eram pessoas “muito boas”.

Primeiro, ela se refere ao pai, que era “ignorante” e “rude” e batia nos irmãos, “uma pessoa ruim”. Depois, ao marido, que era “mulherengo”, “frio” e “distante”, e que também ganhava pouco. Uma narrativa, em princípio, oposta ao heroísmo dos homens. Entretanto, embora no caso do pai, a narrativa mantenha-se constante, no caso do marido, há algumas nuances que invertem a prosa: o marido, apesar dos defeitos apontados e do sofrimento que lhe causou, também é retratado como “uma pessoa boa” e um “pai maravilhoso”.

Ele lavava a louça, ele fazia comida, um pai maravilhoso. Então ela [a filha do casal] sofreu muito quando ele faleceu.

Na época em que a Luana tinha três anos ele aprontou muito, mas era uma pessoa boa. Eu fiquei 33 anos casada e nunca vi este homem nervoso. Eu sempre fui assim, as meninas falam que não sabe como ele me aguentava (Filomena foi entrevistada em 12/3/2014 e em 1983, em São Caetano do Sul, SP as duas vezes, e o trecho pertence à entrevista mais recente).

Observem-se duas coisas nesse relato, a primeira, diz respeito à cisão das formas de se referir ao marido. Quando ele é lembrado em seu papel de pai, torna-se “maravilhoso”, mas, quando Filomena lembra dele na relação conjugal, a memória adquire tonalidades negativas. Isso sugere que o papel de pai e sua importância na família se sobrepõem à própria percepção individual de Filomena sobre seu marido. O segundo aspecto diz respeito a como, após uma narrativa em que o marido lhe causa muita dor, ela termina por retratar-se como pessoa exigente e de difícil convívio, enquanto ele, antes “mulherengo” e “frio”, é mencionado como uma pessoa “calma” e “boa”. E, então, já não é ela quem sofre pelo marido, mas o marido que deve ter sofrido por conta dela.

Há ainda outro aspecto que nos chama a atenção em seu relato. Em algumas passagens, ao lembrar de momentos difíceis de sua vida, Filomena mostra claramente como seu sofrimento esteve ligado ao fato de o marido não se encaixar a contento no papel de provedor, em virtude de seus baixos salários, de sua instabilidade nos empregos e de nunca ter sido capaz de comprar uma casa, tendo a família sempre morado de aluguel. Essa condição exigiu que as filhas comessem a trabalhar cedo para ajudar nas despesas da casa. Boa parte do sofrimento relatado por Filomena parece advir dessa não correspondência do marido tanto ao papel de provedor da família quanto ao de um bom marido na vida conjugal (era mulherengo, frio etc.). A despeito disso, quando ele falece, ela sente a perda de modo intenso, questionando sua própria posição como mulher na família e sua dependência em relação a ele.

Em virtude da instabilidade do marido nos empregos, Filomena também passou a trabalhar “para ajudá-lo”. Ela conta que exerceu por dois anos a função de diarista, mas ressalta que o fez para auxiliar o marido e não por vontade própria. Note-se que o trecho de sua fala em que menciona essa passagem de sua vida evidencia que, a seu ver, quem deve exercer a função de ganhar o sustento da família é o homem, e apenas por necessidade é que a mulher intervém com ajuda.

Ele trabalhava na Volkswagen, depois ele saiu, e depois a Bárbara nasceu. Eu sempre tive uma vida muito sofrida porque ele ganhava pouco, não tinha estabilidade no emprego e eu paguei aluguel por 33 anos. Eu morei em cortiço. Eu não tenho vergonha de falar isso. Teve uma casa que eu morei três meses e quase que eu fui despejada porque o meu marido ganhava pouco e as crianças eram pequenas, depois que elas cresceram e começaram a trabalhar e começaram a ajudar... Depois ele entrou na prefeitura, mas eu fui trabalhar para ajudar ele; durante dois anos eu trabalhei como diarista pra ajudar ele, porque ele ganhava pouco, mas fazia tudo: ele lavava a louça, ele fazia comida, um pai maravilhoso (Filomena, 60 anos, entrevista realizada em 12/3/2014 em São Caetano do Sul, SP).

A dubiedade do trecho é evidente e denota o conflito que Filomena viveu em sua relação conjugal e familiar. Ao mesmo tempo em que o homem falha como provedor e como marido, ela não deixa de ressaltar suas qualidades positivas como pai e dentro de casa, ao auxiliar nas atividades domésticas. Note-se que a participação dele nessas atividades é vista como um ato de generosidade e não como dever, como a forma que ele, caracterizado como homem frio, era capaz de demonstrar carinho à mulher, e não como uma obrigação ou divisão de responsabilidades. Desse modo, assim como Filomena não se vê responsável pelo sustento da casa (apenas “ajuda o marido”), ela também não vê o marido como responsável pelas atividades domésticas (ato de carinho, de generosidade).

Em outras situações, as mulheres percebem que poderiam ter contribuído para uma vida mais confortável se exercessem ativamente um trabalho remunerado, não apenas como coadjuvantes para auxiliar financeiramente os maridos nos momentos de dificuldade. É o caso de Maria (62 anos), que tendo sido impedida de trabalhar fora de casa pelo marido, Vaz (74 anos), ressentiu-se de não ter direito ao benefício da aposentadoria, percebendo que as condições financeiras do casal seriam melhores se ela houvesse trabalhado fora de casa. Ela afirma, entretanto, que não se arrepende do modo como viveu, já que o marido foi capaz de sustentar a família, ainda que as dificuldades não tenham sido poucas. Essa dualidade constante nas narrativas femininas deixa transparecer como as estratégias familiares criadas são objeto de tensões e conflitos: se, por um lado, são consideradas um modo de vida digno que afasta o medo do desarranjo, por outro, criam pressões e limitações aos membros da família.

Porque não é feio uma mulher trabalhar, e ele não quis que eu trabalhasse. Se eu tivesse trabalhado, hoje eu já estaria bem adiantada para minha boa aposentadoria, né? Se fosse hoje, a partir do que eu já entendo, o que eu já aprendi aqui em São Paulo, eu não estaria sendo só dona de casa, eu estaria trabalhando. Pro dia de amanhã ser mais fácil pra gente, né? Mas graças a Deus eu não me arrependo, ele sempre foi um bom homem de casa, um bom trabalhador. Tivemos nossas filhas, me orgulho das filhas que eu tenho, fizemos tudo. As duas são formadas, graças a Deus. Tivemos nossos problemas financeiros, e porque eu moro aqui, nessa casa pequena, não significa que eu vivo na pior, eu vivo bem, graças a Deus. Eu como do que eu quero, não devo pra ninguém, vivo com a minha cabeça erguida e tem muita gente por aí, que tem casa própria, tem seus

carros e não é feliz. [...] eu vivo feliz aqui em São Paulo, deixei minha terrinha lá, eu sinto saudade de lá, não vou embora porque nós construímos nossa família aqui, e eu não vou deixar. Aquilo que Deus me deu, que é minhas filhas, são herança de Deus, eu não vou deixar pra trás (Maria, 62 anos, entrevista junto com Vaz, 74 anos, realizada em 20/3/2014, em São Caetano do Sul, SP).

Cabe ressaltar o modo como o arranjo familiar se sobrepõe à vontade individual de Maria de trabalhar fora de casa e retornar ao Nordeste. Isso fica nítido quando ela menciona que, a despeito da vida difícil e dos problemas financeiros, foram capazes de ser bem-sucedidos como família e dar uma vida melhor às filhas, oferecendo-lhes a oportunidade de frequentar uma faculdade. Ela atribui a isso a razão de seus sacrifícios individuais e também a sua própria felicidade no presente. Desse modo, vemos como o projeto coletivo representado pela família adquire preponderância sobre os desejos individuais de seus membros, não apenas moldando-lhes as identidades, mas limitando os horizontes de expectativas de um lado e de outro oferecendo uma via segura de acesso ao mundo.

Esse sacrifício dos desejos individuais em nome desse projeto familiar estruturado da forma como descrevemos no artigo é observado em diversos relatos de mulheres colhidos em nossa pesquisa. Diana, por exemplo, de 52 anos, que migrou durante a juventude para São Paulo, relata a dificuldade que teve, durante a infância e adolescência na zona rural nordestina, para conseguir estudar. Enquanto o pai e a mãe trabalhavam na roça, ela devia permanecer em casa para desempenhar as tarefas domésticas. Apenas quando completou 14 anos é que conseguiu dar início aos estudos, nos fins de semana, em uma escola na zona urbana de Várzea Alegre, no Ceará. Concomitantemente à realização dos estudos, ela também arrumou um emprego como professora primária de uma escola da zona rural onde ficava o sítio da família. Ela conta que foi criada de modo muito rígido pela mãe, não tendo liberdade para sair de casa, e que via o casamento como uma forma de conquistar mais autonomia. Após casar-se, entretanto, teve de interromper os estudos e o trabalho como professora a fim de acompanhar seu marido na viagem para São Paulo. Como ele trabalhava em uma fábrica à noite e dormia durante o dia, ela passava o dia todo sozinha.

Aí foi que eu me senti sozinha. Aí eu disse, nossa, cadê minha liberdade? Porque eu casei para ter liberdade, cadê minha liberdade? Eu acho que foi uns dois anos nesse sofrimento (Diana, 52 anos, entrevista realizada em 20/9/2015, em São Paulo, SP).

Nesse período, já grávida da única filha, Diana passou a desempenhar, exclusivamente, o trabalho doméstico não remunerado. Em seu relato bastante emocionado, evidencia-se o sentimento ambíguo ao examinar sua história de vida: ela afirma sentir-se grata e feliz por ter criado a filha, mas também se ressentida por não ter podido realizar seus desejos individuais de estudar e trabalhar fora de casa.

Pesquisador: Você fez o magistério?

Não, eu não terminei. Aí depois quando casei, parei de estudar. Me arrependi muito.

Pesquisador: Você casou com quantos anos?

Com 20. [...]

Pesquisador: Diana, se você tivesse que dizer, assim, de tudo o que passou, o que foi a sua vida?

Eu acho que uma frase define isso, que é, no fundo, eu consegui, eu cumpri minha missão.

Pesquisador: Olhando para trás você acha que você conseguiu tudo o que você queria conseguir?

Não. O que eu queria na minha vida era trabalhar. Eu nunca sonhei assim com essas coisas materiais porque pra mim isso não tem muita importância.

Pesquisador: Mas você acha que é tarde pra correr atrás disso tudo agora?

Acho que é, porque agora não tenho mais disposição. Antes eu queria trabalhar, ter minhas coisas, eu queria ter uma casa só minha. Queria conseguir um carro, uma casa, uma família. Mas muita coisa eu consegui, graças a Deus. Mas eu também não reclamo, dou graças a Deus por chegar onde cheguei, tenho que agradecer a Deus pelo que tenho na minha vida [bastante emocionada].

É importante notar como as duas mulheres, Maria e Diana, procuraram prover um destino diferente para suas filhas, incentivando-as a fazer uma faculdade e trabalhar fora de casa. Quando indagada sobre o que faria caso o marido de sua filha de 24 anos a impedisse de trabalhar fora de casa, Diana responde incisivamente que não permitirá que a filha reproduza sua trajetória:

Pesquisador: E o que mais você conversa com ela? Por exemplo, se o namorado dela disser para ela ficar em casa, não trabalhar.

Ela não vai ficar. Eu vou dar apoio. É tão ruim você depender das pessoas, eu digo isso por experiência própria. Tudo bem que ele não me deixou faltar nada, tudo o que eu queria ele me dava. Mas, é bom você ter as suas coisinhas, sabe?

Desse modo, é possível observar mudanças importantes no modo de criar as gerações seguintes de mulheres dessas famílias, o que reforça o aspecto geracional das estratégias familiares, mostrando como as estruturas que informam a ação podem ser arranjos instáveis. A família permanece como uma estrutura fundamental para o projeto que visa à ascensão de filhos e filhas, em que a educação vigora como pilar fundamental. No que tange especialmente às filhas, realizar esse projeto coletivo da família matriculando-se na universidade e trabalhando fora de casa significa, além da realização do projeto familiar transmitido pelos pais, o seguimento de uma trilha de maior autonomia em comparação à de suas mães, dado que outras possibilidades são abertas em suas vidas.

ALINHANDO OS FIOS

Procuramos mostrar como o trabalho da memória, que se distingue para homens e mulheres, pode ser interpretado como tendo seus alicerces nas construções identitárias e nos papéis que esses personagens desempenham para a realização de um projeto comum e que possui importância fundamental em suas vidas: a família.

A família se torna, portanto, o pilar da estruturação de um projeto de vida que (re)define os papéis, as identidades, e, por conseguinte, as biografias. Mais do que isso, ela é vista como uma entidade moral que confere dignidade e uma posição no mundo para seus integrantes. É a partir dela que se definem os lugares de homens, mulheres e filhos como aqueles que simbolizam a esperança de um futuro melhor e que justificam os esforços empreendidos por pais e mães. Procuramos mostrar também como a migração, parte fundamental do projeto das famílias pesquisadas, oferece uma perspectiva importante nos estudos de gênero, sobretudo quando aliada a um ponto de vista geracional.

À guisa de conclusão, portanto, pode-se afirmar que o modo de vida pautado pelos arranjos que descrevemos se revela como uma forma de dar sentido à vida e estruturar os projetos familiares da geração aqui descrita. Esses arranjos, conforme nossos indícios apontam, têm um lastro geracional: é possível notar mudanças importantes no modo de vida das filhas. Entretanto, é preciso ressaltar os conflitos e as limitações que eles determinaram, ao impor pressões consistentes a homens e limitações significativas às mulheres.

Além disso, esse foi um modo de vida que se pôde firmar devido às condições materiais de existência de uma determinada geração, em que o trabalho na indústria não havia ainda sido afetado de modo tão drástico pela crise do setor. Tendo isso em vista, resta observar como as mudanças serão incorporadas pelas gerações seguintes e se esse modo de vida e essas estratégias poderão ser levados adiante ou transformados pelas imposições das mudanças históricas. Nossas observações nesse sentido são ainda incipientes, mas já permitem notar mudanças importantes nos projetos e nas trajetórias de vida das mulheres das gerações mais jovens do universo pesquisado.

Recebido em 18/7/2017 | Revisto em 3/11/2017 | Aprovado em 4/11/2017

NOTA

- I Os nomes doravante citados são fictícios a fim de preservar o anonimato das fontes.

Mariana Z. Thibes é doutora em sociologia pela Universidade de São Paulo, pós-doutora em ciências sociais pela Universidade Federal do ABC e pós-doutoranda em ciências sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, com financiamento da Fapesp.

Marilda Aparecida Menezes é professora visitante sênior na Universidade Federal do ABC, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais, e pesquisadora do CNPq.

Jaime Santos Júnior é doutor em sociologia pela Universidade de São Paulo e pós-doutorando em ciências sociais pela Universidade Federal do ABC.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arteaga, Catalina A. (2007). Pobreza y estrategias familiares: debates y reflexiones. *Rev Mad.*, 17, p. 144-164.
- Biderman, Ciro & Guimarães, Nadya Araujo. (2004). Na antessala da discriminação: o preço dos atributos de sexo e cor no Brasil (1989-1999). *Estudos Feministas*, Florianópolis, 12/2, p. 177-200.
- Cabanes, Robert. (2014). *Economie morale des quartiers populaires de São Paulo*. Paris: L'Harmattan (Coll. Recherches Amériques latines).
- Fontes, Paulo. (2008). *Um Nordeste em São Paulo: trabalhadores migrantes em São Miguel Paulista (1945-66)*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.
- French, John D. & Cluff, Mary Lynn Pedersen. (2000). As mulheres e a mobilização operária na época de pós-guerra em São Paulo, 1945-1948. *História Social*, Campinas, 7, p. 171-211.
- Hirata, Helena. (2010). Emprego, responsabilidades familiares e obstáculos sócio-culturais à igualdade de gênero na economia. *Revista do Observatório Brasil da Igualdade de Gênero*. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, p. 45-49.
- Hirata, Helena. (2002). Travail et affects. Les ressorts de la servitude domestique. *Travailler*, Paris, 8, p. 13-26.
- Hirata, Helena & Humphey, John. (1992). Estruturas familiares e sistema produtivo: famílias operárias na crise. *Tempo Social*, São Paulo, 4/1-2, p. 53-93.
- Menezes, Marilda A. (2002). *Redes e enredos nas trilhas dos migrantes: um estudo de famílias de camponeses-migrantes*. Rio de Janeiro/João Pessoa: Relume Dumará/EDUEPB.
- Menezes, Marilda A. (1985). *Da Paraíba para São Paulo e de São Paulo para Paraíba: migração, família e reprodução da força de trabalho*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Paraíba.
- Negro, Antonio Luigi. (2004). *Linhas de montagem: o industrialismo nacional-desenvolvimentista e a sindicalização dos trabalhadores*. São Paulo: Boitempo.
- Pereira, Luiz. (1976). *A escola numa área metropolitana: crise e racionalização de uma empresa pública de serviços*. São Paulo: Pioneira.
- Piscitelli, Adriana. (1993). Tradição oral, memória e gênero: um comentário metodológico. *Cadernos Pagu*, Campinas, 1, p. 149-171.
- Rovai, Marta G. de Oliveira. (2009). Narrativas femininas sobre o heroísmo masculino: as fronteiras do gênero. IV Congresso Nacional de História, Maringá, PR, Brasil.

Saffioti, Heleieth Iara Bongiovani. (1976). *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. Prefácio de Antonio Candido de Mello e Souza. Petrópolis: Vozes.

Sarti, Cynthia Andersen. (2003). *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. São Paulo: Cortez.

Telles, Vera da Silva. (1992). A experiência da insegurança: trabalho e família nas classes trabalhadoras urbanas em São Paulo. *Tempo Social*, São Paulo, 4/1-2, p. 53-93.

Zaluar, Alba. (1985). *A máquina e a revolta. As organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense.

Zelizer, Viviana A. (2009). *The purchase of intimacy*. Princeton: Princeton University Press.

NARRATIVAS ASSIMÉTRICAS: GÊNERO, FAMÍLIA E TRABALHO NO ABC PAULISTA

Palavras-chave

Histórias de vida;
migração;
gênero;
identidades;
trabalho.

Resumo

Neste artigo, discutimos os achados parciais de uma pesquisa sobre trajetórias de homens e mulheres migrantes nordestinos que vieram para o estado de São Paulo (Brasil) nas décadas de 1960 e 1970. Os resultados revelam diferença significativa na forma de contar suas histórias de vida, que os homens narram a partir de suas experiências no mundo do trabalho e as mulheres a partir dos eventos relativos à esfera privada. Essa diferença nos relatos é aqui interpretada como vinculada não só às identidades de gênero, mas também aos significados atribuídos à família na empreitada conjunta da migração.

ASYMMETRICAL NARRATIVES: GENDER, FAMILY AND LABOUR IN THE ABC REGION (SÃO PAULO STATE, BRAZIL)

Keywords

Life stories;
migration;
gender;
identities;
work.

Abstract

This paper analyses some results deriving from research on trajectories of northeastern men and women migrants who came to the state of São Paulo (Brazil) between the 1960s and 1970s. During interviews we found there to be a significant difference in the speech of men and women in the way that life histories were brought to light. Men usually recite their life histories taking job experiences as reference points, whereas women tell stories about events related to the private sphere. This difference is apprehended here not only as a matter of gender identities, but also with reference to the meanings attributed to the family.

KARL VON DEN STEINEN'S ETHNOGRAPHY IN THE CONTEXT OF THE BRAZILIAN EMPIRE



I
Karl von den Steinen

INTRODUCTION

The Swedish ethnologist Erland Nordenskiöld (1877-1932) described his friend and professional colleague Karl von den Steinen (1855-1929) as the “doyen of ethnographic explorers of South America” in an obituary published in the *Journal de la Société des Américanistes* (Nordenskiöld, 1930: 221).¹ Von den Steinen undertook the first two exploratory trips to the Xingu River basin (in the Brazilian Amazon), formerly considered *terra incognita*: the first in 1884, the second between 1887 and 1888. In addition to this “extremely remarkable journey from a geographical point of view,” Karl von den Steinen, Nordenskiöld proceeded, was able to “discover a region of America, where the Indians had not yet absolutely suffered the influence of the civilization of the white men, and he was able to take full advantage of this discovery from a scientific point of view.” In short, “for his profound studies of the civilization of the Xingu tribes, Karl von den Steinen’s travels have been extraordinarily useful to exploration. If one flicks through any book on ethnography, history, religion, psychology or the history of cultivated plants, one always finds his name and often a few lines of this genius who inspired whole treatises about the other” (Nordenskiöld, 1930: 222).

In fact, the importance of Karl von den Steinen is not limited by disciplinary boundaries. The analysis of the language contained in his work *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* [Among the Aborigines of Central Brazil], published in 1894 and concerning his second exploratory trip, were widely quoted by the German philosopher Ernst Cassirer, both in *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929) and in *An Essay on Man* (1944). In addition, through its realistic insights on indigenous mentalities and cultures (in contrast to the romantic idea of the noble savage), and his explicitly favourable statements on the ways of life of the Indians, Karl von den Steinen can be considered the first anthropologist to advocate for the Native American cause, inspiring a whole generation (Hemming, 2003: 176).

The scientific importance of von den Steinen’s work is relatively well documented and analysed, but there is one aspect of his ethnological activity that has remained almost completely ignored: the funding of his travels. Although the funding of his first expedition came from Berlin and private sources, the Brazilian Imperial government provided aid for both his first and second expeditions, contributing military staff and material assistance (Thieme, 1993: 49), as well as providing permission to carry out research in the country. This had a political impact, because the Brazilian Empire had special interests in the researches, although these interests were at times in conflict with each other.

The main goal of this article is to situate the research of Karl von den Steinen within a specific cultural and political context: on the one hand, his work was related to German ethnology and anthropology, two expanding fields that were being developed in Germany and elsewhere; on the other, the expe-

ditions took place in the context of the Indigenous policies of the Brazilian Empire in general and of the Emperor Dom Pedro II in particular. This aim will be addressed by analysing his two monographs (*Durch Central-Brasilien*, published in 1886 and *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*), the reports he submitted to the Geographical Society of Rio de Janeiro (1887, 1888) and official documents of the Brazilian Empire, namely the provincial presidential reports. Analysing these sources and linking them to the academic and political context of the time, this article contributes to a historical analysis of the political conditions of epistemology, and particularly of ethnography.

THE BRAZILIAN EMPIRE AND ITS INTELLECTUAL EMPEROR

Brazil was a Portuguese colony when the royal family settled there in 1808 to escape the Napoleonic wars, thereby transferring the metropolitan capital from Lisbon to Rio de Janeiro. The transfer of the royal family and its institutional apparatus resulted not only in a significant change in the relation between colony and metropolis, but also in infrastructural changes to the Brazilian territory, such as the creation of the Bank of Brazil (1808), the Royal Library (1810), the Royal Museum (1818) and the National Museum (1808). In 1818, King João VI, Prince Regent of Portugal and Brazil, unified both crowns, creating the United Kingdom of Portugal, Brazil and the Algarves. Three years later, João VI returned to Lisbon in response to the liberal revolution that broke out in Portugal, leaving his son, Dom Pedro de Alcântara de Bragança, as Prince Regent of Brazil. In 1822, Dom Pedro proclaimed Brazil's independence from Portugal and became the first monarch of the Empire of Brazil. Due to an internal political crisis in Brazil and the death of his father João VI in Portugal, Dom Pedro I of Brazil returned to Lisbon in 1831, abdicating the Empire of Brazil. The Crown passed to his five-year-old son, Dom Pedro II. The reign of Dom Pedro II lasted from 1840, when he was just 14 years old, until 1889, when republicanism was instated through a *coup d'état*.

According to Lilia Moritz Schwarcz (1998: 125ss), Emperor Dom Pedro II began to intervene directly in the intellectual life of the country by creating cultural and research centres in order to foment a national identity and a local high culture. Of particular note is the Brazilian Historical and Geographical Institute (Insituto Histórico e Geográfico do Brasil, IHGB), which brought together the intellectual elite of the country and coordinated the development of literature and the humanities in Brazil. The Emperor was himself a regular visitor of the meetings, encouraging national research as well as being a patron of the Brazilian arts. Thus, from the late 1840s, Dom Pedro II embarked a project to strengthen the national monarchy. Like European monarchs, he created a Brazilian identity that was directly linked to his own cultural and political project. He forged an image of an intellectual Emperor: he spoke several languages, was well versed in many scientific disciplines – from botany to ethnography – financed

high culture and was internationally recognized as a pacifist monarch and a symbol of civility in the tropics. He became a member of the Institut Historique de Paris in 1844 and over the years joined other important institutions such as the Royal Society, the Russian Academy of Sciences, the American Geographical Society, etc. Dom Pedro II was not only a member of foreign institutions; he also encouraged research by foreign scientists in Brazil, such as the Canadian geologist Charles Frederick Hartt or the French physicist Louis Couty. He corresponded with some of the most influential men of his time, such as Charles Darwin, Graham Bell and Louis Pasteur; he met Victor Hugo and Friedrich Nietzsche, and in the context of sponsoring researches in Brazil also developed relations with German-speaking intellectuals. In 1875, for example, he became an honorary member of the Berlin Society of Anthropology, Ethnology and Prehistory (Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte) (Kraus, 2004: 134), supported the research of the Swiss geologist Louis Agassiz and was personally interested in the National Museum (Schwarcz, 1998: 155), which hired the German naturalist Hermann von Ihering in 1883 (Lopes, 2009: 165) and the Swiss naturalist Emílio Goeldi in 1884.

Nationalist Romanticism aimed to bring Dom Pedro II closer to European monarchs by linking him to the Old World tradition. At the same time, it sought to shape a particular figure through the establishment of a national symbolism. While European kings relied on centuries of history, the monarchy of a young country such as Brazil relied on nature to confer upon it an aura of magnificence. Therefore, the national literature intended to break with previous models and create a genuinely Brazilian genre, relying on epic novels the protagonists of which were Brazilian Amerindians in tales of battles and forbidden loves. This “noble savage” became a national symbol associated to the bravery, loyalty and heroic deeds of the Indians of Brazil before the arrival of the Portuguese invaders. Through this imagery, a distant national history was created, one in which even the primordial inhabitants of Brazil surrendered peacefully to the wise monarch and a national aesthetic, and in which autochthonous nature and culture celebrated the difference of their monarch to European kings. This artistic movement, the first stage of Brazilian Romanticism, is called “Indianism” (*indianismo*), and spanned literature, painting and the opera. Dom Pedro’s political and cultural project met the expectations of the urban middle class and their pursuit of a national identity, consolidating his image as “the Magnanimous.”

While this romantic image of the Amerindians served as a discursive pretext to consolidate the Brazilian monarchy, the Indigenous peoples who inhabited Brazil in the nineteenth century suffered from concrete policies aimed at the expropriation of their lands and their cultural and physical destruction. In the words of anthropologist Manuela Carneiro da Cunha (1992d: 135), “Indianism does not speak of real Indians: it is rather an origin myth of an independent Brazil”. The good Indian “is conveniently a dead Indian”.

INDIAN POLICY IN THE NINETEENTH CENTURY

The imperial Indian policy of nineteenth-century Brazil differed from the colonial Indian policy because it focused not only on the acquisition of indigenous labour, but also on the appropriation of their lands. However, there was not a single action from the central government aimed at removing Amerindians from their lands. Throughout the nineteenth century, a decentralized ideological and legal movement gradually endeavoured to defend the interests of the imperial agrarian elites. This means that there were several ideological oscillations in the treatment of the Indigenous peoples, from the defence of an offensive war against the Indians, as proposed by King João VI at the beginning of the nineteenth century, to the use of the “soft and persuasive” means favoured by minister Jose Bonifacio in the first half of the century (Carneiro da Cunha, 1992c: 7). Specific legislation was only published in 1845, the “Regulation about the catechetical mission and civilization of the Indians.” It is the only imperial document intended to provide guidelines for the treatment of Indigenous peoples, and seeks to establish means for assimilating the Indians through Christian catechism (Carneiro da Cunha, 1992c: 11).

During the imperial period, Brazil was divided into administrative subdivisions called provinces (*províncias*). Many of the provincial laws conflicted with imperial laws, because the presidents of the provinces had a certain freedom to enact orders and provincial assemblies legislated according to regional interests (Carneiro da Cunha, 1992c: 2). This created not only a legal vacuum, but also an area of negotiation in which the various sectors of society expressed direct interest in the acquisition of Indigenous lands. This means that not only were legal decisions taken to remove the Indians from their lands – which was in itself a legal affront to the Indians’ rights, since the Brazilian State regarded them as the rightful owners of the land (Carneiro da Cunha, 1992c: 15) – but also that laws defending the rights of Indigenous peoples were outright ignored.

The anthropologist Manuela Carneiro da Cunha (1992d: 146) summarizes the imperial indigenous politics of the nineteenth century in the following way:

When apprehended in a diachronic perspective, the process of dispossession becomes transparent: first, the so-called “savage hordes” are gathered in settlements, freeing up vast areas over which property titles were uncontested in exchange for limited village land; at the same time, the establishment of strangers in the neighbourhood of these villages is encouraged; inalienable lands are granted to the settled Indian, but patches within it are excepted for the livelihood of these newcomers; villages are transferred and different groups are concentrated. Villages are then extinguished on the pretext that the Indians find themselves “mixed up with the mass of the population;” the legal device that grants Indians property over the extinct villages is ignored and only plots of lands within the villages are provided for them. The remaining areas are devolved to the Empire and then to the provinces, which pass them on to counties to be sold

through the law of emphyteusis to former tenants or to be used for the creation of new population centres. Each step is a small swindle, but the net result of these miserly measures is full expropriation.

She also states that “on the ever expanding borders of the Empire, appropriate and passable spaces need to be enlarged. From the mid-century, the oldest settlement areas are required to restrict access to land and to convert to wage labour an independent population – freed slaves, Indians, blacks and poor whites – which insisted in living on the margins of large properties which are chronically in want of labour” (Carneiro da Cunha, 1992c: 15). In short, interest in land cannot be disentangled from the need to know the country and its inhabitants, especially in areas for which there was little or no geographical or ethnographic knowledge. And this applies precisely to the case of the Xingu basin, located in a province called Mato Grosso, which was explored by Karl von den Steinen.

Provincial presidents reported to the members of the Legislative Assembly through speeches, messages, reports or presentations. Three years before the arrival of Von den Steinen in Brazil, the president of the Province of Mato Grosso, Gustavo Galvão, claimed in his 1881 report that “the wild [people] repeated their usual forays [assaults] in the months of October and November of last year, February and March of this year.”² After the alleged murder of a woman and a child by the Coroado Indians, the president enlisted a “group of 40 soldiers, under the command of a suitable officer to pursue the attackers.”³ The report goes on to mention other cases of violence committed by the Indians and subsequent military retaliation, including an “aggressive expedition to the longhouses of the so-called savages.”⁴ To leave no doubt as to the intention of his actions, the provincial president also wrote in his report:

Some assume that we should give up hope concerning the soft means, put into practice here, through me, for the first time; I, however, have found no justification for a similar view, and intend to continue to employ them alongside forceful measures, certain that one will achieve the desired goal.

The extermination of these unfortunates disgusts me and would disgust any other, when it's possible; I think however that it is necessary to repress them, using persuasive means to call them to civilization, whenever circumstances permit.⁵

Concerning “catechism”, the provincial president elsewhere reports on the progress that Christian indoctrination offers, and exposes the real reason for the presence of missionaries in the province: “I tried in this way call to civilization the numerous and frightful Coroado [Indians], making so many untapped arms useful for farming where before they had been harmful to it, thus compensating for the lack of immigration into this province.”⁶ Immediately after the report on catechesis (and the transformation of Amerindians into labourers), the report includes a chapter on “land concessions,” which highlights the progress of previously donated land colonies.

In brief, the national trajectory of the imperial Indian policy highlighted by Carneiro da Cunha (1992a, 1992b, 1992c, 1992d) is also valid for the specific case of the Mato Grosso Province. This province, one of the largest provinces of the Brazilian Empire, was located in a border region, inhabited by many “wild Indians” that needed to be civilized (for better or worse). Its little-known geography called for ethnological and cartographic knowledge.

The context in which the pioneering research of Karl von den Steinen was carried out was therefore one of political negotiation and strategic interests. The figure of the Indian converged at the intersection of conflictive ideologies: on the one hand, the Romantic Indian was a national symbol, represented by an Emperor more interested in science and ethnography than politics. This is evidenced by Dom Pedro’s drawings of Botocudo Indians, made during a trip to Northeastern Brazil (Carneiro da Cunha, 1992d: 140), a visit to the ethnographic collections at Berlin in 1877 (Kraus, 2004: 134), his interest in Indigenous languages and his incentive to produce a romantic genre with Indigenous themes. He opposed violence against indigenous peoples, as evident in his 1850 and 1863 notes (Carneiro da Cunha, 1992c: 7), but never did more than affirm his position in defence of Indigenous rights. On the other hand, the “wild” Indians who assaulted farmers and whose lands should be expropriated were represented in the legislative assemblies with strong regional power and local elites involved in the appropriation of Indigenous lands. It was in this context that Karl von den Steinen conducted his pioneering research, adding to this mix his own personal background and his relation to German ethnology.

KARL VON DEN STEINEN’S FIRST EXPEDITION TO THE XINGU RIVER

Inspired by the naturalist Alexander von Humboldt (1769-1859), Karl von den Steinen, a physician and psychiatrist from Strasburg and Berlin, left the city of Bremen in September 1878 for a tour around the world to study the treatment of people with psychiatric disorders. The following year, while in Hawaii, he read the name of “Dr. Adolf Bastian” on the guest list of a hotel in Honolulu. Bastian (1826-1905) was a well-known German ethnologist, physician and traveller, as well as a collector and the founding director of the Ethnological Museum in Berlin. Bastian convinced the young Karl von den Steinen, only 25 years old at the time, of the importance of his ethnological project, thus changing the epistemological orientation of von den Steinen’s trip. Bastian urged him to “join in his project to unveil the total history of humanity in all its many variations” (Penny, 2003: 20).

After his world tour of 1879-81, von den Steinen participated as a physician and zoologist in the first International Polar Year expedition (1882-83), reaching the Island of South Georgia in the southern Atlantic Ocean (von den Steinen, U., 2010: 9). In 1883, the crew returned to Germany, but left von den Steinen and Clauss in La Plata (Argentina) where they met Wilhelm von den Steinen (von den Steinen, 1886: VII). Like his new mentor Bastian, von den Steinen had made a world trip.



2

Christmas in the German Polar Commission station on South Georgia Island, 1882; Karl von den Steinen is the third from the left; Otto Clauss is the first on the right⁷

Bastian was the most influential German ethnologist of his time. He transformed the Greek idea of *logos spermatikoi* (thought seeds) into one of his most important concepts: *Elementargedanken* (Bastian, 1893-1894: 171). These “elementary thoughts” are abstract, universal, timeless and cross-cultural mental essences. They are the most elementary thoughts, inherent to the human mind, and hence they are present in all cultures of all ages. His idea of the “psychic unity of humankind” is a theoretical remodelling of Alexander von Humboldt’s idea of “cosmic harmony”. The elementary thoughts develop into “ethnical” ones, the *Völkergedanken*, by two means: through internal cause (but only in a limited form) or through external cause (through historical factors, such as cultural contacts and migrations, or through geographical factors, that is, as a consequence of isolation or natural conditions). According to Bastian, *Elementargedanken* would necessarily become *Völkergedanken* when a certain people are situated in a “geographical province,” i.e., a cultural area in which the social arrangement would facilitate the transformation of thought (Bastian, 1871: 165). *Elementargedanken* and *Völkergedanken* unite the psychic and physical domains of the human species. The task of ethnology should therefore be the study of the *Elementargedanken*. Inspired by Alexander von Humboldt’s total apprehension of the natural world through an inductive method based on empirical investigation, Bastian called for the gathering of all *Elementargedanken* – coming from all peoples and all eras – in a *Gedankenstatistik*, a statistics of thoughts (Köpping, 1983: 84-88).

The *Gedankenstatistik* would provide empirical material for analysis, which was to be carried out through scientific psychology. For Bastian, this discipline, based on the methods of the natural sciences, would promote “the marriage of anthropology and philosophy” (Bastian, 1881: 163). This means that ethnological data (*Völkergedanken*), obtained through empirical and inductive investigation, would be analysed through scientific psychology, which would deduce the *Elementargedanken* in order to answer to philosophical matters, such as the functioning of the human mind or the demonstration of the unity of humankind.

The concept of *Völkergedanken* was inspired by that of *Volksgeist*, developed by the German philosopher Johann Gottfried von Herder (1744-1803). According to Herder, every people or nation has its own mental characteristics, which are constructed through historical and cultural relations. Bastian thus advocated for the unity of mankind, despite the multiplicity of cultures. In the empirical documentation of cultural differences he saw a way to inductively set up the ideal of humanity, since the elementary thoughts could be accessed through certain cultural aspects.

The process of transforming elementary thoughts into ethnic thoughts occurred when the *Elementargedanken* “of the savage tribe come into contact with external stimuli,” developing “their inherent potential through a growth process in historical forms of cultural development” (Bastian, 1893-1894: 172). The choice of non-European peoples (“savages”) was therefore a methodological consequence: access to elementary thoughts among them was easier – an idea also present in Lévi-Strauss (Köpping, 1983: 149). Moreover, Bastian considered that European civilization had a harmful effect on the societies studied, not only demographically but also in relation to the cultural transformations to which these societies were subjected. Therefore, ethnologists interested in the *Gedankenstatistik* searched for the most isolated peoples possible.

According to Bastian, access to *Elementargedanken* was possible through the interpretation of native languages, mythology and religious symbols, numbers, categories of human understanding (time and space), and material culture (Bastian, 1860: 179-182). In this way, the parameters of South American ethnological research were outlined: to search for isolated people in order to study their languages, mythology and material culture.

Accordingly, von den Steinen’s first expedition was organised along two axes: first, from a geographical point of view, to map the Xingu basin, seeking out river transportation, and to make geographic measurements and draw up maps; second, from an ethnological point of view, to look for unknown Indigenous peoples inhabiting the basin and, additionally, to collect material culture for the Berlin Museum (von den Steinen, U., 2010: 10-12)

Von den Steinen’s research in an area previously considered *terra incognita* is an extension of Bastian’s project to South America. Interest in the Xingu

emerged because it was “the largest still unknown river, which promised important information especially in what concerns anthropology” (von den Steinen, 1886: VI). Karl von den Steinen set up a research team consisting of his cousin, the designer Wilhelm von den Steinen (1859-1934), and the physicist and cartographer Otto Clauss (1858-1891).

Part of the original funding for von den Steinen's first exploratory trip to Brazil came from private means and his parents. Upon arriving in Belém do Pará, in northern Brazil, the sum of 1,500 Mark was transferred from the Ethnological Aid Committee (*Ethnologisches Hilfskomitee*) through the German consul Mr. Sesselberg (Kraus, 2004: 116). But before even arriving in Belém, the German ambassador in Buenos Aires (Argentina), Baron Theodor von Holleben, helped them: through the mediation of the chargé d'affaires of the Brazilian diplomatic corps, Mr. Cavalcanti Lacerda, the contact with the Brazilian Ministry of Empire was made. Karl von den Steinen's group did not just receive aid from the Brazilian Ministry of Empire and the diplomatic corps in Amazonas and Rio de Janeiro, but also from the president of Mato Grosso Province himself, the Baron of Batovy (von den Steinen, 1886: VII). During the stay of the expeditionary group in Cuiabá, the capital of Mato Grosso Province, Karl von den Steinen visited the Baron of Batovy several times. In his monograph *Durch Central-Brasilien*, in which the events and results of this expedition are described, the Baron is portrayed flatteringly as a “gentleman” (von den Steinen, 1886: 57), and there is even a drawing of him.

At a meeting on the 1st October 1884, President Baron of Batovy reported the arrival of the small group of explorers:

With a note from January 28th this year, the Ministry of Empire entrusted to me the Xingu River exploratory committee – composed of Doctors K. von den Steinen and Otto Clauss and W. von den Steinen, who were traveling to the province, by determining that I should give them all the information and assistance that this Ministry can dispose of.

The illustrious explorers arrived here in April, and after a stay of nearly two months, they left on May 23th in demand of their goal, taking 25 soldiers, which I provided them by order from the Ministry of War, provisions, tools, a small ambulance, in short all they deemed necessary for their travels.⁸

Altogether the imperial government provided von den Steinen with two servants, several strong men, 30 armed soldiers, 24 oxen and several mules, tools and food supply. Baron of Batovy transferred these resources from the Ministry of War and the Ministry of Empire to the explorers. Von den Steinen later wrote that “through his aid our enterprise was infinitely facilitated, or even made possible” (von den Steinen, 1886: 57). The interests of the imperial government were quite evident, as the Baron clarified in the Assembly:

[The explorers] were also accompanied by two officers, the infantry captains Francisco Paula Castro and Antonio Tupy Ferreira Caldas, the former as force

commander, the latter as his substitute and also as the provincial government emissary to gather information about nature, property and land covered, with the obligation to submit in writing the results of his observations.⁹

Among the officers who accompanied von den Steinen's group, one thus had the specific function of carrying out geographical observation. Nevertheless, all of the researches were of great interest to the Empire:

Through the note published in the government gazette, you [the assembly members] are already aware of the traveller's intentions, which is to undertake the discovery of the river mentioned, at present known only in a small extension close to its mouth in the Amazon.

It is an experiment which, if successful, as can be expected from the recent news I received from them by letter, will be of an incalculable benefit to the province and the country in general.

The geography, anthropology and ethnological science [*a geografia, a anthropologia e a sciencia ethnologica*] have the most immediate and sudden interest in this experiment.¹⁰

The expedition began in Buenos Aires. From there, the group travelled along the Paraná River to the Paraguay River, which took them to Asunción (Paraguay). From Asunción they travelled along the same river to Cuiabá, where they began their journey along the Xingu River to the Amazon River all the way to the Atlantic Ocean (see Figure 3). For about six months, Karl von den Steinen's group explored the Xingu River, mapping, measuring, drawing, contacting local indigenous groups and collecting material culture. However, the group faced logistic, climatic and other difficulties that limited the expected results.

The main results were geographical and linguistic. In a way, the geographical results formed the bridge between the German academics at the turn of the nineteenth century, who considered ethnology and geography as related disciplines, and the Brazilian imperial government, which allowed foreign scientists to map unknown lands with the clear political motivation of seeking future territorial expropriation and control of indigenous populations. The linguistic results deriving from the fieldwork included the classification of the languages of the Indigenous populations that were visited. At the second Bakairi village they visited, Karl von den Steinen met Antonio, a young Bakairi man who was polyglot and accepted to travel with the explorers and work as translator (von den Steinen, 1886: 120).

Karl von den Steinen contacted eighteen Indigenous groups from the Arawak, Jê, Carib and Tupi families, including the Bakairi, the Kustenau, the Suyá, the Manitsuí, the Bororo, the Mehinaku, the Yuruna and the linguistic isolate Trumai, always through the intermediary of the translator Antonio. In addition to establishing the linguistic affiliation of various groups and developing comparative studies of Amerindian languages, von den Steinen made the important discovery that the Bakairi were Carib-speaking and were not a subset of Paresí,

an Arawak-speaking people, as Carl Friedrich Philipp von Martius had suggested (von den Steinen, 1886: 101). According to von den Steinen's student Max Schmidt, "von den Steinen must be considered the true founder of the collective name Arawak" (Schmidt, 1917: 9).

Back in Rio de Janeiro, Otto Clauss, Karl von den Steinen and Wilhelm von den Steinen received the title of "explorer" from Dom Pedro II and presented their results, including a map of the Xingu River basin, to the local Geographical Society. In January 1885 they were back in Germany, where the Royal Museum of Ethnology in Berlin bought their ethnographic collection for 4,500 Mark (Kraus, 2004: 116), allowing Karl von den Steinen to complete the funding of his expedition.

The explorers expressed their gratitude by paying homage: a tributary of the Xingu River was named *Rio Batovy* and the book *Durch Central-Brasilien*, the first monograph on indigenous peoples of the South American Lowlands written by an ethnologist, was dedicated to Emperor Dom Pedro II. Although the book followed a chronological sequence, like a diary, including a detailed description of the excursion, it had scientific ambitions, expressed mainly in the linguistic analyses.

Despite the relatively successful trip to the *terra incognita* of the Xingu and its many pioneering features, the book *Durch Central-Brasilien* (1886) received a negative critique from Rudolf Virchow (1821-1902), who, along with Adolf Bastian and Friedrich Ratzel (1844-1904), was one of the most important anthropologists in Germany before the beginning of the twentieth century. To Virchow, the book contained a lack of anthropological and ethnological data (Virchow, 1886). The ethnologist and physical anthropologist Paul Ehrenreich (1855-1914) criticised the lack of anthropological pictures of the newly discovered groups (Hempel, 2015: 209). Karl von den Steinen therefore began to prepare a second expedition to the Xingu, this time focusing on anthropology and ethnography, and specifically on the study of myths and rituals, material culture and languages as well as body measurements. In addition, he intended to acquire another ethnographic collection to sell to the Royal Museum of Ethnology in Berlin (von den Steinen, U., 2010: 29).

In 1886 Karl von den Steinen applied for a post as general secretary of the Geographical Society (*Gesellschaft für Erdkunde*) in Berlin, hoping to raise funds for his second expedition to Brazil (Kraus, 2004: 57). He did not get the job, which worsened his financial situation. Unlike the circumstances of his first expedition, this time he had neither financial support from his parents nor private donors. In a melancholic letter, von den Steinen explained his situation to Wilhelm Reiß, president of the Berlin Geographical Society. He received 7,000 Mark from the Alexander von Humboldt Foundation (*Alexander-von-Humboldt-Stiftung*), through Emil du Bois-Reymond and Rudolf Virchow, and the Carl Ritter Foundation of the Berlin Geographical Society (*Carl-Ritter-Stiftung der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*). Von den Steinen's budget for his second expedition was thus much tighter than for his first.

On the first days of the expedition, von den Steinen and his group met with Brazilian imperial authorities and intellectuals in Rio de Janeiro. In the Imperial City of Petrópolis, von den Steinen (1894: 2) was received by the Emperor himself in his palace:

The train held on the landing stage. There stood also the Emperor with the Marquis of Paranagua, the president of the Geographical Society, and waved us nearer when we intended to walk past. He commanded us to the palace at noon. We reported on time and the best of all Brazilians appeared on time as well. He kindly thanked me for the dedication of the book about the first Xingu expedition, inquired in his lively penetrating manner about the new plans, and dismissed us with the best wishes, the realization of which the authorities should be instructed to support.¹²

In fact, von den Steinen also met the Minister of Agriculture, Mr. Prado, the Senator Taunay and the German Ambassador, count Dönhoff (von den Steinen, 1894: 2). Dom Pedro II and several “commercial companies followed the expedition planning with great kindness and donated supplies in abundance” (von den Steinen, U., 2010: 32). From Rio de Janeiro, Karl von den Steinen travelled to southern Brazil to study *sambaquis* (shell middens) and visit German colonies (von den Steinen, 1894: 3-5). It is meaningful that at the end of the Imperial era and the end of the slavery, when the Brazilian government was recruiting European labour, a German scientist had visited German colonies. Herrmann Meyer, who was in charge of developing von den Steinen's research and undertook two expeditions to the Xingu basin, in 1884 and 1887, even founded a colony in southern Brazil: Neu-Württemberg.¹³

Von den Steinen's explorations attracted such an interest from the Brazilian imperial government that he was invited to proffer speeches at the head office of the Geographical Society in Rio de Janeiro. The first in February 1887, before starting the fieldwork (von den Steinen, 1894: 3), the second in July 1888 at the end of his research. On the latter occasion, the Princess of Brazil, Dona Isabel, represented the Emperor in his absence (von de Steinen, 1894: 521).

The group now accompanying von den Steinen was composed of two officers, four soldiers, two *camaradas* of German origin, a cook and, once again, the Bakairi Indian Antonio as translator. Along with animals and utensils, the group took with them 75 kg of objects to exchange with Amerindians (beads and axes, for example).

As on the first expedition, Karl von den Steinen imposed a hierarchy within the group: on the one side were the *Herren*, the European scientists; on the other, the *camaradas*, the staff hired as the operating force for the expedition. This is the division used to label the pictures in the book that chronicles the journey, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* [Among the Aborigines of Central Brazil]. Antonio is on the side of the *Herren*, those who perform the intellectual work.

There were more differences in relation to the first expedition than the size of the group. This time, von den Steinen also explored the Rio Coliseu, a tributary of the Xingu. This change in trajectory, and the idea of a need to extend the research into a region that had previously only been visited, allowed the explorers to contact the Bakairi, Nahukuá, Mehinako, Auetó, Yawalapíti, Kamaiurá, Tru-mai, Paresí and the Bororo. Each visit to an Indigenous village lasted only a few days and fieldwork consisted in acquiring material culture, writing down vocabularies, collecting drawings that adults made, attending parties, taking body measurements of men, women, and children, and photographing the Indians.



4
 Die Herren, picture from von den Steinens's book *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* (1894, picture II); from left to right, standing, Commander Januário, Peter Vogel, Karl von den Steinen (in the centre), Lieutenant Perrot, Antonio; sitting from left to right are Wilhelm von den Steinen and Paul Ehrenreich

Despite their short stay in each village, von den Steinen was able to make extremely interesting observations of indigenous culture and to carry out relevant analyses of myths, rituals, social structure and magic (that he labelled “science”), even with almost no ethnological literature to aide him. The translator Antonio was fundamental to this work. Much of what von den Steinen learned about the Bakairi came directly from Antonio, through a series of translations that the author made with his assistance. In fact, one may question whether, methodologically, a single individual can be taken to represent the purportedly integrated totality that is his or her group – in other words, whether there is a fundamental difference between individual thought and the thought of the people (*Völkergedanken*). For von den Steinen, such differences apparently existed. In several places, he contrasts the assertions of Antonio with those of other Bakairi, as in the case of the explanations of the Bakairi Indians about eclipses (von den Steinen, 1894: 358).

According to the terminology current in the nineteenth century, Antonio would be considered a “primitive,” but von den Steinen included him in the group of Herren, gentlemen. The book *Die Bakairi-Sprache*, published in 1892, collects phrases translated by Antonio from Portuguese, a language that von den Steinen knew, to Bakairi during the second expedition to the Xingu and includes, on the third page, a large photo of Antonio, “our translator” (von den Steinen, 1894: 3). Von den Steinen (1894: v) states in this book:

My main informant for the present work is the fearless Indian from the Parantinga village, whose image with a civilized stroke and a long and untidy moustache, is faithfully reproduced through Dr. Ehrenreich's photograph, and of course, like all such people, was called Antonio. To us he was an invaluable companion and scout on the second, as well as on the first trip.¹⁴

Thus von den Steinen reports that Antonio's “fragmented Portuguese” “had progressed in such a way during our long conviviality that I, who was making progress in Bakairi, could learn all the essential things from him” (von den Steinen, 1894: V). Von den Steinen therefore gained access to Bakairi culture through Antonio. Von den Steinen compared Antonio's statements with those of other Bakairi. Antonio's translations revealed “training” (*Dressur*) and “adaptation” (*Anpassung*) to other “trains of thoughts” (*Gedankengänge*) (von den Steinen, 1892: VII). This means that Antonio needed to understand Western (European or German) thought process in order to provide a reasonable translation. It would be possible to follow Antonio's train of thought in his attempt to adjust his sentences to European rationality. In this sense, von den Steinen had something like an archaeological approach to linguistic studies, discovering the hidden thoughts beneath translations. These “adjustments” are “elucidated” when compared to the language of the Bakairi legends (*Sagen*), in which “only the natural Bakairi [language] is transmitted” (von den Steinen, 1892: VII). One can understand “natural” as “immediate.” In other words, Antonio's sen-

tences were both immediate and mediate expressions from the *Völkergedanken* of the Bakairi. The sentences are mediate because of the “adjustments” to European thought process and are immediate insofar as they were pure expressions of a collective thought. This could be accessed through an ethnography that seeks to explore the relation between language and thought and is capable of understanding how much of individual thought corresponds to the *Völkergedanken*, and also to identify whenever there is an external interference in the immediate path between thought and speech. By stating that it is possible to derive the *Elementargedanken* from the *Völkergedanken* – the train of thought beneath the translations – von den Steinen was providing ethnographic material to sustain Bastian’s theory. But von den Steinen went further by stretching not only the differences between thought processes but also the possibility of learning and of understanding other worldviews (*Weltaanschauungen*) through cultural relations.

There is, however, a limit to this understanding: “No, Antonio and his tribesmen (*Stammesgenossen*) would not have understood our kind of symbol, not to mention, to create some [symbols]” (von den Steinen, 1894: 354). In spite of the assumption of a universal mental essence, some representations are so deeply inherent to a culture that a foreigner cannot understand them. This was, precisely, von den Steinen’s expansion of Bastian’s theory: there are universal mental essences (*Elementargedanken*) and cultural collective thoughts (*Völkergedanken*), but the development from the former to the latter also occurs through the intracultural logic. There are as many rationalities as cultures. Whether von den Steinen managed to explain a culture through its own rationalities is another matter, but he was aware that the ethnologist must interpret cultures in their own terms and that there is also a limit to this.

The existence of various rationalities is expressed again in the translations. Thus, for example, in the chapter “Wissenschaft und Sage der Bakairi” [Science and legend among the Bakairi], von den Steinen claimed that, according to the Bakairi, death is not a natural phenomenon and always a consequence of human actions, like the attacks by shamans, simply from Antonio’s translation of the phrase “Jedermann muss sterben” [everybody has to die] into “All human beings must be murdered”. He proposed that we “must think away (*wegdenken*) completely the boundary between human and animal” (von den Steinen, 1894: 351).

By far the most important case of the lack of conceptual partition between our sensibility and thought, which is at the same time the most difficult to access, concerns the relation of human beings to animals and the individual animal species to each other. We say that the native anthropomorphizes in his “fairy tales,” he lets the animals talk and act like humans. This is correct from our point of view, but if we wanted to believe that he would endow the animals with human characteristics only for the purpose of telling a beautiful story, that would be a tremendous misunderstanding, it would mean no more and no less than

dispute his beliefs and knowledge. His belief: for in the wonderful stories he tells of the animals, he places the same trust as any convinced Christian in the wonders of the Bible; his knowledge: for he could no more understand the world around him without his fairy tale animals than the physicist can understand the centres of power without the matter of atoms – *si parva licet componere magnis* (von den Steinen, 1894: 351).¹⁵

Von den Steinen's data are still useful, especially when one considers the literature on cosmologies, shamanism and Amerindian perspectivism produced more recently (Münzel, 2010: XV).

[...] animals are like humans united in families and tribes, they have different languages like human tribes[;] human, jaguar, deer, bird, fish are all only persons with a different appearance and different characteristics. All one needs to be is a medicine man who can do everything, and one can transform from one person in another[;] then one can understand all languages spoken in the forest or in the air or in the water. The deeper reason for this view is that there is no ethical humanness yet [...](von den Steinen, 1894: 351).¹⁶

In the succeeding pages, the ethnologist recounts the transformation of humans into animals and *vice versa*, the relations of humans to animals (shamanism, hunting etc.), the relations of animals among each other and something like an intergroup distinction based on the correspondence to certain animals. The use of the concept of "transformation" (*Verwandlung*) is intentional and well thought out: "a large part of the Bakairi's explanations of nature are based on the presumptions of witchcraft. They have no development, only transformation" (von den Steinen, 1894: 362). At the intersection of social distinction and bodily transformation is the famous statement: "The Bororo boast of themselves that they are red parrots" (von den Steinen, 1894: 352) – because when they die, they transform into parrots, while the neighbouring Trumai are aquatic animals.

The expedition left the last camp, at the Rio Coliseu, in November 1888, after six months of fieldwork. On December 31 they reached Cuiabá, made a few smaller trips and returned to Cuiabá again in April, when the partnership disbanded. Paul Ehrenreich stayed for another year in Brazil and undertook another expedition, this time to the Araguaia and Purus rivers (Ehrenreich, 1891). Two months later, Karl von den Steinen left Rio de Janeiro for Germany, but not before presenting his research results to the local Geographical Society (Von den Steinen, 1888).

Back in Germany, von den Steinen hoped to sell 1,235 objects from the Xingu and 224 from the Paresí and Bororo to the Royal Museum of Ethnology in Berlin for 15,000 Mark. He had calculated the total costs of the second expedition to have been 36,000 Mark (Kraus, 2004: 117). In January 1899, he received an honorary doctorate from the University of Halle. In the same year he defended his *Habilitation* at the University of Berlin with the *habilitation* thesis *Erfahrungen zur Entwicklungsgeschichte des Völkergedankens* [Experiences regard-

ing the developmental history of the *Völkergedanken*] – which clearly shows the influence of Herder and Bastian. The next year he began to teach at Marburg University, where he worked only until 1892 (Kraus, 2004: 32). That same year he published *Die Bakairi-Sprache*, while he and his young family moved to Berlin. In 1893, von den Steinen became assistant director of the South American department at the Royal Museum of Ethnology and in the following year he began to teach at the University of Berlin (Scheffold-von den Steinen, 1993: 21) and published *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*. Two years later he was on his way to the Marquesas Islands, changing his ethnographic area of focus for the next few decades. Nevertheless, he did not break with South American ethnology, since he formed a generation of students devoted to the study of Amazonia.

Karl von den Steinen's ethnographic method was based on a teleological ideal of science. As well as settling questions that plagued the Americanist field at the time (such as the establishment of the migration routes of the Arawak, the search for the "primordial home" of the Carib peoples, or the discovery of relations between the Indigenous languages), the general aim of ethnography was to gather empirical data from which elementary thoughts could be deduced. This supra-individual ideal often subjugated the individual will of the Amerindians, as the photographs taken on the trip make evident. Despite these rigorous scientific requirements, Karl von den Steinen had a sensible ethnographic eye for local matters.

His second expedition was not only important in academic fields, like anthropology, linguistics and especially ethnology, but also because it put the South American Lowlands on the map for the German ethnologists.

THE SPEECHES OF KARL VON DEN STEINEN IN RIO DE JANEIRO

The Brazilian Imperial State's relation with its indigenous peoples apparently had two sides. The first was represented by the central government, in the figure of Dom Pedro II, with a lack of interest in imperial politics, a taste for scientific and ethnographic issues, and a romantic representation of Indians in Brazilian literature. The other aspect was represented by local politicians and regional elites interested in appropriating indigenous lands, with their micro-politics of the provinces.

The contradiction is only apparent, because the micro-politics of land created the real conditions for existence of the metaphorical Indian, silencing dissenting voices and seeking to monopolize images of the Indians. This means that Karl von den Steinen's fieldwork needs to be understood in the context of a political negotiation involving multiple interests, in which even the representation of Indians shifts from a symbolic order to a political issue.

It is risky to imagine that Karl von den Steinen served the political interests of the Empire in favour of his own professional interests. There is little

doubt that the research of von den Steinen had an impact on the Brazilian public policies regarding Indigenous peoples. However, at least in the imperial documents, a direct cause and effect relation is not apparent. Moreover, von den Steinen was very conscious of his role in the field of political disputes and symbolic negotiations, so that his second speech at the Geographical Society of Rio de Janeiro did not only present geographical results, but also included a true defence of the way of life of indigenous peoples. He reported that the Juru-na Indians saved his life (von den Steinen, 1888: 191), criticized the christening of the feared Bororo and said that they would never have committed so many murders if they had not been “hunted like beasts” (von den Steinen, 1888: 193). Regarding his stay among the Indians as “a paradise” (von den Steinen, 1888: 197), he stated that “the Indian not only has a good nature, but also a very cheerful mood” (von den Steinen, 1888: 209). He willingly accepted the nickname “friend of the wild” – which was given to him mockingly in Cuiabá – and concluded with a challenge that must have hit the audience like an arrow:

What will be the future of our friends from the Xingu?

There are three thousand Aboriginal people at present, primitive as if they had just left the hands of nature; they are therefore capable of intellectual and moral development if guided properly, or of brutality if *mistreated*.

An endless number of their brothers were annihilated by two sorts of barbarism, created, by the way, by our own most noble race: one is the fierce war, the other the sordid speculation.

It will not be easy to choose the right path. But it can be expected that the benign hand, which freed the descendants of Africa from slavery, has also enough power to protect the natives of this continent and has enough clemency to educate these Brazilians, who are masters of their fate and ignorant of that fact (von den Steinen, 1888: 211-212).¹⁷

Received on 1/2/2018 | Revised on 2/4/2018 | Approved 2/5/2018

Erik Petscheli has a master's degree in social anthropology from Campinas State University (Unicamp) and is currently a PhD candidate at the same institution. He has published, among other articles, “Os Guaikuru e seus Outros: Esboço sobre relações políticas” (2013).

NOTES

- 1 I am grateful to Han Vermeulen for his valuable comments on this article. I would also like to thank Felipe Guaycuru, Siegfried Petschelies and Luiz Antonio Lino da Silva Costa for their readings. I am grateful to Peter Schröder, Michael Kraus, Mauro de Almeida, Christiano Tambascia and Marta Amoroso, as well as to the two anonymous reviewers for their suggestions, and to Hélien Bezerra for her support. The opinions, hypothesis, conclusions or recommendations expressed in this article are responsibility of the author and do not reflect necessarily the view of the São Paulo Research Foundation (FAPESP). Grant: 2014/09332-9, São Paulo Research Foundation (FAPESP).
- 2 Mato Grosso (Province). President (Gustavo Galvão). Report, May 3th, 1881, p. 4.
- 3 Mato Grosso (Province). President (Gustavo Galvão). Report, May 3th, 1881, p. 4.
- 4 Mato Grosso (Province). President (Gustavo Galvão). Report, May 3th, 1881, p. 5.
- 5 Mato Grosso (Province). President (Gustavo Galvão). Report, May 3th, 1881, p. 7.
- 6 Mato Grosso (Province). President (Gustavo Galvão). Report, May 3th, 1881, p. 27.
- 7 https://wikivisually.com/lang-de/wiki/Datei:S-Georgien_1882_45.jpg
- 8 Mato Grosso (Province). President (Baron of Batovy). Report, october 1st, 1884, p. 32-33.
- 9 Mato Grosso (Province). President (Baron of Batovy). Report, october 1st, 1884, p. 33.
- 10 Mato Grosso (Province). President (Baron of Batovy). Report, october 1st, 1884, p. 33.
- 11 By Kmusser - Own work using Digital Chart of the World and GTOPO data., CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=4747584>
- 12 In German: "Auf der Landungsbrücke wartete der Zug. Dort stand auch der Kaiser mit dem Marquis de Parana-gua, dem Vorsitzenden der geographischen Gesellschaft, und winkte uns heran, als wir vorbeischreiten wollten. Er befahl uns auf 12 Uhr in den Palast. Pünktlich traten wir

an und pünktlich erschien der beste aller Brasilier. Mit freundlichen Worten dankte er mir für die Widmung des Buches über die erste Schingú-Expedition, erkundigte sich in seiner lebhaft eindringenden Art nach den neuen Plänen und entliess und mit guten Wünschen, deren Verwirklichung zu unterstützen die Behörden angewiesen werden sollten.”

13 At present it is a city called Panambi with a population of almost 45,000 people.

14 As von den Steinen wrote in German: “Mein Hauptgewährsmann für die vorliegende Arbeit ist der wackere Indianer aus dem Paranatinga-Dorf gewesen, den das Titelbild mit civilisirtem Scheite und unausgerupftem langgezupftem Schnurrbart nach Dr. Ehrenreich's Photographie getreulich wiedergiebt und der wie alle solche Leute natürlich Antonio hiess. Er war uns ein unschätzbare Begleiter und Pfadfinder auf der zweiten wie auf der ersten Reise.”

15 As in the German source: “Bei Weitem der wichtigste Fall von dem Mangel begrifflicher Scheidewände der unserm Empfinden und Denken gleichzeitig am schwersten zugänglich ist, betrifft da Verhältnis des Menschen zu den Tieren und der einzelnen Tiergattungen zu einander. Wir sagen, der Eingeborene anthropomorphisiert in seinen ‘Märchen’, er lässt die Tiere reden und handeln wie Menschen. Das ist von unserm Standpunkt aus richtig, aber wenn wir glauben wollten, er statt die Tiere nur zu dem Zweck, eine hübsche Geschichte zu erzählen, mit menschlichen Eigenschaften aus, so wäre das ein gewaltigs Missverstehen, es hiesse nicht mehr und nicht weniger, als ihm all sein Glauben und Wissen wegdisputieren. Sein Glauben: denn in die wunderbaren Geschichten, die er von den Tieren berichtet, setzt er dasselbe Vertrauen, wie jeder überzeugte Christ in die Wunder der Bibel; sein Wissen: denn er könnte die ihn umgeben Welt ohne seine Märchentiere ebenso wenig begreifen als der Physiker die Kraftzentren ohne Stoffatome – *si parva licet componere magnis*.”

“*Si parva licet componere magnis*” means “If little thing with great we may compare.” (Vergil, *Geogics*, IV, 176).

16 In German: “[...] Tiere sind wie die Menschen zu Familien und Stämmen vereinigt, sie haben verschiedene Sprachen

wie die menschlichen Stämme, allein Mensch, Jaguar, Reh, Vogel, Fisch, es sind alles nur Personen verschiedenen Aussehens und verschiedener Eigenschaften. Man braucht nur ein Mediziner, der Alles kann, zu sein, so kann man sich von einer Person in die andern verwandeln, so versteht man auch alle Sprachen, die im Wald oder in der Luft oder im Wasser gesprochen werden. Der tiefere Grund für diese Anschauung liegt darin, dass es noch keine etische Menschlichkeit giebt [...].”

- 17 As published in Portuguese: “Qual será o futuro dos nossos amigos do Xingu? São três mil aborígenes que apresentamos, primitivos como sahiram das mãos da natureza; portanto, capazes de desenvolvimento intelectual e moral se forem guiados propriamente, ou brutos se foram maltratados. Um sem numero dos seus irmãos ficou aniquilado por duas espécies de barbarismos criados aliás por nossa raça de mais nobre categoria: uma a guerra feroz, a outra a especulação sordida. Não será fácil escolher o caminho mais recto. Mas é de esperar que a mão benigna que libertou da escravidão os descendentes da Africa, tenha também o poder suficiente de proteger os naturaes deste continente e bem assim bastante clemência para educar estes brasileiros que são mais senhores da sua sorte e isto mesmo ignoram.”

BIBLIOGRAPHY

Bastian, Adolf. (1983) [1860]. On the similarity of mental operations, primitive and civilized. In: Köpping, Klaus-Peter (ed.). *Adolf Bastian and the psychic unity of mankind: the foundations of anthropology in nineteenth century Germany*. St. Lucia: University of Queensland Press, p. 179-180.

Bastian, Adolf. (1983) [1860]. Space and time. In: Köpping, Klaus-Peter (ed.). *Adolf Bastian and the psychic unity of mankind: the foundations of anthropology in nineteenth century Germany*. St. Lucia: University of Queensland Press, p. 180-182.

Bastian, Adolf. (1983) [1860]. Numbers. In: Köpping, Klaus-Peter (ed.). *Adolf Bastian and the psychic unity of mankind: the foundations of anthropology in nineteenth century Germany*. St. Lucia: University of Queensland Press, p. 182-183.

Bastian, Adolf. (1983) [1860]. The cross. In: Köpping, Klaus-Peter (ed.). *Adolf Bastian and the psychic unity of mankind: the foundations of anthropology in nineteenth century Germany*. St. Lucia: University of Queensland Press, p. 183-185.

Bastian, Adolf. (1983) [1871]. On cultural evolution. In: Köpping, Klaus-Peter (ed.). *Adolf Bastian and the psychic unity of mankind: the foundations of anthropology in nineteenth century Germany*. St. Lucia: University of Queensland Press, p. 164-169.

Bastian, Adolf. (1983) [1881]. Ethnology and psychology. In: Köpping, Klaus-Peter (ed.). *Adolf Bastian and the psychic unity of mankind: the foundations of anthropology in nineteenth century Germany*. St. Lucia: University of Queensland Press, p. 163-164.

Bastian, Adolf. (1983) [1893-1894]. The folk idea as paradigm of ethnology. In: Köpping, Klaus-Peter (ed.). *Adolf Bastian and the psychic unity of mankind: the foundations of anthropology in nineteenth century Germany*. St. Lucia: University of Queensland Press, p. 170-176.

Carneiro da Cunha, Manuela (ed.). (1992a). *Legislação Indigenista no século XIX*. São Paulo: Edusp.

Carneiro da Cunha, Manuela (ed.). (1992b). *Índios na História do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal da Cultura/Fapesp.

Carneiro da Cunha, Manuela. (1992c). Prólogo. In: *Legislação Indigenista no século XIX*. São Paulo: Edusp.

Carneiro da Cunha, Manuela. (1992d). Política Indigenista no século XIX. In: *Índios na História do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal da Cultura/Fapesp.

Ehrenreich, Paul (1891). *Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens*. Berlin: W. Spemann.

Ehrenreich, Paul (1887). Ueber die Botocudos der brasilianischen Provinzen Espiritu Santo und Minas Geraes. *Zeitschrift für Ethnologie*, 19, p. 1-46, 49-82.

Hemming, John. (2003). A fresh look at Amazon Indians: Karl von den Steinen and Curt Nimuendaju, Giants of Brazilian Anthropology. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 1/2, p. 163-178.

Hempel, Paul. (2015). Paul Ehrenreich – the photographer in the shadows during the second Xingu expedition 1887-1888. In: Fischer, Manuela & Kraus, Michael (eds.). *Exploring the archive: historical photography from Latin America. The collection of the Ethnologisches Museum Berlin*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag.

Köpping, Klaus-Peter. (1983). *Adolf Bastian and the psychic unity of mankind: the foundations of anthropology in nineteenth century Germany*. St. Lucia: University of Queensland Press.

Kraus, Michael. (2004). *Bildungsbürger im Urwald. Die deutsche ethnologische Amazonienforschung (1884-1929)*. Marburg: Curupira.

Lopes, Maria Margaret. (2009). *O Brasil descobre a pesquisa científica: os museus e as ciências naturais no século XIX*. São Paulo: Hucitec.

Münzel, Mark. (2010). Zum Geleit. Das Weiterleben Karl von den Steinen. In: Steinen, Ulrich von den. *Expeditionsreisen am Amazonas. Der Ethnologe Karl von den Steinen (1855-1926)*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag.

Nordenskiöld, Erland. (1930). Nécrologie de Karl von den Steinen. *Journal de la Société des Américanistes*, 22/1, p. 220-227.

Penny, H. Glenn. (2003) *Objects of culture. Ethnology and ethnographic museums in imperial Germany*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Schefold-von den Steinen, Marianne. (1993). Síntese biográfica de Karl von den Steinen. In: Coelho, Vera Penteadó (ed.). *Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu*. São Paulo: Edusp, p. 19-28.

Schmidt, Max. (1917). *Die Aruaken: Ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung*. Leipzig: Veit & Comp.

Schwarcz, Lilia Moritz. (1998). *As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.

Thieme, Inge. (1993) Karl von den Steinen: vida e obra. In: Coelho, Vera Penteadó (ed.). *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: Edusp, p. 35-109.

Virchow, Rudolf. (1886). Buchbesprechung Karl von den Steinen, Durch Central-Brasilien. *Zeitschrift für Ethnologie*, 18, Berlin, p. 233-234.

von den Steinen, Karl. (1886). *Durch Central-Brasilien. Expedition zur Erforschung des Schingú im Jahre 1884*. Leipzig: F. A. Brockhaus.

von den Steinen, Karl. (1888). O Rio Xingú. *Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Tomo IV, terceiro boletim, p. 189-212.

von den Steinen, Karl. (1892). *Die Bakairí-Sprache*. Leipzig: K. F. Koehler's Antiquarium.

von den Steinen, Karl. (1894). *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung und Ergebnisse der zweiten Schingú-Expedition, 1887-1888*. Berlin: Dietrich Reimer.

von den Steinen, Ulrich. (2010). *Expeditionsreisen am Amazonas. Der Ethnologe Karl von den Steinen (1855-1926)*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag.

A ETNOGRAFIA DE KARL VON DEN STEINEN NO CONTEXTO DO IMPÉRIO BRASILEIRO

Palavras-chave

Ameríndios;
antropologia alemã;
etnografia;
império brasileiro;
Karl von den Steinen.

Resumo

O início da etnografia sistemática no Brasil pode ser atribuído ao psiquiatra alemão Karl von den Steinen, que em 1884 liderou a primeira expedição ao Rio Xingu. As etnografias *Durch Central-Brasilien* (1886) e a sequência *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* (1894), sobre a expedição de 1887 a 1888, o tornaram o maior especialista mundial em povos indígenas do Brasil. Este artigo busca explorar as expedições de von den Steinen e seus resultados dentro de um contexto cultural e político específico. De um lado, sua abordagem teórica fundamentava-se na incipiente antropologia alemã. Por outro, as pesquisas ocorreram no contexto da política indigenista imperial brasileira. O império brasileiro forneceu auxílio material e escolta militar, pois tinha interesses, muitas vezes conflitantes, nos seus resultados. O objetivo final deste artigo é contribuir para uma análise histórica das condições políticas da etnografia.

KARL VON DEN STEINEN'S ETHNOGRAPHY IN THE CONTEXT OF THE BRAZILIAN EMPIRE

Keywords

Brazilian Empire;
ethnography;
German ethnology;
indigenous peoples;
Karl von den Steinen.

Abstract

The beginnings of systematic ethnography in Brazil can be attributed to the German physician and psychiatrist Karl von den Steinen, who in 1884 led the first expedition to the Amazonian River Xingu. The ethnographies *Durch Central-Brasilien* (1886) and its sequel *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* (1894), about the expedition from 1887 to 1888, made him the world's leading expert on Brazilian indigenous peoples. This article seeks to explore von den Steinen's expeditions and their results within a specific political and cultural context. On the one hand, his theoretical approach was related to German ethnology and anthropology. On the other, the expeditions took place in the context of the indigenous policy of the Brazilian Empire. The Brazilian government provided material aid and military staff, because it had interests in the researches, although these interests at times were conflictive. This article's objective is to contribute to a historical analysis of the political conditions of ethnography.

DE DOCUMENTOS ETNOGRÁFICOS A DOCUMENTOS HISTÓRICOS: A SEGUNDA VIDA DOS REGISTROS SOBRE OS XETÁ (PARANÁ, BRASIL)

Na metade do século passado, os Xetá (conhecidos também como Setá, Chetá, Hetá, Aré e Ñadereta), grupo indígena de língua tupi-guarani, fragilizado demograficamente e violentado de diferentes maneiras, teve consolidado¹ o contato com os brancos, na serra dos Dourados, no noroeste do estado do Paraná (Mota, 2013). Por meio de envenenamentos, remoção forçada, raptos de crianças e mortes, os brancos, a partir da frente cafeeira que adentrou o território do grupo, fizeram com que os Xetá sucumbissem nos primeiros anos de contato efetivo. Loureiro Fernandes, naquela ocasião – entre o final da década de 1940 e início de 1960 – estimou que a população do grupo havia sido reduzida em mais de 70%. Os eventos em torno do contato com os Xetá foram veiculados abundantemente pela imprensa escrita nacional e internacional, chegando mesmo a merecer matéria de página e meia em uma edição da *Time* do início de 1959, na seção *Science* – trazendo a informação de que se tratava dos “últimos índios da idade da pedra”.

Diante da tragédia, José Loureiro Fernandes e Vladimir Kozák tiveram um papel fundamental ao participar, na segunda metade da década de 1950, de expedições para encontrá-los, ao cabo das quais ofereceram os primeiros registros e impressões sobre o grupo recém-contatado. Ambos também acionaram diversas redes internacionais para fazer com que a notícia do violento contato com os Xetá se difundisse. A partir da amizade com o casal Robert Carneiro e Gertrude Dole – que Kozák conheceu casualmente em um voo da Força Aérea

Brasileira (FAB) para o Xingu, em 1953 (Benetti, 2016: 175) –, a notícia do contato com os Xetá chegou à Unesco, e Alfred Métraux cogitou a possibilidade de visitar o grupo na serra de Dourados. A possibilidade de Alfred Métraux deslocar-se até o Paraná está sugerida na troca de correspondências entre ele próprio, Robert Carneiro e Gertrude Dole, em outubro de 1962. A indiferença estatal ao destino dos índios foi bem retratada em uma correspondência de Gertrude Dole a Alfred Métraux quando ainda tentava persuadi-lo a visitar os Xetá. São suas palavras, em outubro de 1962: “Incidentalmente, parece que não é preciso solicitar a permissão para o Ministério da Agricultura, através do SPI, para visitar esses índios, visto que os Hetá estão fora do escopo do trabalho do SPI e teoricamente não existem para eles”. Embora os compromissos universitários constem como o que impediu a efetivação da visita, não se deve perder de vista o fato de que a morte de A. Métraux, em abril de 1963, aconteceu apenas seis meses depois da troca de correspondências com o casal e cancelou aquele que teria sido o maior apoio aos Xetá no meio acadêmico.²

Apesar da ampla divulgação do contato dos Xetá com os brancos, nenhuma medida efetiva foi tomada pelos governos federal e estadual a fim de conter a tragédia que então esteve em curso. Difundida e assimilada a ideia de que os indígenas sucumbiam pela falta de resistência imunológica aos vírus que não conheciam, os poucos Xetá que sobreviveram foram dispersados, pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), para viver em outras localidades, entre os Guarani e Kaingang, que tinham estabelecido contato com os brancos há mais tempo. Consolidava-se assim o pretendido “vazio demográfico” (Mota, 2013) que permitiria a colonização do noroeste paranaense. Não tardou e os Xetá acabaram sendo dados oficialmente como “extintos”.

As informações colecionadas pelos pesquisadores da Universidade Federal do Paraná – Kozák como cinetécnico e Loureiro Fernandes como professor de antropologia – são fundamentais para entender o que se passou no trágico enredo que tragou os índios. Interagindo com os Xetá e com seus colonizadores, ambos legaram importantes registros (cadernetas de campo, artigos, cartas, fotos e filmes) etnográficos que, no decurso do tempo, foram se convertendo em registros históricos, dado que permitem marcar seja o contato com os brancos, sejam as direções que tomaram os sobreviventes dos Xetá após a usurpação de seu território.

Vivendo como exilados (Lima, 2016) desde a efetivação do contato, os sobreviventes da serra dos Dourados assim permanecem até hoje, dado que ainda não obtiveram a demarcação de suas terras. No atual contexto de luta pelo retorno às suas terras, tornaram-se decisivos os antigos registros produzidos pelos dois autores mencionados (além de outros), depositados, principalmente, em duas instituições museais – o Museu Paranaense (MPR) e o Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (MAE/UFPR)³ –, para o encaminhamento de suas reivindicações. Igualmente, foram fundamen-

tais tais documentos para a produção do texto da Comissão Nacional da Verdade, concluído em dezembro de 2014, e da Comissão Estadual da Verdade, recém-concluído, com vistas à reparação da história e da memória de diferentes grupos (estudantes, artistas, operários, camponeses e índios, entre outros) que sofreram violências de toda ordem no período militar.⁴

Neste artigo⁵ trato dos usos dos documentos produzidos por Loureiro Fernandes e Kozák, ambos falecidos na década de 1970 – com intervalo de dois anos, Loureiro Fernandes em 1977 e Kozák em 1979 –, indicando, sobretudo, as diferenças na forma como fizeram seus registros e, ao mesmo tempo, como esses vêm servindo, aos novos pesquisadores e aos próprios indígenas, para fins políticos: seja com vistas à demarcação do antigo território xetá – processo que ainda não foi concluído pelo Estado –, seja pelo reconhecimento da memória da violência sofrida pelo grupo. Pretendo, assim, detalhar e desenvolver a ideia de Leopold (2008), sobre “a segunda vida” dos registros etnográficos, quando materiais obtidos em campo extrapolam os fins para os quais foram originalmente concebidos. Além disso, secundariamente, pretendo localizar as contribuições de José Loureiro Fernandes à constituição da antropologia no Brasil, que, em meados do século passado, começava a institucionalizar-se. Como será detalhado adiante, Loureiro Fernandes teve papel fundamental (Helm, 2006) na instituição da disciplina no Sul do Brasil e chegou a presidir a Associação Brasileira de Antropologia – foi seu segundo presidente.

Antes de detalhar os propósitos dos materiais reunidos e/ou produzidos por José Loureiro Fernandes e Vladimir Kozák, cabe apresentar os Xetá e, na sequência, seus primeiros etnógrafos.

OS XETÁ

Os Xetá, último grupo indígena a ser contatado no Sul do Brasil, falantes de uma língua do tronco tupi-guarani, quase sucumbiram diante do avanço desenfreado da frente de colonização cafeeira sobre suas terras no noroeste paranaense em meados do século passado. Avanço que lhes custou suas vidas. Em uma década, 1950, foram reduzidos de aproximadamente 200-250 pessoas para 50, de acordo com dados demográficos de Loureiro Fernandes (1959: 31).

Ainda hoje o fato de os Xetá terem conseguido ocultar-se por tanto tempo surpreende, sobretudo quando se considera que o grupo indígena mais próximo, os Kaingang, têm contato que recua ao século XIX (Amoroso, 2014). Também não muito distante do território xetá, os Ofaié, localizados na margem direita do rio Paraná, foram oficialmente contatados no início do século XX – meio século antes, portanto, que os Xetá. Como registraram três arqueólogas (Annete Laming-Emperaire, Maria José Menezes & Margarida Andreatta, 1978) que se dedicaram a estudar o trabalho em pedra dos Xetá, “parecia inverossímil” que ainda houvesse, em meados do século passado, grupo indígena sem contato efetivo com os brancos no Paraná; mas fato é que havia.

O sucesso em ocultar-se chegou, entretanto, ao fim. Apesar de bastante móveis, entre o final da década de 1940 e o início da seguinte, os Xetá foram cercados pelos brancos que avançavam sobre suas terras e então, pouco a pouco, pequenos grupos familiares se foram aproximando das fazendas que começavam a se estabelecer na região. Alguns documentos indicam que buscavam a aproximação para saciar a fome, pois, cercados, não conseguiam satisfatoriamente ter acesso aos recursos naturais, aos animais de caça e pesca. A frente de colonização cafeeira expunha os índios ao porvir dramático que se iniciava.

Do que é possível saber, principalmente a partir de Kozák (s/d), no manuscrito “A história dos Hetá”, aparentemente redigido para publicação, foram os agrimensores de uma companhia de colonização, a Companhia Colonizadora Suemitsu Miyamura Ltda, no final da década de 1940, os primeiros a dar notícia do contato que se tornaria irreversível. Conforme relata Vladimir Kozák, foi Wismar Costa Lima Filho, funcionário do SPI quem recebeu, em julho de 1949, o comunicado sobre a presença dos Xetá nas imediações das áreas de trabalho da colonizadora.

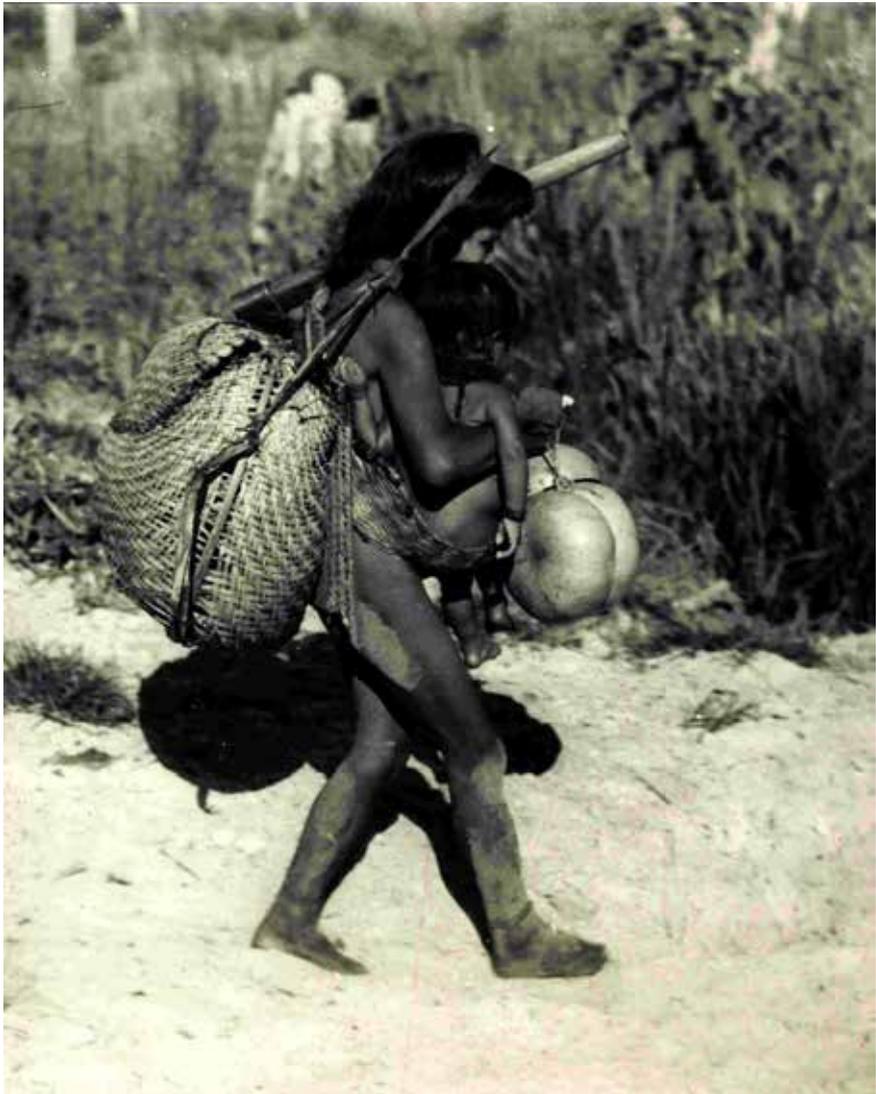
Daí em diante organizam-se algumas expedições para contatar os Xetá, todas elas pouco planejadas, na avaliação de Kozák (s/d), resultando na consecutiva falta de sucesso e adiando o contato definitivo que, àquela altura, se tornava inevitável.

Para a efetiva invasão e usurpação do território xetá, puseram-se em prática estratégias e técnicas violentas que resultaram na ocultação da existência dos Xetá, submetidos ao avanço dos pioneiros. Em pouco mais de uma década, desfez-se uma sociedade da qual se tinham notícias esparsas.

A dispersão dos poucos sobreviventes xetá entre diferentes famílias⁶ e em diferentes localidades foi seguramente resultado de uma conjunção que em nada os favoreceu: o avanço das companhias colonizadoras, que, a partir de métodos violentos, removeu os Xetá de seu território, somado à omissão do órgão responsável pela tutela dos índios – o SPI e, em seguida, a Funai –, que não implementou qualquer iniciativa para conter as investidas dos colonizadores nem para garantir a proteção ao território e à vida dos Xetá. No fim das contas, havia uma implicação mútua, pois a manutenção do domínio sobre seu território era condição para que pudessem dignamente conduzir suas vidas.

A população xetá, acuada diante dos colonizadores, em menos de uma década sucumbiu diante da violência e de diversas mortes, decorrentes de doenças ou envenenamentos, raptos e desaparecimentos, sendo que todos esses termos se confundiam numa trama sinistra. Assim, na documentação restam ainda vários desaparecimentos possíveis de ser identificados na menção a caminhões que se diz saírem da região da serra dos Dourados carregados com diversos xetás, mas que iam adiante com destino incerto. O paradeiro desses xetás que foram dali retirados é completamente desconhecido: raptados e jamais retornados. De forma um tanto enigmática, porque as autoras não indicaram suas fon-

tes, as três arqueólogas mencionadas (Laming-Emperaire, Menezes e Andreatta, 1978) anotaram que quem quisesse saber mais sobre os Xetá, deveria procurá-los no Mato Grosso (atual Mato Grosso do Sul), para onde teriam sido deslocados e, em suas palavras, “onde não passam de refugiados”.



I
Mulher xetá com criança
Foto de Vladimír Kozák
Acervo do Museu Paranaense

Pondo de lado a falta de detalhamento da informação das arqueólogas, não deve passar sem atenção a palavra escolhida para dizerem da situação em que se encontravam: como “refugiados”. De modo direto, o dicionário Houaiss define “refugiado” como aquele que “se retira para um lugar em que haja segurança, para proteger-se” ou como alguém que “se resguarda”, que se “expatria” em busca de proteção. Em qualquer possibilidade, trata-se de alguém que tem furtado seu chão, sua vida. Para qualquer lugar que tenham ido, fato objetivo é que do grupo que se descolou – forçadamente ou não – não se teve mais notícias. E a tragédia se avolumou. Do lado dos próprios xetás que sobreviveram à usuração de suas terras e que permaneceram em suas imediações ou não tão distantes delas, é dito que são não “refugiados”, como registram as arqueólogas, mas que teriam sido “extraviados”. Foi como “extraviados” que Tuca – no filme *Xetá*, de Fernando Severo, realizado em 2006 – definiu o que lhes ocorreu: “Extraviou tudo nós, né? Extraviou nós tudo”. A mesma palavra foi repetida por Claudemir de Souza, sobrinho de Tuca, à Comissão Estadual da Verdade oito anos depois, em 2014. Servindo-nos de qualquer uma das palavras – seja a das arqueólogas, seja a das lideranças xetá –, o que sobressai é a violência de toda a situação, da usurpação da terra e da vida em nome de algo que não os incluía; ao contrário, supunha a sua inexistência.

Em meados de 1950, o líder da equipe da UFPR nas tentativas de contato com os Xetá, o professor Loureiro Fernandes, buscava apoios para desacelerar o confisco do território xetá pelos colonizadores. A partir da leitura de documentos arquivados no Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas (Cepa) da UFPR, instituição de pesquisa por ele criada em meados de 1950, é possível ter a dimensão documental da tragédia e de seus esforços para colocar as autoridades responsáveis em ação, mas também da omissão estatal.

Assim, em 22 de fevereiro de 1957, Loureiro Fernandes escreveu diretamente ao governador do Paraná, Moysés Lupion, que então cumpria seu segundo mandato (1956-1960) no governo do estado. Um tanto insatisfeito com todos os encaminhamentos – ou com a falta deles – declarou:

Após tomar conhecimento na região de Dourados sobre a atual situação dos índios Setá e ouvir alguns dos nossos correlegionários da Assembleia Legislativa, deliberarei dirigir esta carta a Vossa Excelência na qual quero expressar meu desejo de me desligar de qualquer compromisso de colaboração com Vossa Excelência na solução do problema desses pobres índios. [...]

Face a atitude deselegante dos órgãos administrativos do Governo de Vossa Excelência em relação aos direitos dos Setá, em glebas da serra dos Dourados, não voltarei a importuná-lo.

Um ano antes, em 19 de março de 1956, o diretor do Museu Paranaense, Frederico Waldemar Lange, certamente a pedido de José Loureiro Fernandes, encaminhou um ofício ao governador Lupion solicitando providências para remediar a situação dos Xetá (Maranhão, 2014).

Não deve ser inapropriado notar que a omissão estatal se fazia ainda pior no caso do governo do Paraná, em vista do fato de que José Loureiro Fernandes, como correligionário de Moysés Lupion – ambos eram do Partido Social Democrático (PSD) –, deveria contar com seu apoio para, senão solucionar, ao menos aliviar minimamente a situação dos Xetá.⁷

A partir de outra frente, Loureiro Fernandes denunciava o que se passava com os Xetá em congressos nacionais e internacionais, como na IV Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, em 1958, e no Congresso dos Americanistas, realizado em Viena em 1960 (Fernandes, 1959 e 1962).

Ao final, o contexto constituía-se de modo totalmente desfavorável aos Xetá, e são duras as palavras de Vladimír Kozák, o pesquisador-cinegrafista que lhes foi mais próximo e simpático, para descrever o que se passava:

Naquela época, algumas vozes se levantaram em protesto contra a aniquilação da Reserva Florestal do Paraná, que era domínio dos Hêtas. Ninguém deu muita atenção a esses protestos, uma vez que a aniquilação da Reserva Florestal era uma manobra política do próprio Governador e a região da serra dos Dourados transformara-se numa Meca dos posseiros e colonos. Os protestos foram arquivados e o escândalo foi abafado, já que muita gente das altas esferas estava interessada nas terras situadas nas proximidades do rio Ivaí (Kozák, s/d: 6).

Consolidada a usurpação das terras xetá, chegou-se a planejar – aliás, com os esforços de Loureiro Fernandes e outros intelectuais paranaenses – uma área para os estabelecer. Para tanto foi prevista e realizada a demarcação do Parque Nacional de Sete Quedas, oficializado em 30 de maio de 1961, no qual destinavam-se terras aos Xetá. Os sobreviventes, contudo, nunca foram para lá deslocados, e, 20 anos depois, em 1981, o Parque foi extinto, dando lugar, no ano seguinte, à inundação para formar o reservatório da Usina Hidrelétrica de Itaipu (Lima & Pacheco, 2017). De modo direto cumpre repetir as palavras do relatório da Comissão Nacional da Verdade: no período da ditadura militar os Xetá foram “jogados no esquecimento” (CNV, 2014, v. 2, p. 220).

Como uma alegoria (Clifford, 1998) do esquecimento em que foram jogados, podemos pensar o caso de ã (Maria Rosa) e Kaiuá (Antonio Guairá Paraná), crianças na época do contato, que foram retirados de suas terras e passaram a ser deslocados de um lugar para outro, pelos agentes estatais responsáveis pela antiga tutela indígena. No final do ano passado, na Universidade Estadual de Maringá (UEM), consegui acesso a uma antiga documentação do Serviço de Proteção aos Índios, documentos da 7ª Inspeção Regional. Pois bem, qual não é meu espanto ao encontrar o nome de ã e de Kaiuá em uma pauta escolar, na escola do Posto Indígena Apuracana, em 1956. A pauta é formada de cinco colunas: o nome do/a aluna/a, a “tribo” (sic), idade, sexo, comparecimento e aproveitamento escolar. O espanto se dava porque na coluna “tribo” para ambos constava simplesmente a palavra “ignorada”. Subitamente, na biografia das duas crianças xetá destacavam-se três momentos: tornaram-se órfãos,

foram desterrados e, finalmente, já sob a tutela do órgão indigenista, foram tidos como de etnia desconhecida ou “ignorada”. Sobre Kaiuá, cabe mencionar que ele foi a primeira criança raptada por funcionários do órgão tutor (Silva, 1998: 4), que rapidamente, como se verifica na leitura dos documentos que o próprio órgão produziu poucos anos depois, se “esqueceu” ou não se esforçou para reconhecer sua origem. Em resumo, o SPI, responsável então pela pequena menina, pelo jovem rapaz e pela escola, tornou-os, na documentação escolar, sem etnia. Como se pudéssemos dizer que o avanço da fronteira agrícola, tivesse subtraído suas próprias fronteiras e na pauta em que constavam os nomes das crianças identificadas como kaingang, guarani e nacionais, ambos eram simplesmente “ignorados” – a crueza da palavra expõe bem o que se passava então. De certa forma, é possível dizer que o documento (a pauta escolar) explicita alegoricamente o lugar reservado aos Xetá nos anos recentes, no período militar, como “vestígios” ou “restos” de algo que não existiria mais, contrariando sua efetiva presença e perseverança.

Segundo estimativas dos próprios Xetá (Rafael Pacheco, informação pessoal, 2017), os descendentes do grupo da serra dos Dourados somam atualmente um pouco mais de 200 pessoas – a maior parte composta por moradores da Terra Indígena São Jerônimo,⁸ e os demais dispersos, principalmente, no meio urbano, nas cidades de Curitiba, Guarapuava, Douradina, no Paraná, e Chapecó, em Santa Catarina. Em São Jerônimo, em meio aos Kaingang e Guarani, a maior parte aguarda a homologação de suas terras, cujo relatório de identificação e delimitação, com 2.868 hectares, nas imediações da cidade de Ivaté, foi publicado no *Diário Oficial* em 25 de junho de 2014. A homologação das terras xetá está envolta em fortes disputas, e contra as expectativas de retorno ao seu antigo território pesa a tese do Marco Temporal.⁹ A seguir apresento brevemente os dois primeiros etnógrafos dos Xetá – José Loureiro Fernandes e Vladimir Kozák – para, ao final, tecer algumas considerações sobre os registros que fizeram entre as décadas de 1950 e 1970, e como esses registros repercutem hoje nos encaminhamentos feitos pelos próprios Xetá e a sociedade civil para reparar os danos sofridos na época do contato.¹⁰

JOSÉ LOUREIRO FERNANDES, MÉDICO E INTELLECTUAL

Filho de portugueses radicados no Brasil, José Loureiro Fernandes nasceu em Lisboa, em 1903, quando seus pais estavam em viagem, o que parece explicar o fato de ter sido registrado no Consulado do Brasil. Estudou na Faculdade Nacional de Medicina do Rio de Janeiro, curso concluído em 1927. Seus estudos de especialização – em urologia e em antropologia – foram conduzidos na França.

Em Curitiba exerceu a profissão de médico, aproximou-se da vida acadêmica principalmente pelos estudos de folclore (Furquim, 2015; Anderson, 2015), tendo chegado a ocupar o cargo de secretário-geral da Comissão Paranaense de Folclore (Vilhena, 1997), e participou ativamente da criação e/ou funcionamento

de instituições vinculadas a estudos da cultura local (paranaense), como o Departamento de Antropologia (Dean), o atual Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE), o Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas (Cepa), todos na Universidade Federal do Paraná, o Círculo de Estudos Bandeirantes (CEB), o Centro de Estudos Portugueses (CEP) e o Museu Paranaense (MPR), entre outras. Além disso, engajou-se na vida política, foi vereador e secretário de Cultura no governo de Moysés Lupion.

Possivelmente em virtude da intensa e variada atividade institucional e política,¹¹ parte dos escritos de Loureiro Fernandes resta pouco conhecida, pois, excetuado o que foi efetivamente publicado, muito está contido em “ofícios, cartas, relatórios, discursos e artigos não publicados”, configurando certa “dispersão documental” (Hoerner Junior, 2003: 13; Chmyz, 2000: 90).

Na III Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em 1958 em Recife (PE), José Loureiro Fernandes foi eleito presidente da Associação, encerrando seu curto mandato em julho de 1959, quando foi realizada em Curitiba a IV RBA, sendo sucedido por Darcy Ribeiro (Corrêa, 2003).



2

Menino xetá e Loureiro Fernandes

Foto de Vladimír Kozák

Acervo do Museu Paranaense

VLADIMIR KOZÁK, “ESTUDIOSO, TÉCNICO E ARTISTA”¹²

Em 1924, quando tinha 27 anos, V. Kozák (1897-1979), vindo da ex-Tchecoslováquia (atual República Tcheca), chegou ao Brasil e, em 1938, estabeleceu residência em Curitiba, após passar por Vitória, Salvador e Belo Horizonte (Carneiro, 1981 Rosato, 2009a, 2009b; Benetti, 2016). Engenheiro de formação, mas tendo estudado também artes plásticas, em Curitiba acabou empregando-se, por intermédio de José Loureiro Fernandes, como cinegrafista na UFPR; e pelas mãos do mesmo professor passou a atuar como voluntário no Museu Paranaense. Entre o final da década de 1940 e meados de 1960 realizou uma infinidade de expedições de pesquisa, fazendo registros fílmicos e etnográficos sobre populações indígenas localizadas em diferentes partes no Brasil: esteve entre os Kamaiurá, Karajá, Wauja, Bororo, Kaingang, Guarani e Xetá,¹³ entre outros.

Sem ter constituído família ou deixado herdeiros, após sua morte, o acervo de Vladimir Kozák – que reúne, entre outros objetos, filmes, correspondências, manuscritos, cadernetas pessoais, pinturas e desenhos, totalizando quase 40 mil peças – foi depositado, a partir do esforço de alguns acadêmicos locais (Benetti, 2016), como herança jacente, no Museu Paranaense e constitui rica fonte de diferentes pesquisas e experiências.



3
Vladimir Kozák e Tuca
Autorretrato de Vladimir Kozák
Acervo do Museu Paranaense

É importante aqui observar que Kozák não fez planos de doar seu acervo para qualquer instituição. Foi a iniciativa, sobretudo, de dois acadêmicos locais – o arqueólogo Oldemar Blasi e o advogado Edilberto Trevisan – que garantiu o depósito de seus materiais no Museu Paranaense. Segundo Trombini Filho (apud Benetti 2016: 153), um vizinho de Kozák chegou a indicar que ele não tinha qualquer pretensão de conservar seus materiais, ao contrário: “afirmara que quando se sentisse mal, queimaria a casa e ele próprio, para não deixar para os corvos”.

Uma parte menos numerosa do acervo de Kozák, como filmes sobre manifestações populares de moradores do interior do Paraná, está também depositada no MAE/UFPR. À Glenbow Foundation, mantenedora do Glenbow Museum, localizado em Alberta (Canadá), Kozák, em meados da década de 1960, vendeu algumas aquarelas, fotografia e artefatos indígenas (Benetti, 2016: 231, nota 548).¹⁴ A venda de suas coleções, segundo se percebe em correspondências e escritos vários, constituía estratégia pela qual Kozák obtinha recursos para financiar suas pesquisas, fosse para arcar com os custos das viagens, fosse para comprar materiais fotográficos (filmes e lentes, por exemplo).

DE DOCUMENTOS ETNOGRÁFICOS A DOCUMENTOS HISTÓRICOS

A parceria entre Loureiro Fernandes e Kozák¹⁵ é facilmente percebida na comunicação apresentada pelo primeiro na III Reunião Brasileira de Antropologia, intitulada “Os índios da serra dos Dourados (os Xetá)”. Nela Loureiro Fernandes, antes de detalhar dados etnográficos referentes a assuntos gerais como vestuário e adornos, transporte, preparo dos alimentos, recipientes e armas, apresenta o filme que realizou com Kozák, nos seguintes termos:

A nosso ver, um dos méritos dessa comunicação é podermos, graças à organização cine-fotográfica da Universidade do Paraná, trazer a exame dos presentes, em boa técnica Kodak-chrome, cenas da vida extremamente primitiva desse grupo indígena cuja existência era ignorada. Além de ser [um] documentário único no gênero,¹⁶ pois ao focalizar índios brasileiros em plena cultura lítica, conseguiu registrar um fáceis sobrevivente, do índio da era pré-cabralina* (Fernandes, 1959).

Na nota de rodapé que o asterisco indica, Loureiro Fernandes faz saber que as imagens foram captadas por Vladimir Kozák, sob sua instrução, ou, em suas palavras, “sob orientação do autor”. De certa maneira, indicando uma posição mais operacional – ou apenas técnica e subordinada (Benetti, 2016: 104) – do que conceitual do cinegrafista.

Não cabe aqui me estender sobre as tensões na relação entretida entre José Loureiro Fernandes e Vladimir Kozák, explorada por Rosato (2009a) e Benetti (2016: 103, 201), mas indicar como seus percursos, embora entrecruzados, são parcialmente divergentes na forma como retrataram os Xetá, grupo que conheceram juntos. Igualmente não convém exagerar as tensões entre ambos.

Falo isso, mesmo que sem pretender encerrar o assunto, tendo em consideração duas missivas dos personagens aqui abordados: em uma primeira carta, dada de fevereiro de 1954 (do acervo do CEB), quando estava em viagem de campo, navegando no rio Araguaia, em direção aos Kayapó, Kozák envia notícias fraternas a Loureiro Fernandes. Numa segunda carta, de 16 de maio de 1964 (do acervo do MPR), Loureiro Fernandes, enquanto diretor do MPR, transfere a Kozák (diretor da Secção de Cinema), temporariamente a direção do Museu por 12 dias, durante os quais estaria ausente de Curitiba. Dessas correspondências resta claro que, ao menos até meados de 1960, ambos pareciam se tratar amigavelmente.

Voltando aos registros que Loureiro Fernandes e Kozák produziram sobre os Xetá, enquanto o primeiro adotava um tom sóbrio e límpido em suas publicações, o segundo insistia em buscar apreender os Xetá por si próprios, a partir de alguma intimidade, retratada em suas fotografias, filmes e pinturas. Em um manuscrito inédito (Kozák, s/d), aparentemente preparado para publicação, disponível no Museu Paranaense, escrito (datilografado) em inglês¹⁷ provavelmente no início da década de 1970, em tom memorialista, pode-se perceber uma escrita mais despojada de Kozák, em contraste com o perfil metódico de Loureiro Fernandes. Provavelmente um dos motivos primeiros para o desen-tendimento entre os dois, ou pelo menos é o que se tem documentado, é o tempo de permanência na segunda expedição à serra dos Dourados, em 1956. Kozák desejava permanecer mais tempo, temendo não reencontrar o grupo (que ele suspeitava iria embrenhar-se na floresta após a partida da expedição) em outra ocasião, mas Loureiro Fernandes insistiu que deveriam ir embora.¹⁸ Prevalecendo a decisão do chefe da expedição, partiram e, de fato, como receara Kozák, o grupo não foi reencontrado em ocasiões futuras.

O tom mais despojado – e também, vez ou outra, amargurado – dos registros de Kozák pode ser percebido nas primeiras linhas do manuscrito já mencionado, intitulado “A história dos Hetá”:

Agradecimentos, se é que devo fazê-los, são dirigidos aos bondosos indígenas que me permitiram ficar no meio deles enquanto eu trabalhava com minha máquina de filmar. Afora eles, pouquíssimas foram as pessoas que me deram apoio ou me estimularam no trabalho que realizei em prol dos índios (Kozák, s/d).

Poucas páginas depois, Kozák adota um tom mais duro ao criticar a péssima ideia de funcionários do Serviço de Proteção aos Índios que fizeram duas crianças xetá que haviam sido raptadas passar pelo batismo cristão e convidaram como padrinho ninguém menos que o governador do Paraná, Moy-sés Lupion, bastante implicado na usurpação do território do grupo. Segue o registro de Kozák:

Nas cerimônias de batismo eles receberam o nome de Caiuá-Guairá e José Tukanambá Paraná. Hoje eles são conhecidos pelos nomes de Kaiuá e Tuka respectivamente. Além de seus novos nomes, receberam do Governador, Sr. Moysés Lupion, uma caderneta para depósitos de poupança... naturalmente, sem qualquer depósito inicial! Em troca disso, perderam as terras que lhes pertenciam porque nelas os seus ancestrais tinham vivido e caçado por centenas e centenas de anos.

De uma certa forma, é como se fosse possível dizer que eles pareciam orientar-se por uma certa imagem convencional – Loureiro Fernandes, do “cientista”; Kozák, do “artista”. Ao final, ambos acabaram legando registros fundamentais para que os próprios sobreviventes – seis ainda vivos – e os descendentes dos Xetá possam, nos dias de hoje, encaminhar suas reivindicações, adensando à obra de ambos um sentido político que possivelmente não foi imaginado enquanto desenvolviam seus trabalhos. Pondo de lado suas diferenças, ambos estavam seguros de que registravam a extinção daqueles que acabavam de conhecer.

Kozák assim registrou a amargura de, supostamente, ter sido testemunha do desaparecimento dos Xetá:

São muito limitadas as informações que se tem sobre eles e, antes que qualquer pesquisa aprofundada pudesse ser feita sobre sua raça, desapareceram da face da terra. Muito pouco, portanto, é o que podemos contar. As observações que seguem não têm a pretensão de serem científicas, mas, na medida do possível, são verídicas. Caso alguma informação pareça inverossímil, não será mais possível fazer qualquer verificação ou retificação, uma vez que todos os índios já desapareceram.

E, Loureiro Fernandes (1962), manejando o vocabulário evolucionista, assim se expressou no artigo sugestivamente intitulado “The Xetá – the dying people in Brazil”:

Seguramente é um desafio urgente para a antropologia estudar esse pequeno grupo de pessoas, devido à sua forma primitiva de viver, que está fadado a morrer no futuro próximo. Os Xetá têm conseguido sobreviver e preservar sua cultura da Idade da Pedra no extremo noroeste do estado do Paraná, que tem sido intocado pela civilização até a segunda metade do século XX. Mas agora as fronteiras da civilização, avançando pelo Oeste, estão continuamente reduzindo o domínio natural dos Xetá e fazendo sua existência mais difícil. A tribo não conhece a navegação, e assim não é capaz de escapar para longe dos rios Paraná e Ivaí. Esses remanescentes da Idade da Pedra logo estarão diante da civilização da Era Atômica (tradução da autora).

Sem que pretenda esgotar o assunto, destaco que o pendor evolucionista de Loureiro Fernandes é bastante pronunciado em seus escritos sobre os Xetá. Em uma conferência no Congresso Internacional de Geografia, realizado em Curitiba, Loureiro Fernandes (1961:84), definiu, escrevendo em francês, os Xetá como “pobres” e expressou sua convicção acerca de sua condição primitiva: “eles estão em um dos estágios da cultura mais inferiores da humanidade

atual [...] São caçadores e coletores e vagueiam em pequenos grupos pelas florestas virgens da serra dos Dourados”. E arrematou: “sua cultura material é estritamente utilitária”.

Considerando que àquela altura o evolucionismo já vivera na antropologia sua derrocada, talvez seja mais apropriado definir Loureiro Fernandes como um “primitivista”. Não é o lugar aqui para aprofundar esse entendimento, mas cumpre salientar que a compreensão dos Xetá como “os últimos índios da Idade da Pedra” (Fernandes, 1962), distribuiu-se por toda a literatura relativa ao grupo, apesar de haver, simultaneamente, a compreensão de que estavam em fuga e de que, possivelmente, teriam tido, em tempos anteriores à pressão colonizadora, agricultura e assentamentos maiores (Merencio, 2014: 43, nota 45). Após Loureiro Fernandes, a ideia de que se estava diante dos “últimos índios da Idade da Pedra” aparecerá em uma publicação da arqueóloga francesa Annette Laming-Emperaire (1964), constando no título de um de seus artigos: *Les Xeta, survivants de l'âge de la pierre*. Anos mais tarde aparecerá também em Kozák (Kozák et al., 1981).¹⁹

Voltando a tratar apenas de Loureiro Fernandes e Kozák, tudo se passa como se fosse possível dizer que os documentos que produziram entre o final da década de 1950 e 1970 sofreram propriamente uma transformação, passando de documentos etnográficos a históricos, alcançando novas significações e intenções. É possível dizer que hoje se constituem mesmo como provas jurídicas, sabendo que as fontes escritas têm precedência no Judiciário sobre as fontes orais (Paraíso, 1994).²⁰ Tais transformações são dependentes tanto daqueles que manuseiam os documentos, que os fazem reviver, quanto dos contextos em que se inserem. E, nesse caso, sem que seja possível contestar facilmente a autoria e a autoridade (Clifford, 1998) das fontes, dado que ambos os autores eram e se tornaram ainda mais conhecidos e prestigiados no meio intelectual local e internacional a partir de suas expedições ao noroeste do Paraná à procura dos Xetá.

Na atualidade, em que esforços são feitos para que sejam reconhecidos os danos sofridos pelos Xetá, parece possível tomar emprestada a ideia de Nicholas Thomas (1991) quando diz que “os objetos não são o que foram feitos para ser, mas aquilo em que se tornaram”. Se os autores aqui tratados tencionavam fazer o registro etnográfico de um grupo que estaria em extinção²¹ – conforme as citações antes destacadas –, hoje os documentos que produziram atestam justamente o inverso: a sua existência, sem desconsiderar os danos sofridos pelos índios; ao contrário, documentando-os. A “segunda vida” dos documentos acaba, com o perdão do trocadilho, atestando a “vida prístina” – entendida aqui, simplesmente, como anterior ao contato sistemático com os brancos – daqueles que foram documentados, isto é, os próprios Xetá, recuperados demograficamente e reivindicando a demarcação de seu antigo território.

Dado o que foi antes afirmado, cabe aqui destacar que essa certificação da “vida prístina” é reconhecida e valorizada pelos Xetá – sobreviventes e descendentes – que, de modo próprio, reconhecem o trabalho dos pesquisadores que estive-

ram com eles entre as décadas de 1950 e 1970, valorizando fortemente os registros que produziram. Assim, em meados de 2015, em visita à Terra Indígena Marrecas, nas imediações de Guarapuava, conheci e conversei com Kuen, o mais velho dos sobreviventes xetá do contato na serra dos Dourados. Kuen tem hoje mais de 70 anos e está bastante debilitado fisicamente, com sequelas de um acidente vascular cerebral. Quando estava prestes a retirar-me de sua casa, Helena, sua cuidadora, uma índia kaingang, viúva de Tuca (uma das crianças Xetá raptada e que atuou como intérprete na época do contato), lembrou-se de que tinha guardada uma publicação de Kozák et al. (1981), o já mencionado “Peixe em lagoa seca”. Antes que saísse, Helena apressou-se para buscar o exemplar. Entregou-me em confiança, mas não sem antes olharmos juntos algumas páginas e Kuen me indicar as lembranças contidas nas imagens que ilustram a publicação. Pondo à parte um certo traço anedótico do episódio, a apropriação, política e afetiva, que os Xetá fazem dos registros etnográficos, como documentos que certificam a existência e o vigor da sociedade outrora existente, deve ser destacada.

Aqui faço uma breve digressão para tratar da apropriação que os Xetá têm feito dos materiais etnográficos produzidos sobre eles próprios. Parece-me significativo indicar como tal interesse aproxima-se do caso dos Dogon, no Mali, mencionado por Umberto Eco, em uma bem-humorada conversa com Jean-Claude Carrière (Eco & Carrière, 2010). Tal como percebe Umberto Eco, entre os Dogon, Marcel Griaule aparece como o autor da “memória histórica” do grupo, tendo dado impulso a “uma cultura oral determinada pelos livros”. Pensando a situação dos Xetá nesses termos, uma “memória histórica” constituiu-se a partir dos artigos, objetos e filmes que restaram do período do contato e que se encontram hoje em instituições museais, documentando-os inequivocamente e carregando um forte estatuto de verdade.

A fim de etnografar um tanto mais o que digo, recordo outro episódio recente, ocorrido em maio de 2017, quando dois filhos de Tikuen²² – Dival e Claudemir – estiveram em Curitiba para participar da XV Semana dos Museus, cujo tema, definido pelo Instituto Brasileiro de Museus (Ibram) era Dizer o indizível em museus. Antes que chegassem a Curitiba, Dival e Claudemir solicitaram visitar os acervos relativos aos Xetá no próprio MAE e no Museu Paranaense (MPR). No último foram com um objetivo bastante específico, para o qual me tinham feito antecipadamente portadora do recado com a indicação de seus interesses: queriam conhecer os filmes de V. Kozák, realizados entre os Xetá na década de 1960 e que estão lá depositados, mas que não são de acesso público – são originais não editados nem sonorizados de suas filmagens. Em uma manhã assistiram aos filmes de Kozák em uma sala especialmente reservada para os acolher. Visualizadas mais de três horas das antigas películas, agora digitalizadas, perseveraram ainda mais e solicitaram às responsáveis pelo acervo do MPR cópias dos filmes, a fim de que pudessem, junto aos seus, rememorar o passado do grupo – no que foram novamente atendidos.

O interesse pelas imagens registradas por V. Kozák – nas quais aparecem parentes falecidos de Dival e Claudemir – coaduna também com o plano das lideranças xetá de construir um pequeno centro cultural com a expectativa de receber turistas e divulgar a história e a cultura xetá. Seus esforços direcionam-se assim à formação de seu próprio acervo, que é concebido a partir dos acervos preexistentes – as visitas aos dois museus de Curitiba, indicam esse propósito, embora não se fale, pelo menos até agora, em repatriação dos objetos. Por ora as lideranças xetá têm-se dado por satisfeitas com as cópias – no caso dos filmes – e com as visitas às reservas técnicas dos museus mencionados, nas quais observam em detalhes os objetos (flechas, colares, tembetás e miniaturas de animais em resina, entre outros) outrora elaborados por seus parentes. Não será desproposito apontar que no documentário *Jané Rekó Paranhá*, realizado em parceria com pesquisadores da Universidade Estadual de Maringá, os Xetá emulam como deveria ser a vida de seus ancestrais na serra dos Dourados. Os objetos e as imagens (fotografias e filmes) que resultaram das expedições realizadas nas décadas de 1950 e 1960, constituem seguramente a matriz, por assim dizer, dos esforços contemporâneos das lideranças xetá de pôr em curso sua “revitalização cultural”.

Em vez de simplesmente terem documentado a ação genocida, como imaginavam que faziam (e efetivamente fizeram), os registros que Kozák e Loureiro Fernandes produziram acabam servindo, aos pesquisadores e aos próprios Xetá nos anos recentes, para instruir processos que confirmam sua perseverança enquanto grupo culturalmente diferenciado e embasam suas reivindicações políticas – sejam territoriais ou reparatórias. De certa maneira, os usos que são feitos de seus materiais contemporaneamente podem ser inseridos também nas discussões que giram em torno da restituição de dados de pesquisa,²³ indicando que, mesmo de modo imprevisto e tardio, uma tal restituição é alcançada – e, nesse caso, é seguro que não desagradaria a nenhum dos dois.

Independentemente dos resultados que ainda alcançarão os Xetá em seus propósitos e a “segunda vida” dos materiais elaborados por seus primeiros etnógrafos, resta à antropologia observar como se dá o acesso e a conservação dos materiais produzidos por ambos. Irônica e contraditoriamente, o pesquisador tido como marginal e *outsider* (Benetti, 2016: 103), Vladimir Kozák, tem hoje seu acervo pessoal reunido, em sua maior parte, no Museu Paranaense, estando seus escritos (correspondências e cadernetas de campo) e imagens (fotografias e filmes) digitalizados e disponíveis com relativa facilidade aos pesquisadores pela plataforma Pergamum.²⁴ O mais recente reconhecimento veio há pouco, em outubro de 2017, quando parte do acervo de Vladimir Kozák passou a fazer parte do Programa Memória do Mundo, da Unesco.²⁵ Por seu turno, o acervo do acadêmico José Loureiro Fernandes distribui-se de forma fragmentada pelas diferentes instituições que fundou e/ou dirigiu – e não foram poucas – ainda pouco organizado e sistematizado. Receberam tratamento igual ao dos materiais de Kozák apenas os documentos de Loureiro Fernandes disponíveis no MPR.

Pondo à parte outras possíveis razões, a diferença de tratamento que receberam os materiais produzidos por Loureiro Fernandes e Kozák talvez explique, ao menos parcialmente, por que a obra do segundo tenha até agora merecido maior atenção dos estudiosos (Trevisan, 1979; Maranhão, 2006; Rosato, 2009a; Benetti, 2016). Não deve passar despercebido também o fato de que Loureiro Fernandes, embora tenha sido o segundo presidente eleito da Associação Brasileira de Antropologia, em 1959, raramente é mencionado – ou é apenas rapidamente mencionado – nos trabalhos dedicados à história da disciplina como vem sendo desenvolvido pelo menos desde a década de 1980 (Melatti, 1983; Corrêa, 1988; Vilhena, 1997). Nos últimos anos, de todo modo, a obra de Loureiro Fernandes começou a ser estudada com mais vagar (Furtado, 2006; Anderson, 2015; Furquim, 2015; Guérios, 2017), e certamente a insuficiência de informações e reflexões sobre sua trajetória será ultrapassada.

Finalmente, sem me estender em considerações sobre o estudo da história da antropologia, resta notar que, apesar das diferenças e tensões percebidas entre Loureiro Fernandes e Kozák, dificilmente a contribuição de um pode ser pensada sem a do outro quando se busca a compreensão da trágica história dos Xetá.

Recebido em 20/4/2017 | Revisto em 18/10/17 | Aprovado em 3/11/2017

Edilene Coffaci de Lima é professora de antropologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e pesquisadora PQ-2 do CNPq. Na década de 1990, cursou mestrado e doutorado em antropologia na Universidade de São Paulo (USP), desenvolvendo pesquisas com os Katukina, de língua pano. Publicou duas coletâneas: *Os outros dos outros* (2011), com Lorena Córdoba, e *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena* (2010), com Marcela Coelho de Souza. Mais recentemente tem pesquisado sobre remoções forçadas de populações indígenas no Brasil durante o período militar.

NOTAS

- 1 Há registros sobre a presença dos Xetá no vale do rio Ivaí desde meados do século XIX (Mota, 1998).
- 2 As referidas cartas entre A. Métraux, R. Carneiro e G. Dole, que Kozák recebia em cópias, fazem parte do acervo Vladimir Kozák, e estão depositadas Museu Paranaense.
- 3 José Loureiro Fernandes ocupa lugar importante na história de ambos os museus (Furtado, 2006). Entre 1936 e 1947 foi diretor do Museu Paranaense (fundado em 1876); fundador do atual MAE/UFPR, foi também articulador da ida de Kozák para contribuir com seus trabalhos em ambas as instituições museais (Benetti, 2016).
- 4 Cabe aqui mencionar que colaborei com os trabalhos da Comissão Estadual da Verdade do Paraná, conduzindo a pesquisa bibliográfica e documental e redigindo a parte relativa aos Xetá.
- 5 Trata-se de uma comunicação originalmente apresentada no painel Terrenos do presente, materiais do futuro: a segunda vida dos materiais etnográficos, no VI Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, de 2 a 4 de junho de 2016 em Coimbra, Portugal, com auxílio do CNPq (Processo 450720/2016-0). Agradeço à direção do Museu Paranaense (Curitiba, Brasil) a cessão das fotos que acompanham este artigo.
- 6 Não há espaço para detalhar a dispersão dos Xetá, mas cabe observar que algumas crianças foram distribuídas entre funcionários do antigo SPI; outras ficaram com o administrador da Fazenda Santa Rosa; outra ainda foi dada para ser “criada” por um padre, frei Estevão. Naquela ocasião a maioria dos adultos que sobreviveram foi deslocada para a reserva conhecida como Marreca dos Índios, habitada pelos Kaingang e Guarani, nas imediações de Guarapuava. Apenas na última década do século passado é que alguns dos Xetá se fixaram na TI São Jerônimo.
- 7 Brevemente é preciso mencionar que, aos meus olhos, este parece ser o traço mais contraditório, além de o mais silenciado, da trajetória acadêmico-política de Loureiro Fernandes: ao mesmo tempo em que conhecia a dura realidade dos Xetá – e denunciava a situação mundo afora – participou de um governo bastante implicado na expulsão do

grupo de seu território tradicional, já que foi secretário de Educação e Cultura na primeira gestão de Moysés Lupion (1947-1951).

- 8 Os Xetá da TI São Jerônimo formam a parentela que se estabeleceu ali a partir da chegada de Tikuein, em meados de 1989 (Silva, 1998: 84). Foi na TI São Jerônimo que aconteceu o primeiro Encontro Xetá, em 1994, organizado por professores de antropologia e direito da Universidade Estadual de Londrina (UEL). No referido encontro, reuniram-se 27 xetás, quatro sobreviventes do contato na serra dos Dourados e seus descendentes.
- 9 O chamado Marco Temporal foi definido, no Superior Tribunal Federal, em meio aos debates da demarcação da Terra Indígena Serra do Sol, e supõe para a demarcação de terras indígenas não o reconhecimento do direito originário, tal como previsto na Constituição de 1988, mas a efetiva presença do grupo no território reivindicado em 5 de outubro de 1988, data de promulgação da referida Constituição.
- 10 As obras de ambos os autores têm sido objeto, nos últimos anos, de diferentes pesquisas. No caso de Loureiro Fernandes, remeto aos trabalhos de Maria Regina Furtado (2006), de Bárbara Furquim (2015) e de Anderson (2015). Há ainda outros trabalhos sobre Loureiro Fernandes, mas são mais laudatórios e menos analíticos (Garcia, 2000 e Hoerner Júnior, 2003). Kozák tem recebido a atenção de diferentes autoras, destaco os trabalhos de Rosato (2009a), Benetti (2016) e Maranhão (2006 e 2014), sendo preciso ainda mencionar dois filmes de Fernando Severo (1988 e 2006): um sobre o próprio Kozák e outro sobre a luta dos Xetá para reaver parte de suas terras.
- 11 Cabe notar que não se trata de um “caso isolado”. Como notou Mariza Corrêa (1988) essa “múltipla atuação” foi a marca da trajetória dos antropólogos na década de 1960.
- 12 Definição retirada do filme, *O mundo perdido de Kozák*, de Fernando Severo. Antes, Kozák já havia sido definido como um artista por E. Trevisan (1979).
- 13 Com os Xetá, Kozák esteve, pelo menos, 20 vezes, segundo Carneiro (1981).
- 14 A partir de uma consulta virtual ao Glenbow Museum é possível saber que seu acervo etnológico apresenta artefa-

tos das etnias carajá, bororo, tapirapé e urubu, grupos, que, como sabemos, efetivamente Kozák visitou. Não é possível, entretanto, precisar se se trata de fato de sua coleção. Disponível em goo.gl/ZzybGd. Consulta em 8 nov. 2016.

- 15 Da parceria de Loureiro Fernandes e Kozák restam também objetos (miniaturas de animais moldados em resina, brincos e colares, entre outros) que foram coletados em suas expedições e que compõem o acervo de dois museus: o Museu de Antropologia e Arqueologia (MAE) da UFPR (Perez Gil, 2012) e o Museu Paranaense (MPR) (Parellada, 2015).
- 16 Loureiro Fernandes faz referência aqui ao documentário *Os Xetá da serra dos Dourados*, dirigido por ele próprio e com captação de imagens de Vladimir Kozák. Segundo Rosato (2009a: 189), as imagens foram captadas entre 1956 e 1960.
- 17 No MPR está disponível também uma versão em português do mesmo texto, sem que se possa saber se houve um tradutor ou se o próprio Kozák redigiu em português.
- 18 Segundo o linguista Aryon Dall’Igna Rodrigues (2005: 59), o retorno apressado da expedição deveu-se a uma “fortíssima reação alérgica às picadas dos mosquitos” que teria acometido Loureiro Fernandes.
- 19 Cumpre notar que, surpreendentemente, antes de aparecer em qualquer outro lugar, a menção aos Xetá como “índios da idade da pedra” está dada em um processo (Proc. SPI 2 042/56), assinado por Dival José de Souza, da 7ª Inspeção do SPI, em 1956. Para tentar entender essa excepcionalidade, parece-me preciso notar que, em tal processo, que trata justamente da necessidade de que fossem realizadas pesquisas sobre o grupo, pode-se presumir a interferência de Loureiro Fernandes. A menção aos Xetá como os “últimos índios da idade da pedra” aparece também na matéria na revista *Time*, de 1959, mencionada no início do artigo. A genealogia da expressão, aplicada aos Xetá, parece em si mesma merecer uma reflexão.
- 20 Há aqui certa simplificação, pois são bem mais complexas as relações entre fontes orais e escritas na elaboração de laudos periciais, conforme desenvolvido por Paraíso (1994)
- 21 Cabe anotar rapidamente que a preocupação com a provável extinção dos grupos indígenas esteve presente em outros lugares do globo. Assim, John Wesley Powell (apud

Leopold, 2008), fundador do Bureau of American Ethnology em 1879, afirmava que era preciso realizar pesquisas etnográficas porque muitas transformações estavam se dando a partir do avanço da colonização. De forma parecida, Morgan, no final do século XIX, apresentava preocupações equivalentes em relação aos iroqueses (cf. Raulin, 2010), sem esquecer tantos outros autores do século XX, como Malinowski e Lévi-Strauss.

- 22 Trata-se de mais uma das crianças que foi pega por funcionários do SPI para atuar na atração dos Xetá e que, já adulto, colaborou nas pesquisas de quase todos os acadêmicos interessados em conhecer o grupo: começando por Loureiro Fernandes e Kozák, e alcançando os mais contemporâneos, como Aryon Dall’Igna Rodrigues e Carmen Lúcia da Silva. Tikuen faleceu em 2005, em Brasília, onde estava justamente para colaborar com os trabalhos de Aryon Dall’Igna Rodrigues.
- 23 A discussão sobre a restituição dos dados de pesquisa há certo tempo se faz no Brasil (Caiuby Novaes, 2013; Lima, 2014) e tem lugar também em diferentes países, como a Austrália (Healy, 2011) e a Nova Zelândia (Smith, 2008), entre outros. Na vizinhança latino-americana, os Aché (também conhecidos como Guayaki) no Paraguai, um grupo de língua tupi-guarani – portanto linguisticamente aparentado aos Xetá –, passaram por processos que se assemelham bastante com toda a situação de contato descrita até aqui: o que inclui o rapto de crianças, as doenças, as mortes, a retirada do grupo de seu território em caminhões e, mais recentemente (em 2003), a investigação de sua história, com vistas à reparação, pela Comisión Verdad y Justicia. Na Comisión um vasto conjunto de informações reunidas por prestigiados antropólogos foi fundamental para restabelecer e recontar a história dos Aché, alcançados pela ditadura do general Alfredo Stroessner, de 1954 a 1989 (Parellada & Beldi de Alcantara, 2008).
- 24 Trata-se de uma plataforma virtual que visa ao gerenciamento de informações e acervos bibliográficos, concebida pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, com sede em Curitiba.
- 25 Disponível em <<https://goo.gl/5x6W53>>, consultado em 11 out. 2017.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amoroso, Marta. (2014). *Terra de índio. Imagens em aldeamentos indígenas no Império*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Anderson, Gustavo. (2015). *Jorge Dias e José Loureiro Fernandes: antropologia e folclore em um debate internacional (1948-1954)*. Monografia (Curso de Ciências Sociais). Universidade Federal do Paraná.
- Benetti, Rosalice C. (2016). *Vladimir Kozák: sentimentos e ressentimentos de um “lobo solitário”*. Curitiba: Sociedade de Amigos do Museu Paranaense.
- Carneiro, Robert. (1981). Introdução a Kozák, W. et al. He-tá: peixe em lagoa seca. *Boletim do Instituto Histórico e Geográfico Paranaense*, Curitiba, XXXVIII.
- Caiuby Novaes, Silvia. (2013). A construção de imagens na pesquisa de campo em antropologia. *Iluminuras*, 13/31, p. 11-29.
- Chmyz, Igor. (2000). José Loureiro Fernandes e a arqueologia brasileira. In: *Loureiro Fernandes. Médico e cientista*. Curitiba: Vicentina, p. 112-174.
- Clifford, James. (1998). *A experiência etnográfica – antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- CNV. (2014). Violação dos direitos humanos dos povos indígenas. In: *Relatório da Comissão Nacional da Verdade*. Brasília, 2, p. 197-256.
- Corrêa, Mariza. (2003). *As reuniões brasileiras de antropologia (1953-2003)*. Brasília: ABA.
- Corrêa, Mariza. (1988). Traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 6, p. 79-98.
- Eco, Humberto & Carrière, Jean-Claude. (2010). *Não contem com o fim do livro*. Rio de Janeiro: Record.
- Fernandes, José Loureiro. (1962). The Xetá – the dying people in Brazil. *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research*, Vienna, 5, p. 151-154.
- Fernandes, José Loureiro. (1961). Le peuplement du Nord-ouest du Paraná et les indiens de la serra dos Dourados. *Boletim Paranaense de Geografia da Universidade Federal do Paraná*, 2-3: 79-91.

Fernandes, José Loureiro. (1959). Os índios da serra dos Dourados (os Xetá). *Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia*, Recife, 10 a 13 de fevereiro, p. 27-46.

Fernandes, José Loureiro. (1957). *Carta enviada ao governador do Paraná Moysés Lupion em 22 de fevereiro*. Curitiba: Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas.

Furquim, Bárbara. (2015). *A história de vida do acervo de cultura popular do litoral paranaense do MAE-UFPR*. Dissertação de Mestrado. PPGA/Universidade Federal do Paraná.

Furtado, Maria Regina. (2006). *José Loureiro Fernandes. O paranaense dos museus*. Curitiba: Imprensa Oficial.

Garcia, Antônio. (2000). *Dr. Loureiro Fernandes. Médico e cientista*. Curitiba: Edição do Autor.

Guérios, Paulo. (2017). José Loureiro Fernandes e os sentidos da atividade intelectual. Comunicação apresentada no evento *Produções da Antropologia, UFPR, Curitiba* (ms).

Healy, Jessica De Largy. (2011). Pour une anthropologie de la restitution. *Archives culturelles et transmissions des savoirs en Australie. Cahiers d'Ethnomusicologie*, 24, p. 45-65.

Helm, Cecília. (2006). Os 50 anos da ABA no Paraná. In: Eckert, Cornélia & Godoi, Emilia (orgs.). *Homenagens. Associação Brasileira de Antropologia: 50 anos*. Blumenau: Nova Letra.

Hoerner Júnior, Valério. (2003). *José Loureiro de Ascensão Fernandes. O homem e o meio*. Curitiba: Editora Universitária Champagnat.

Kozák, Vladimir. (s/d). *A história dos Xetá*. Curitiba (ms).

Kozák, V. et al. (1981). Hetá: peixe em lagoa seca. *Boletim do Instituto Histórico e Geográfico Paranaense*, Curitiba, 38 [texto publicado em 1979, originalmente em inglês, pelo Museu Americano de História Natural].

Laming-Emperaire, Annette. (1964). Les Xeta, survivants de l'age de la pierre. *Objets et Mondes: La Revue du Musée de l'Homme*, 4/4.

Laming-Emperaire, Annette; Menezes, Maria José & Andreatta, Margarida. (1978). O trabalho da pedra entre os Xetá da serra dos Dourados, Estado do Paraná. *Coleção Museu Paulista, série ensaios*, 2, p. 19-82.

- Leopold, Robert. (2008). The second life of ethnographic fieldnotes. *Ateliers du LESC [on line]*, 32. Disponível em <<https://ateliers.revues.org/3132>>. Acesso em 14 dez. 2015.
- Lima, Edilene Coffaci. (2016). Exílios índios: sobre deslocamentos compulsórios no período militar. *Aceno. Revista de Antropologia*, 3, p. 18-35.
- Lima, Edilene Coffaci. (2014). Nosso conhecimento vale ouro: sobre o valor do trabalho de campo. *Anuário Antropológico / 2013*, Brasília, UnB, 39/1, p. 73-98.
- Lima, Edilene Coffaci & Pacheco, Rafael. (2017). Povos indígenas e justiça de transição: reflexões a partir do caso Xetá. *Aracê. Direitos Humanos em Revista*, 4, p. 219-241.
- Maranhão, Maria Fernanda. (2014). Índios, negros e caiçaras: etnografia e imagem na etnografia paranaense entre as décadas de 1940 e 1950. *O ideário patrimonial*, 2, p. 184-219.
- Maranhão, Maria Fernanda. (2006). *Contextualizando imagens paranistas (1940-1950): o filme etnográfico de Vladimir Kozák e as ciências sociais no Paraná*. Monografia (especialização em história e geografia do Paraná). Faculdade Padre João Bagozzi.
- Melatti, Júlio César. (1983). A antropologia no Brasil: um roteiro. *Série Antropologia*, Brasília, 38.
- Merencio, Fabiana T. (2014). *Tecnologia lítica xetá: um olhar arqueológico para a coleção etnográfica de lítico lascado e polido do MAE-UFPR*. Dissertação de Mestrado. PPGA/Universidade Federal do Paraná.
- Mota, Lúcio Tadeu. (2013). *Os Xetá do vale do rio Ivaí – 1840-1920*. Maringá: Editora da UEM.
- Mota, Lúcio Tadeu. (1998). Os índios Xetá na província paranaense (1853-1889). *Pós-História. Revista de Pós-Graduação em História*, 6, p. 175-189.
- Paraíso, Maria Hilda B. (1994). Reflexões sobre fontes orais e escritas na elaboração de laudos periciais. In: Silva, Orlando Sampaio et al. (orgs.). *Perícias antropológicas em processos judiciais*. Florianópolis: Editora da UFSC, p. 41-52.
- Parellada, Alejandro & Beldi de Alcantara, Maria de Lourdes. (2008). *Los Aché del Paraguay: discusión de un genocídio*. Copenhague: IWGIA.

Parellada, Claudia. (2015). Memórias e acervo xetá no Museu Paranaense: diálogos entre antropologia, arqueologia e educação patrimonial. Comunicação apresentada no GT Antropologia dos Objetos, Patrimônios e Museus no I Seminário de Etnologia e Museus. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPR.

Perez Gil, Laura. (2012). O acervo etnográfico do MAE-UFPR. In: Cury, Marília Xavier; Vasconcellos, Camilo de Mello & Ortiz, Joana Montero (orgs.). *Questões indígenas e museus: debates e possibilidades*. São Paulo: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, p. 103-112.

Raulin, Anne. (2010). Sur la vie et le temps de Lewis Henry Morgan. *L'Homme*, 195-196, p. 225-246.

Rodrigues, Aryon Dall'Igna. (2005). Reminiscências de Loureiro Fernandes, *Arqueologia*, 3 (número especial Anais do Seminário Comemorativo do Centenário de Nascimento do Prof. Dr. José Loureiro Ascensão Fernandes – 1903-2003), p. 53-62.

Rosato, Márcia. (2009a). *Uma constelação de imagens: a experiência etnográfica de Vladimir Kozák*. Tese de Doutorado. PPGS/ Universidade Federal do Paraná.

Rosato, Márcia. (2009b). Vladimir Kozák e suas imagens. In: Oliveira, Márcio & Szwako, José (orgs.). *Ensaio de sociologia e história intelectual do Paraná*. Curitiba: Editora da UFPR.

Silva, Carmen Lúcia. (1998). *Os Xetá: sobreviventes do extermínio*. Dissertação de Mestrado. PPGA/ Universidade Federal de Santa Catarina.

Smith, Linda Tuhiwai. (2008) [1999]. *Decolonizing methodologies. research and indigenous peoples*. 2. ed. London & New York: Zed Books Ltd & University of Otago Press.

Thomas, Nicholas. (1991). *Entangled objects. Exchange, material culture and colonialism in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press.

Trevisan, Edilberto. (1979). Vladimir Kozák (1897-1979), o "braide pemegare" dos Borôro. *Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense*, XXXVI, p. 9-30.

Vilhena, Luis Rodolfo. (1997). *Projeto e missão. O movimento folclórico brasileiro, 1947-1964*. Rio de Janeiro: Funarte/FGV.

Filmografia

Fernandes, José Loureiro. *Os Xetá da serra dos Dourados*. serra dos Dourados. Departamento de Antropologia da UFPR, [196-].

Mota, Lúcio Tadeu et al. (eds.). *Jané Rekó Paranhá. Documentário Xetá. 2010-2012*. LALI/UEM. 2013.

Ribas, Ana Lúcia. *O extermínio dos Xetá*. Universidade do Paraná (Unipar), 2004.

Severo, Fernando. *Xetá*. WG7BR Audiovisual, 2006.

Severo, Fernando. *O mundo perdido de Kozák*. Embrafilme, 1988.

DE DOCUMENTOS ETNOGRÁFICOS A DOCUMENTOS HISTÓRICOS: A SEGUNDA VIDA DOS REGISTROS SOBRE OS XETÁ (PARANÁ, BRASIL)

Palavras-chave

Xetá;
Loureiro Fernandes;
Kozák;
documentos;
museus.

Resumo

Na metade do século passado, os Xetá, grupo indígena de língua tupi-guarani, violentado de diferentes formas, teve consolidado o contato com os brancos, na serra dos Dourados, no noroeste do estado do Paraná. Naquela ocasião, José Loureiro Fernandes e Vladimir Kozák, pesquisadores da Universidade Federal do Paraná, realizaram expedições ao local e legaram importantes registros (cadernetas de campo, artigos, filmes e correspondências) sobre o grupo recém-contatado. Neste artigo trato dos usos dos documentos produzidos por ambos, indicando, sobretudo, como vêm servindo, aos novos pesquisadores e aos próprios indígenas, para fins políticos, seja com vistas à demarcação do antigo território xetá – processo que ainda não foi concluído pelo Estado – seja pelo reconhecimento da memória da violência sofrida pelo grupo.

FROM ETHNOGRAPHIC TO HISTORICAL DOCUMENTS: THE SECOND LIFE OF THE ARCHIVES ON THE XETÁ (PARANÁ, BRAZIL)

Keywords

Xetá;
Loureiro Fernandes;
Kozák;
documents;
museums.

Abstract

In the middle of the last century, the Xetá, an indigenous group of Tupi-Guarani speakers that had been subjected to different forms of violence, consolidated contact with the whites in serra dos Dourados, in the northwest of the state of Paraná. On that occasion, José Loureiro Fernandes and Vladimir Kozák, researchers from the Federal University of Paraná, made expeditions to the area, leaving for posterity important records (field notebooks, correspondence, articles and films) about the newly contacted group. In this article I deal with the uses of the documents produced by both, indicating, above all, how they have served new researchers and the Indigenous people themselves for political ends: either toward the demarcation of the traditional territory of the Xetá – a process that has not yet been concluded by the government – or toward the recognition of the violence suffered by the group.

O ESPELHO DE MACUNAÍMA: O ENSAIO SOBRE MÚSICA BRASILEIRA PARA ALÉM DO NACIONALISMO

Não sou nacionalista, Pastor Fido, sou simplesmente nacional.
Nacionalismo é uma teoria política, mesmo em arte.
Perigosa para a sociedade, precária para a inteligência.
Janjão, em *O banquete*.

PONTEIO

Entre as décadas de 1920 e 1940 diversas interpretações do Brasil foram formuladas por meio do gênero ensaístico, em que a orientação sociológica ganhava proeminência, e também em diferentes modalidades de ficção e mesmo de manifestações artísticas. A pregnância do movimento modernista nesse contexto intelectual foi tão significativa, que, embora longe de esgotar o universo de questões em jogo, acabou conformando nossa própria compreensão do período. Tal imposição resulta, em parte, tanto do caráter de movimento cultural do modernismo (Botelho, 2017), que imprimiu ao curso dos acontecimentos contemporâneos um sentido que se tornaria hegemônico, quanto de um exitoso trabalho historiográfico e crítico posterior (Moreschi, 2010). O legado intelectual e artístico dessas narrativas direta ou indiretamente modernistas vem desde então sendo atualizado por meio de leituras que ou as retomam para propor novas visões sobre o país, ou, de maneira paradoxal, recusam criticamente sua validade. Seja como for, esses dispositivos lograram estabelecer comunicações com diferentes temporalidades, extrapolando as fronteiras acadêmicas e contribuindo para forjar, reflexivamente, modos de pensar e sentir o Brasil e de nele atuar ainda hoje vigentes.

Em relação aos chamados ensaios de interpretação do Brasil, por exemplo, André Botelho (2010) problematizou a visão homogeneizadora que as ciências sociais institucionalizadas cristalizaram sobre essa forma de imaginação so-

ciológica. Nesse estudo, Botelho argumenta que, embora distingam os ensaios de modalidades anteriores e posteriores de pensamento social, o compartilhamento de determinados aspectos e o pertencimento sincrônico não representam critérios suficientes para os definir como uma unidade fixa com base em características cognitivas e narrativas exclusivas, tampouco de um ponto de vista contextual mais amplo. Por isso, buscar qualquer unidade para os ensaios de interpretação do Brasil escritos entre 1920 e 1940 constitui, na melhor das hipóteses, um movimento analítico de atribuição e não de inferência, como algumas vezes tem sido feito; e trata-se de problema que se colocou *a posteriori*, mas que acabou por redefinir seu lugar e seu sentido na cultura brasileira.

Concordando com essa hipótese, retomo aqui, particularmente, a sugestão de que até uma tópica como a da identidade nacional, inegavelmente central nos anos 1920-1940, não é estável nas diferentes interpretações do Brasil desse período, como se formassem um todo coerente ou contínuo; tampouco define *a priori* a economia interna de suas narrativas, como se o mero fato de elas pertencerem a um mesmo contexto sincrônico sobredeterminasse os sentidos dessas interpretações, que, ainda quando perscrutadas exclusivamente do ponto de vista temático, não são passíveis de unificação. Basta lembrar, por exemplo, *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, em que, mais do que a busca de uma identidade nacional que pudesse singularizar a sociedade brasileira em relação a outras experiências históricas, estariam em jogo as tensões entre formas de sociabilidades tradicionais e modernas no devir da nossa vida social, engendrando uma série de impasses e possibilidades para seu presente e seu futuro.

Tendo isso em vista, proponho no presente estudo uma releitura analítica e a contrapelo do *Ensaio sobre música brasileira*, de Mário de Andrade, publicado no final de 1928 pela I. Chiarato & Cia de São Paulo e frequentemente tomado como esteio de seu nacionalismo musical. Embora faltem dados concretos sobre a recepção do livro – um estudo de fôlego a esse respeito ainda está por ser feito –, a literatura pertinente disponível (entre outros, Lisbôa, 2015; Toni, 2015; Hamilton-Tyrrel, 2005; Contier, 1995; Alvarenga, 1974; Coli, 1990; Luper, 1965) é unânime em afirmar o impacto duradouro do livro sobre o público-alvo que se colocava no seu horizonte de expectativas – os jovens artistas, sobretudo os compositores, mas também musicólogos e alunos; livro que, ao codificar pioneiramente uma agenda para a música erudita do Brasil, logo se tornaria um clássico. Em trabalho de referência sobre o *Ensaio*, Arnaldo Contier (1995) evoca uma série de expressões emblemáticas que remetem ao caráter normativo e ideológico do texto. Refere-se a ele como “manifesto”, devido a seu conteúdo programático polêmico e doutrinário-dogmático; como a “Bíblia” dos compositores nacionalistas brasileiros, aos quais o papa do futurismo teria feito “pregação missionária” visando conscientizá-los de seus “erros”, tais como: exotismo, individualismo exacerbado, mimetismo, apologia do tradicionalismo musical

européu; ou até como a “nova carta” de descobrimento do Brasil, por meio da qual, de um lado, denunciaria o mimetismo dos artistas brasileiros em relação às escutas “tradicionais” da música europeia e, de outro, lançaria uma “exortação cívico-patriótica” a fim de persuadir emotivamente o leitor-artista, convocando-o a pesquisar, resgatar e sorver a rica e variada fonte do folclore – as falas musicais dos excluídos sociais, o “povo inculto”, desconhecidas da elite culta –, bem como a desempenhar sua função social na nacionalização da música erudita brasileira e na “construção” de uma “Escola Nacionalista de Composição capaz de consolidar um polo cultural no Brasil, independentemente dos principais centros europeus” (Contier, 1995: 91). Segundo Contier, o *Ensaio* lograria tanto redefinir o “atraso” imputado pelas elites republicanas da *belle époque* tropical à cultura popular quanto sintetizar o anseio de compositores, intérpretes e intelectuais pela utopia do “som nacional”, por um “retrato sonoro do Brasil”. Diz Mário no livro: “Todo artista brasileiro que no momento atual fizer arte brasileira é um ser eficiente com valor humano. O que fizer arte internacional ou estrangeira, si não for genio, é um inutil, um nulo. E é uma reverendíssima bêsta”¹ (Andrade, 1972: 19). Essa frase contundente, conforme defende Contier (1995: 86), teria virado, nas décadas subsequentes, “o lema ou a bandeira de todo artista erudito ou popular preocupado com a internalização das chamadas ‘raízes’ na música brasileira ‘autêntica’” e com a “identidade nacional”.

Esse exemplo, que poderia ser multiplicado à saciedade na fortuna crítica, nos permite indagar se o foco sobre a dimensão normativa do texto não teria acabado por cronicamente minimizar, senão eclipsar, sua dimensão propriamente cognitiva, erigindo nesse passo o seu famigerado nacionalismo em *parti pris*. Embora tenha sido comumente identificado como principal peça ideológica de rotinização do projeto nacionalista de Mário (cf. Contier, 1995), se tomamos o devido cuidado com o léxico comprometido com o contexto da época (“raça”, “entidade nacional” etc.), podemos surpreender no *Ensaio* uma concepção sofisticada da constituição das identidades coletivas como processo eminentemente relacional que se constrói nas fissuras e nas negociações que articulam o interno e o externo, o particular e o geral, negando, assim, que a representação do brasileiro, colonizado, fosse uma questão de gradiente de autenticidade e complexidade. Assim, este exercício de leitura desse texto em chave macunaímica, por assim dizer, visa matizar e a desestabilizar o sentido exclusivamente “ontológico” ao qual acabou atrelado. Para tanto, restituo o sentido contingente do tão glosado “nacionalismo” do autor, demonstrando que, assim como em outros ensaios que se tornaram célebres por suas “interpretações do Brasil” na década de 1920, a exemplo de *Populações meridionais do Brasil* (1920) de Oliveira Vianna, é possível distinguir analiticamente no *Ensaio* a dimensão propriamente cognitiva daquela normativa, isto é, o plano do diagnóstico do prognóstico, não obstante eles se encontrem empiricamente imbricados na fatura textual. Assim procedendo, qualifico o que denomino nacionalismo instrumental de Mário: não

um fim substantivo a ser teleológica e normativamente perseguido, mas apenas um meio – “brasileirismo de estandarte útil” – para a realização de um fim que se quer cosmopolita. Dito de outro modo, em vez de pressupor o sentido e o significado do nacionalismo como dado, sugiro que ele era muito mais aberto e, por que não?, ambíguo, no contexto da publicação do *Ensaio*: não apenas no livro de Mário como na própria sociedade, ambos estavam em construção e disputa. Antonio Candido (1995), aliás, já nos advertia sobre as “flutuações” históricas da palavra nacionalismo entre nós.

Esse ângulo enviesado de apreensão da obra que enfoca a normatividade, quando exclusivo (aqui também não devemos ser exclusivistas ou unilaterais, como Mário advertirá no *Ensaio*), faz *tabula rasa* das nuances e ambiguidades do texto – da sua polifonia e suas dissonâncias –, que talvez importem tanto ou mais (ao menos para nós, hoje) por permitir rediscuti-lo em outras e novas bases. Afinal, são suas ambiguidades que como que “sismografam” o curso do processo sócio-histórico e a elas também se deve o interesse contemporâneo que suas ideias ainda guardam. Não podemos esquecer que Mário, além de ser enfático sobre a necessidade de qualificar os variados “ismos” a ele atribuídos,² e isso certamente valia também para o nacionalismo, declarou a Renato de Almeida “desprezo enorme pelos rótulos” – “pouco me interessa de ser uma coisa ou outra” (Nogueira, 2003) – e a Prudente de Moraes Neto: “De mim já se falou que sou futurista, que sou desvairista, que sou impressionista, que sou clássico e que sou romântico. É verdade que tenho sintomas e qualidades de tudo isso. Porém é questão de fim de receita: Dissolve-se tudo isso no século vinte e agita-se. Que que dá? Dá moderno. Estou convencido que sou do meu tempo” (Andrade, 1985: 123). Reabrir a “caixa preta” do nacionalismo e da identidade nacional em Mário de Andrade, portanto, constitui ponto de partida para recuperar a perspectiva própria com a qual ele interagiu com as questões dominantes de seu contexto e desconstruir a imagem que dele a fortuna acabou por sedimentar, como principal ideólogo da identidade nacional e da cultura brasileira autêntica; reputação que não apenas datou como, em grande medida, limitou o alcance crítico e a acuidade de suas ideias, assimilando-as aos valores então hegemônicos e obliterando o Mário impossível com seu tempo e com as contradições persistentes da vida social brasileira.

MEDITAÇÃO SOBRE O BRASIL

Como se sabe, o “epistolomaníaco” (cf. Moraes, 2007) Mário costumava compartilhar com os amigos os planos de confecção de seus livros. É desse modo, aliás, que temos notícias de muitos dos seus projetos não concretizados ou transformados ao longo do caminho. Em outubro de 1923, por exemplo, anunciara a Renato de Almeida ter começado a escrever a sua *História da Música*, que prevê como “trabalho pensado, vivido e longo” e pergunta antecipadamente se aceitaria que o livro lhe fosse dedicado. O musicólogo maranhense que, radi-

cado no Rio de Janeiro, integrava o grupo dos modernistas cariocas, por sua vez, também desde 1923 mantém o amigo paulista informado da finalização de sua própria *História da música brasileira*, só publicada em 1926, mesmo ano em que Mário lhe remete dois capítulos já prontos de seu trabalho em preparação e conta que está escrevendo um “livrinho” ao qual tenciona “dar o maior caráter normativo possível, discutindo e comentando as nossas possibilidades nacionais rítmicas, melódicas harmônicas polifônicas instrumentais (sinfônicas) etc.”, àquela altura intitulado “Diálogo sobre a música brasileira”.

Em carta de 7 setembro de 1926 para Manuel Bandeira, confirma sobre o mesmo “livrinho” – nomeado agora, porém, *Bucólica sobre a música brasileira* e escrito, segundo o missivista, em seis dias de uma ebulição intensíssima – que seria uma “artinha” na forma de diálogos entre professor e aluno, chamados por ele, respectivamente e a princípio, de Lusitano e Sebastião, e teria as seguintes partes: Preâmbulo; Introdução no assunto; Rítmica brasileira; Orquestração brasileira; Harmonização brasileira; Melódica brasileira; Elogio de Carlos Gomes; Continuação de Melódica brasileira; Conclusão do assunto e Final (Andrade, 2000: 306). A estrutura evidencia que a *Bucólica* tornar-se-ia a parte teórica do *Ensaio*.

Em relação ao título, vale fazer duas observações. A primeira é que, ao vestir a carapuça, por assim dizer, da crítica que Mário de Andrade faz à “falta de valor prático” da musicologia brasileira após a publicação de sua *História da música brasileira*, Renato de Almeida afirma que teria sido melhor intitulá-la, a fim de evitar incompreensões como essa, *Ensaio sobre a música brasileira* (título que ele havia originalmente escolhido). Não há indícios na correspondência de que, após a longa discussão que se travou, o título tenha sido ofertado ao amigo, o que nos deixa a especular se isso não teria ocorrido em um dos seus encontros pessoais. Pouco importa; fato é que Mário abandona o título que vinha considerando e adota esse. Ou quase esse, pois a segunda observação é que, devido a erro da editora e contrariando as determinações do autor, conforme assinala sua discípula Oneyda Alvarenga (1974: 69), o título do livro aparece com o artigo definido “a” anteposto ao substantivo música brasileira. Esse equívoco, aparentemente banal, constitui, no entanto, uma espécie de sintoma de uma ambiguidade subterrânea ao *Ensaio* – a “presença ausente” do artigo coloca em jogo justamente a possibilidade de definir, individualizar e modificar esse substantivo, cujo sentido, na ausência do artigo, é vago e indeterminado, mas que, não obstante, é adjetivado brasileira.

A continuidade entre esses projetos e o *Ensaio* é corroborada pela preocupação com o que chamou precariamente, àquela altura, de torneios melódicos (Andrade, 2000: 307-308; cf. Teixeira, 2007).

Você me pergunta duvidoso: “Quanto a torneios melódicos nacionais, haverá mesmo isso?” Certo que há. Porém se principio discutindo isso não acabo mais tanto o assunto é grande. Porém repare numa coisa: as músicas francesa, italiana

e alemã não têm nenhuma rítmica particular, nem harmonização nem orquestração nem nada. No entanto se distinguem. Por onde? Primeiro pelo caráter psicológico, que é a coisa mais importante e é justamente o ponto por onde se discute a brasilidade de muita coisa que a gente exclui levemente do patrimônio nacional. E depois? Se distingue pelo torneio melódico. Você perguntará: quais os torneios de cada uma? Segundo que não sei. Porque nunca me apliquei a esse estudo e ninguém não o fez ainda. Disso a culpa não é minha e me dificulta muito o meu trabalho. Porém algumas tendências mais freqüentes ou mais peculiares da nossa melódica já consegui distinguir. O que ainda não experimentei é se ajustando todos eles num pasticho sem rítmica brasileira consigo fazer uma composição sem caráter brasileiro. Porque se conseguir prova não a inanidade desses caracteres, pois que eles existem e posso documentar isso com abundância porém prova que são muito vagos. Também vou ver se se pode criar música brasileira sem nenhum dado característico da gente (Andrade, 2000: 307-308).

A reflexão sobre esse conjunto de tendências e constâncias na criação poético-melódica teria sido disparada por uma reavaliação da música de Ernesto Nazaré, que, apesar de extraordinária, dizia o volúvel Mário de Andrade, carecia de caráter melódico brasileiro. A melodia antes considerada carioca e de influência portuguesa passava a ser vista como um pouco alemã e muito “sem caráter”, como viria a ser definido o futuro protagonista “incharacterístico” de seu romance rapsódico. Por isso, diz a Bandeira, começa um estudo que deveria ser comparativo e de longuíssimo prazo (“durará minha vida”), indagando “quais são os torneios melódicos caracteristicamente (não exclusivamente se entende) brasileiros” (Andrade, 2000: 305). Característico, mas não exclusivo: assim, suscitado pelo próprio objeto, o método comparativo permitiria identificar “coincidências” – como aquelas entre as linhas melódicas de um rondó de Beethoven e “Bico de papagaio”, de Abdon Milanez, discutidas na carta – que criariam uma sensação de semelhança entre diferentes músicas, como entre a brasileira e a russa (para ficarmos no exemplo da carta). Mas também seria complementado pelo experimento de transfigurar melodias europeias em brasileiras. A resposta de Bandeira indica adesão à hipótese de Mário:

Haverá creio, e tanto na melodia como nos outros elementos da música, ritmo, harmonização, timbres, andamentos, haverá preferências por certas formas, sem que nenhuma possa por si caracterizar a nacionalidade. O que a caracteriza é como você diz o caráter psicológico. Mas este resulta da soma e relação de todos os elementos da música – melodia, ritmo, etc. A distribuição e dosagem deles é que assinalam a nacionalidade quando ela existe musicalmente. (O que me surpreende no caso brasileiro é que literariamente, politicamente, sociologicamente e uma porção de outros mentes, mal nos distinguimos como nacionalidade; e no entretanto musicalmente temos nacionalidade marcante – falo, é claro, da música popular) (Andrade, 2000: 310).

Embora com o passar do tempo os “torneios” deixassem de integrar o léxico de Mário, as constâncias musicais continuariam na ordem do dia no *Ensaio sobre música brasileira*. Dividido em duas partes, a segunda reuniria uma

coleção de 122 melodias populares inéditas destinada ao aproveitamento dos compositores. Vale lembrar, nesse sentido, que em fevereiro de 1927, Mário dá notícia a Drummond de que estava preparando um “livro de folclore musical em que registrarei o maior número possível de melodias populares ou popularizadas nacionais, sempre com comentário” (Andrade, 2002: 279), *Elementos melódicos nacionais*, e lhe pede que obtenha melodias e esclarecimentos junto a músicos populares da sua região. Embora sua pesquisa de melodias populares viesse de longa data – desde o início da década de 1920 – a coleta indireta, através de colaboradores, recebe impulso com o convite feito por Renato de Almeida, no início de 1928, para colaborar no Congresso de Arte Popular de Praga, como se fica sabendo pela correspondência. A coleta direta também ganha fôlego com a viagem do turista aprendiz ao Norte em 1927, onde estuda as festas populares do meio do ano. Intensifica-se então a “registração de melodias populares brasileiras”, e as 50 melodias inéditas inicialmente coligidas avolumam-se muito em pouco tempo. Devido a exigências imprecisas do comitê organizador, Mário acaba desistindo de colaborar no congresso.³ E o trabalho realizado, originalmente “coisa pra estranhos”, precisaria “ser refundido para servir pro Brasil”. Por esses ramais traça-se o caminho, para jogar com a bela expressão de livro pioneiro de Telê Ancona Lopez (1972) sobre Mário de Andrade, que desembocaria no *Ensaio*.

O *Ensaio sobre música brasileira* ganha inteligibilidade em um contexto de transformações da linguagem musical que produziram a expansão da dissonância e a erosão da tonalidade fixada e da ordem (social, política e cultural) que ela representa (Schorske, 1988). As rupturas que levaram ao descentramento do paradigma da música ocidental tiveram na valorização das músicas de culturas “primitivas”, “tradicionais” e não ocidentais uma de suas principais fontes. Exemplo emblemático é o encontro de Debussy com a orquestra de gamelão javanesa, seu sistema tonal não diatônico e seu modelo significativo de complexidade rítmica. Para Debussy, a música do Leste representou uma alternativa ao romantismo wagneriano e ao cromatismo. Em obras como “Prélude à l’après-midi d’un faune”, células melódicas curtas e o uso da escala de tom inteiro substituíram a necessidade de um centro tonal, e procedimentos polimétricos e polirrítmicos suplantaram o sentido tradicional de tempo e ritmo.

O chamado primitivismo estético, que atraía o interesse das vanguardas artísticas europeias como meio de revitalização de uma longa tradição estética considerada decadente, no caso do modernismo brasileiro habitava não em lugares distantes e exóticos, mas em nossa sensibilidade, o que abria uma produtiva frente de exploração das afinidades entre o “primitivo” e o “popular” no Brasil. O primitivismo constituiu mesmo um ponto de passagem entre a Europa e as culturas não europeias. Se esse interesse pelo “primitivo” não explica inteiramente o programa de abasileiramento do Brasil de nossos modernistas, em particular o de Mário de Andrade, é preciso reconhecer que facilitou

muito a valorização de nosso passado e nossas manifestações artísticas populares e eruditas, até então vistas com preconceito e desconfiança, como se não passassem de expressão de nosso atraso ou inferioridade em relação à arte europeia (Botelho, 2012). Assim, nos anos 1930, as formas culturais “primitivas” e populares serão convertidas em símbolos do “nacional”, como se fossem reflexos de uma identidade previamente constituída e não cristalizações de intrincadas negociações de diferenças culturais. De selvagem, sensual e perigoso, traços que justificavam até então sua proscrição, o primitivo seria transformado em signo do moderno nos trópicos (Garramuño, 2009), bastando assinalar o “milagre” da transubstanciação da mestiçagem – de mácula em nossa redenção – e todos os esquecimentos e silêncios que ele implica.

Observa-se o fortalecimento da cultura popular urbana naquele período, mas também a imposição, em âmbito internacional, de uma agenda de nacionalização das linguagens artísticas com base na cultura popular ou primitiva, o que alinhava o modernismo musical no Brasil às vanguardas internacionais na busca de novas sonoridades, diretamente associada à fragmentação do sistema tonal. Ou seja, o uso de códigos nacionais na criação artística não era idiossincrático. O resgate da herança do folclore musical, nos termos propostos no *Ensaio*, se não tinha o ímpeto iconoclasta propagado na Semana de 1922, não deixava de ser “moderno” – apesar de manter relação tensa com a “tradição” – e operar, como aponta Contier (1995), como um “contradiscurso revolucionário”, ao romper com os padrões estéticos passadistas e combater o gosto musical e os preconceitos das elites burguesas orientadas pelos ideais europeus de civilização e progresso. Além de colocar em xeque as escutas tradicionais das elites, o novo discurso sobre a cultura brasileira que se procurava instaurar visava corrigir a distância social entre o erudito e o popular (Hamilton-Tyrrel, 2005). Era, portanto, não apenas cosmopolita como progressista no quadro de uma sociedade elitista e europeizada, embora a visão de Mário não fosse ingênua a ponto de acreditar que a cultura popular e a sociedade brasileira fossem em si mesmas virtuosas. No entanto, por uma “dupla hermenêutica” complexa – na qual importa menos a intenção do que o efeito e a apropriação – o que era contradiscurso subversivo na década de 1920 acabaria, à revelia do autor, “aproximando-se historicamente da construção do mito da nacionalidade, fundamentado no folclore, durante o getulismo” (Contier, 2010: 92). Desse modo, o Estado Novo seria responsável por forjar uma imagem monocórdica do modernista arlequinal, como construtor da Cultura Brasileira (com maiúsculas), e Mário, por vias impremeditadas, acabaria “refém” de seu próprio projeto. Assim, sugerimos que o sentido e o significado de “nacionalismo” e “identidade nacional” do *Ensaio* se veem refratados e oclusos pelo sentido político que o processo social acabaria assumindo e as ideias de Mário, disciplinadas pelo paradigma então dominante da unidade nacional. O ponto que enfatizo, porém, diz respeito à hipótese de que a valorização da cultura e das práticas populares,

no caso de Mário de Andrade, não se esgota numa preocupação ontológica (em verdade presente, mas incapaz de conferir sentido geral a sua obra), redutível ao nível programático-apologético de seu tão glosado nacionalismo. Sua obsessão pela cultura popular seria mais a expressão do dilaceramento e da percepção da sociedade “em suas tensões sísmicas não aparentes do que de um feliz arranjo de classes e raças que se acomodariam harmonicamente para sanar a falta de ‘caráter’ nacional”, como sugere José Miguel Wisnik (1979: 46). Se Mário valorizou o saber que existe na expressão cultural dos descendentes de grupos étnicos que foram dizimados ou explorados e esquecidos pela elite europeizada e escravista do país, ou buscou aproximar criticamente erudito e popular, ou mesmo trespassar de maneira iconoclasta suas fronteiras, o interesse dessa sua contribuição vai além das nas manifestações que colheu ou colecionou, ressoando no reconhecimento que provocou delas e de seus portadores sociais em suas dignidade e alteridade plenas como parte de um projeto de nação, o que numa sociedade tão desigual e pouco democrática como a brasileira mesmo hoje está longe de ser trivial.

Logo no início do *Ensaio* Mário formula sua potente crítica – que dará a tônica na economia interna dos argumentos – ao que denomina exotismo (e que rebate os pressupostos do próprio eurocentrismo), o qual levaria internamente à defesa do pitoresco e externamente à orientação pelos modelos e valores da civilização europeia. Assim, alega que os modernos, ciosos da curiosidade exterior de muitos dos nossos documentos populares, defendem “o jamais escutado em música artística, sensações fortes, vatapá, jacaré, vitória-régia” (Andrade, 1972: 14). O exotismo, porém, articula-se também para fora, por meio do que chama de opinião de europeu: “o diletantismo que pede música só nossa está fortificado pelo que é bem nosso e consegue o aplauso estrangeiro” (Andrade, 1972: 14). Já se percebe aí que o autor mobiliza a ideia de que as culturas não são autocontidas, mas estão em relação, desigual no caso, entre si. Com a ironia fina que lhe é característica, Mário afirma que um “coeficiente guassú” de exotismo teria concorrido para o sucesso de Villa-Lobos na Europa – lança mão, portanto, de uma exótica palavra tupi-guarani para criticar a própria ideia de exotismo. Prossegue argumentando que

A Europa completada e organizada num estádio de civilização, campeia elementos estranhos para se libertar de si mesma. Como a gente não tem grandeza social nenhuma que nos imponha ao Velho Mundo, nem filosófica que nem a Ásia, nem econômica que nem a América do Norte, o que a Europa tira da gente são elementos de exposição universal: exotismo divertido. Na música, mesmo os europeus que visitam a gente perseveram nessa procura do esquisito apimentado. Se escutam um batuque brabo muito que bem, estão gozando, porém se é modinha sem síncope ou certas efusões líricas dos tanguinhos de Marcelo Tupinambá, *Isso é musica italiana!* Falam de cara enjoada. E os que são sabidos se metem criticando e aconselhando, o que é perigo vasto. Numa toada, num acalanto, num abóio desentocam a cada passo frases francesas, russas, escandinavas. Às vezes especificam que é Rossini, que é Boris. Ora, o quê que tem a Musi-

ca Brasileira com isso! Se *Milk* parece com *Milch*, as palavras deixam de ser uma inglesa outra alemã? O que a gente pode mais é constatar que ambas vieram dum tronco só. Ninguém não lembra de atacar a italianidade de Rossini porque tal frase dele coincide com outra da ópera-cômica francesa (Andrade, 1972: 14-15).

Como se vê, o modernista entende que nos processos socioculturais estruturas e formas podem combinar-se para gerar algo novo, o que já coloca em suspeita qualquer pretensão de definir identidades “puras” ou “autênticas”, uma vez que elas são sempre abstrações da história das misturas em que se formaram e dos conflitos que as construíram – a cultura não seria, nessa concepção, uma unidade expressiva e homogênea, campo do consenso e da reconciliação. No entanto, Mário também está atento ao fato de que, se se estabelecem fluxos e trocas interculturais, o mesmo não implica integração ou fusão harmoniosa, mas contradições e, sobretudo, assimetria. Economia política e cultura articulam-se – não é como se as desigualdades econômicas fossem não culturais ou as diferenças culturais fossem imateriais ou apolíticas. Antes, as diferenças culturais estão estreitamente ligadas a questões de desigualdade, aspiração e posição em um mundo imaginado (Ferguson, 2006). Como escreverá anos mais tarde, na “balança universal”, “a permanência das artes de um determinado país na atenção do mundo, está na razão direta da importância político-econômica desse país” (Andrade, 1972: 33). Para Mário, é quase como se pudéssemos falar em uma divisão internacional do trabalho artístico, que nos subordina a fornecer a matéria-prima exótica que a Europa demanda para se libertar dos grilhões de sua tradição decadente e se renovar. A prosa raciocinante de Mário vai operar no nível de naturalização dos pressupostos culturais e das relações sociais. Não importa o quanto a Europa importasse exotismo permaneceria “pura”, já a cultura brasileira “autêntica” não poderia imitá-la, sob pena de se deixar contaminar por elementos exógenos. Para o autor, contudo, não haveria uma cultura brasileira nacional anterior e exterior à cultura ocidental – e essa, note-se, é uma visão até antinacionalista. Ela é parte da cena contemporânea. Se a importação cultural produz distorções significativas, a cópia é inevitável, e é justamente no deslocamento provocado por ela – e na reelaboração suscitada pelas contradições locais do processo histórico – que residiria a particularidade da cultura brasileira. Nesse espaço complexo entre a assimilação a um modelo original e a necessidade constante e incansável (e possivelmente inalcançável) de reelaboração, interessam os tensionamentos das visões estáveis e polarizadas de identidade, as múltiplas variações de significado a partir de um mesmo e aparentemente cristalizado significante.

Outro vetor da crítica do autor ao exotismo incide na defesa de nossos traços ameríndios como distintivos do “caráter nacional”. Mário não só prontamente recusa e ironiza essa postura como fetiche de autenticidade, mas tece comentário que faria a delícia de antropólogos nossos contemporâneos: “O homem da nação Brasil hoje, está mais afastado do ameríndio que do japonês

e do húngaro. O elemento ameríndio no populário brasileiro está psicologicamente assimilado e praticamente já é quase nulo. Brasil é uma nação com normas sociais, elementos raciais e limites geográficos. O ameríndio não participa dessas coisas e mesmo parando em nossa terra continua ameríndio e não brasileiro. O que evidentemente não destrói nenhum dos nossos deveres para com ele” (Andrade, 1972: 33). Ora, frise-se, o modernista indica, em 1928, que o ameríndio não se reconhece como membro da comunidade política nacional, mas como índio, o que, porém, não dispensa o Estado de lhe reconhecer seus direitos. No que diz respeito ao “caráter nacional”, recorremos a uma carta a Luciano Gallet de 25 de agosto de 1926:

Inda o Lourenço Fernandes escutei dizer que a *Alma Brasileira*, Choros no.5 do Villa, tinha no meio uma marcha que não tinha caráter brasileiro... Isso é pueril. O que é caráter brasileiro? Por acaso o caipira que nunca saiu do rancho dele lá numa vila esquecida do sertão é que só ele é brasileiro e não o indivíduo que mora em S. Paulo ou no Rio e sai de forde de casa e recebe revistas alemãs? Isso tudo são puerilidades porque em todos os caracteres raciais nacionais tem uma parte muito larga de cooperação universal. Se a gente analisar uma obra de arte bem francesa há de encontrar nela muito de alemão muito de italiano e muito de toda a gente (Andrade apud Lisbôa, 2015: 59).

Vale citar ainda outro trecho do raciocínio perspicaz e não menos irônico de Mário sobre o exotismo, que relativiza, desnuda e coloca em xeque o preconceito da posição que o defende: “Se fosse nacional só o que é ameríndio, também os italianos não podiam empregar o órgão que é egípcio, o violino que é árabe, o cantochão que é grecoebraico, a polifonia que é nórdica, anglo-saxônica flamenga e o diabo. Os franceses não podiam usar a ópera que é italiana e muito menos a forma-de-sonata que é alemã. E como todos os povos da Europa são produto de migrações pré-históricas se conclui que não existe arte europeia...” (Andrade, 1972: 16). Pode-se dizer que esse raciocínio – ao demonstrar o infundado de hierarquias como a de que a “cópia” é secundária em relação ao “original”, depende dele, vale menos etc. – conduz ao próprio questionamento do primado da origem que jaz como pressuposto de noções de cultura ou identidade autênticas. Não obstante o alívio que a solução pudesse proporcionar ao amor-próprio e também à inquietação de um país assolado por uma epidemia de “moléstia de Nabuco” – que fazia nossas elites sentirem saudades do cais do Sena em plena Quinta da Boa Vista –, Mário, como se vê, não cai na ilusão simplória e inversa de supor que a não reprodução da tendência europeia, já desvestida de seu prestígio de originalidade, poderia nos dar uma vida intelectual, artística, social etc. mais substantiva, com um fundo nacional genuíno, não adulterado.⁴ “Música Brasileira deve significar toda música nacional como criação quer tenha quer não tenha caráter étnico”, diz o autor atentando para o caráter recente das “escolas étnicas” em música, diretamente associadas à formação histórica dos Estados-nações, forma de insti-

tucionalidade política moderna que não serve de marcação temporal ou simbólica estável para, ou à qual não se subsume, a ideia de nacional com que ele opera. Como observa,

Ninguém não lembra de tirar do patrimônio itálico Gregorio Magno, Marchetto, João Gabrieli ou Palestrina. São alemães J. S. Bach, Haendel e Mozart, três espíritos perfeitamente universais como formação e até como caracter de obra os dois últimos. A França então se apropria de Lulli, Gretry, Meyerbeer, Cesar Franck, Honnegger e até Gluck que nem franceses são. Na obra de José Maurício e mais fortemente na de Carlos Gomes, Levy, Glauco Velasquez, Miguez, a gente percebe um não-sei-quê indefinível, um ruim que não é ruim propriamente, é um *ruim* *exquisito* pra me utilizar duma frase de Manuel Bandeira. Esse não-sei-quê vago mas geral é uma primeira fatalidade da raça badalando longe (Andrade, 1972: 17).

A perspectiva de Mário está imbuída de um agudo senso das contingências, que incide, aliás, sobre a inteligibilidade do caráter interessado ou normativo de seu nacionalismo instrumental: “se tratava de estabelecer um critério geral e transcendente se referindo à entidade evolutiva brasileira. Mas um critério assim é ineficaz pra julgar qualquer momento histórico. Porque transcende dele. E porque *as tendências históricas é que dão a forma que as ideias normativas revestem*” (Andrade, 1972: 20, grifos nossos). O modernista parece sempre consciente da historicidade do programa nacionalista proposto: sua concepção de música brasileira não é substantiva, mas “estabelecida” visando a um fim, nem a-histórica – não se aplica a todo e qualquer momento histórico –, mas suscitada por condições históricas particulares. O nacionalismo seria, então, “preconceito útil” para se atingir liberdade de criação que teria uma finalidade cosmopolita. E a afirmação da cultura popular, no singular, seria condição para o reconhecimento das culturas populares, no plural. Assim, “o critério de música brasileira prá atualidade deve existir em relação à atualidade” apenas e “sem nenhuma xenofobia nem imperialismo”, acrescenta (Andrade, 1972: 20). Vale a pena recorrer a uma longa passagem extraída de artigo publicado na série “O mês modernista” organizada pelo próprio Mário no jornal *A Noite*, em que esse ponto ganha destaque, bem como sua visão plural de mundo, sensível não apenas às diferenças, mas também à correlação desigual de forças sócio-históricas que lhe disputam o sentido.

Na verdade o que a gente chama de “atualidade” embora possa tomar seus elementos e manifestar as tendências em todos os países do mundo, (coisa muitíssimo discutível e provavelmente falsa), a tal de “atualidade” é a coisa mais relativa, mais hipotética, mais falsa mesmo que existe, se a gente considera sob o ponto-de-vista universal. Não existe uma atualidade universal. Existe mas é uma atualidade duma região mais ou menos vasta, que é imposta ao mundo por causa da função histórica de interesse universal que essa região está representando no momento da humanidade. E por isso a ‘atualidade’ dessa região ecoa por toda a parte, quer pela influência da moda; quer pela simples macaqueação pastichadora; quer pela eficiência ou possibilidade de progresso que esta atualidade estranha pode trazer pra outro país.

Além dessa atualidade representativa do momento histórico mais ou menos universal, mas que de fato é regional, existe um despropósito de atualidades. Cada país já principia por ter a dele. A atualidade do Brasil não é a mesma da China, está claro. Porém, dentro de cada país mesmo além de uma atualidade nacional definida principalmente pela economia, pela política, pela cultura nacional, existem várias atualidades. Mesmo sob o ponto de vista exclusivamente artístico cada classe social tem a dela. [...]

Dentro do Brasil também a atualidade representativa do momento histórico universal, nos veio da Europa (via França e Itália) e dos Estados Unidos. Essa atualidade tinha aqui uma possibilidade vasta de funcionar em proveito do país. E funcionou de fato. [...]

E o maior benefício que a atualidade estranha trouxe pra gente foi, não coincidindo com o regionalismo e o nacionalismo que já existiam por aqui, levar pela liberdade pela procura do novo e da realidade nacional, que se levou os modernistas a maturar sobre o dualismo do fenômeno universal-nacional. Resultou, foi uma consciência mais imediata, mais livre da realidade nacional, que aí levou uns pobres pra patriotada artística, se está produzindo muita arvinha reles, muito cambuci etc. generalizou no sufragante a consciência artística nacional e levou toda a gente quase pro trabalho de fazer coincidir a realidade individual com a entidade nacional. Esta coincidência quando estiver normalizada e inconsciente em nós, dará pros artistas brasileiros a mais justa, a mais fecunda e nobre libertação.

E como este problema de acomodar a invenção artística nossa com a entidade nacional, era importante por demais, ele evitou que a “atualidade” histórica universal que nos vinha de França e de outros países da Europa, continuasse aqui como simples reflexo, simples macaqueação. Dum momento pra outro a inquietude europeia (produto de excesso de cultura, produto de esfalfamento, produto de decadência) não coincidiu mais com a inquietude brasileira (produto de problemas nacionais ingentes, produto de progresso, produto de terra e civilização moças, principiando apenas). Com efeito as capelas artísticas europeas deixaram de repente de influir na criação brasileira. Nos interessa agora como curiosidade. Não tem mais pra nós uma importância funcional. Ninguém mais entre os espíritos já formados, se amola de estar no *dernier-bateau* parisiense ou florentino. Se volta ao metro como se foge dele, se pinta palmeiras como se esculpe banhistas, *sem mais a preocupação da atualidade europeia*. Porque já reaquirimos o direito da nossa atualidade (Batista, Lopez & Lima, 1972).

Segundo Mário, seria preciso reconhecer a diversidade de matrizes étnicas da música brasileira, eminentemente híbrida: ameríndia (em porcentagem pequena), africana, portuguesa, a influência espanhola (sobretudo a hispano-americana do Atlântico – Cuba e Montevideú, habanera e tango) e a europeia, pelas danças (valsa, polca, mazurca) e na formação da modinha. Se o artista deveria selecionar a documentação que lhe serviria de estudo ou de base, por outro lado não deveria cair num “exclusivismo reacionário que é pelo menos inútil” (Andrade, 1972: 26). Mário propõe que “a reação contra o que é estrangeiro deve ser feita *espertalhonamente* pela deformação e adaptação dele. Não pela repulsa” (Andrade, 1972: 26).⁵ Se seria “preconceito útil” preferir o que já

é caracteristicamente brasileiro, seria “preconceito prejudicial repudiar como estrangeiro o documento não apresentando um grau objetivamente reconhecível de brasilidade” (Andrade, 1972: 26). Como comenta sobre as origens do fado, o que “realiza, justifica e define uma criação nacional folclórica é a sua adaptação pelo povo”, e não o seu “registro de nascença” (Andrade, 1976b: 95). Ora, o elemento estrangeiro é constitutivo da própria brasilidade, que se origina de uma espécie de bricolagem, ou do “afeiçoamento”, de experiências socioculturais diversas. Nessa concepção de identidade aberta e inacabada, a brasilidade é porosa e descentrada, implicando não o que denomina excessivo característico “exterior e objetivo”, mas um compósito indefinível que ele chama aí algo obscuramente de “psicológico” (Andrade, 1972: 27). Por outro lado, Mário pondera que o excessivo característico pode ser útil para “determinar e normalizar” os caracteres étnicos da musicalidade brasileira, contanto que não transformado em norma única de criação e crítica e, assim, em atrativo de exposição universal. Nesse ponto, portanto, Mário é sintomaticamente ambíguo em relação à necessidade de diferenciação do nacional – mantendo-o porém indefinível porque apenas “psicológico” – e aos perigos de homogeneização que isso inevitavelmente acarreta. Quanto ao artista, não deve ser nem “exclusivista”, nem “unilateral”, mas cultivar a diversidade e a diferença, e delas se beneficiar. Desse modo, a cópia diferida do modelo poderia engendrar uma música original. Mas originalidade, está claro, não equivale à pureza e/ou à autenticidade; ao contrário, envolve o relacionamento sincrético com elementos estrangeiros. Nessa perspectiva desprovincianizante e não triunfalista que recusa a dualidade sem porém buscar transcendê-la ou superá-la numa síntese (divergindo frontalmente da visão predatória da antropofagia), as identidades não seriam inteiriças e fechadas em si mesmas, mas dinâmicas, uma vez que novos elementos podem ser incorporados – pelo diálogo e não pela deglutição –, possibilidade suscitada naquele contexto pela disseminação do jazz e do tango, como anota o autor.

No contexto dos anos 1920-1940, a questão da influência da cultura portuguesa na formação nacional será um dos principais vizes do debate contemporâneo sobre a circulação e o deslocamento das ideias/formas/instituições e sua recepção, aclimatação, adaptação ou não, bem como seus usos e apropriações em outra realidade social. Exemplos disso são ensaios como *Raízes do Brasil* (1936) e *Casa-grande & senzala* (1933). No *Ensaio*, circunscrita aos perigos do exclusivismo e da unilateralidade, aparece a preocupação de Mário com a “reação contra Portugal”, que não levaria em conta que é pela “ponte lusitana que a nossa musicalidade se tradicionaliza e justifica na cultura europeia” (Andrade, 1972: 28). Essa preocupação receberia desenvolvimento no estudo “Influência portuguesa nas rodas infantis do Brasil”, elaborado no mesmo período como memória para o Congresso Internacional de Arte Popular, de Praga⁶, no qual investiga os processos de adaptação, deformação e transformação de ele-

mentos musicais e literários de canções portuguesas, isto é, importados. Observa que a influência não é de mão única, estabelecendo-se um sistema de intercâmbios e remodelações intrincado, no qual se trocam textos e melodias; agregam-se vários textos ou várias melodias; estes são fracionados; inventam-se melodias novas para textos tradicionais.

Escrito em 1926 e publicado em 1928, *Macunaíma* poderia ser lido na chave aqui proposta quase como um díptico do *Ensaio*, transpondo criticamente para a literatura o conflito divisado na música entre a tradição europeia herdada de Portugal e as manifestações locais. Concebida a partir da bricolagem de uma infinidade de materiais – elaborados pelas tradições oral ou escrita, popular ou erudita, brasileira, europeia, africana ou indígena –, a obra maior de Mário de Andrade submete esse material de múltipla procedência a toda sorte de mascaramentos, transformações, deformações e adaptações (talvez também por essa razão, entre outras, o livro acabaria associado à vertente antropofágica do modernismo, a contragosto de seu autor). Embora aparentemente parasitário, esse mecanismo combinatório é, contudo, inventivo, pois, em vez de destacar com neutralidade nos trechos originais as partes de que necessita para as recompor, inalteradas, num novo arranjo, age quase sempre sobre cada fragmento, transformando-o profundamente. Assim, *Macunaíma* como que formaliza, em sua própria fatura, o caráter híbrido da cultura e plural da identidade brasileira, bem como questiona a ideia de pureza, ao produzir um texto original quase inteiramente a partir da cópia e da deformação. De acordo com interpretação fundamental de Gilda de Mello e Souza (2003), porém, mais do que na técnica do mosaico ou no exercício da bricolagem, o modelo compositivo desse “romance rapsódico” (como passaria a ser designado a partir da segunda edição) é ele mesmo copiado do processo criador da música popular, por meio da transposição de duas formas básicas que são ao mesmo tempo normas universais de compor: a suíte e a variação (Mello e Souza, 2003; Andrade, 1972: 66-69). Nesse sentido, o processo de *Macunaíma* parece fundado diretamente em dois exemplos precisos do populário brasileiro: a canção de roda e o improviso do cantador nordestino. Da primeira extrai o mecanismo de agrupar numa mesma ordem textos muito diversos; de projetar num texto tradicional um sentido recente; ou, ainda, de conservar basicamente um trecho original, modificando essencialmente todos os detalhes. Em relação ao segundo, o próprio Mário de Andrade (1976a: 433-435) confessa em carta pública a Raimundo Moraes que construiu o livro baseado na cópia, no plágio, na transcrição de trechos alheios – enfim, nos processos dos cantadores do Nordeste e dos rapsodos de todos os tempos. Espécie de alegoria sobre a identidade nacional, essa composição rapsódica projetaria ambiguidade em todos os níveis da narrativa (evocando tanto a inquietação da linha melódica identificada como constância do populário no *Ensaio* quanto a possibilidade de criação de uma melodia infinita caracteristicamente nacional). Do trecho, cuja linha principal – a perda e a busca da muiraquitã

(ou, bem se poderia dizer, da identidade) – se veria eclipsada permanentemente pela multiplicação incessante dos episódios acessórios, estender-se-ia, na “embrulhada” cronológica e geográfica, até a caracterização do cenário e das personagens e suas ações, aí incluído o protagonista, que costuma ser interpretado, à revelia do autor, como símbolo do brasileiro. Assim, porque os diferentes sentidos comunicados por essa “alegoria” não se resolvem necessariamente numa síntese, o heterogêneo e o inacabamento são convertidos em elementos expressivos da estrutura, dando vazão à própria visão descentrada e aberta de identidade de Mário. Do ponto de vista cultural, Macunaíma, como a sociedade brasileira, também oscilava entre a falta e o excesso e se encontrava dilacerado entre ordens sociais e valores contrastantes que nunca se resolvem: o tradicional e o moderno, o rural e o urbano, o Brasil e a Europa. Não podemos esquecer ainda que o próprio autor afirma que o herói “sem nenhum caráter” de nossa gente foi tirado do alemão Koch-Grünberg, caracterizando-o “incharacteristicamente” como um índio preto que vira branco e que nem brasileiro é, pois faz parte do lendário da Amazônia venezuelana, o que lhe permite a um só tempo figurar a busca da identidade nacional e problematizar crítica e ironicamente essa intenção que certamente era coletiva e de várias épocas.

Desse modo, *Macunaíma* (e por tabela o *Ensaio*) representava um percurso atormentado, feito de muitas dúvidas e poucas certezas sobre o povo e o país; evidenciava, em vários níveis, da linguagem à cultura, “a preocupação com a diferença brasileira; mas, sobretudo, desentranhava dos processos de composição do populário um modelo coletivo sobre o qual erigia a sua admirável obra erudita” (Mello e Souza, 2003: 29). Em outras palavras, Mário realizava na literatura, com *Macunaíma*, o que propunha aos músicos, no *Ensaio sobre música brasileira*. Entende-se assim o papel que o modernista reserva aos compositores no aproveitamento criativo e artístico da riqueza de possibilidades do populário.

Voltando ao *Ensaio*, essa mesma ressignificação do elemento europeu pode ser vista quando Mário discute a instrumentação, no exemplo da “orquestrinha”. Nela o fato de a maioria dos instrumentos ser importada não impede que tenha assumido, até como solista, caráter nacional. Mário relata que, numa fazenda de zona que permaneceu especificamente caipira, teve oportunidade de escutar uma “orquestrinha” de instrumentos feitos pelos próprios colonos. “Dominavam no solo um violino e um violoncelo... bem nacionais. Eram instrumentos toscos não tem dúvida mas possuindo uma timbração curiosa meia nasal meia rachada, cujo caracter é fisiologicamente brasileiro” (Andrade, 1972: 55). Timbre anasalado emoliente, de rachado discreto, longe do “efeito tenorista italiano ou da fatalidade prosódica do francês”. No entanto, “é perfeitamente ridículo a gente chamar essa peculiaridade da voz nacional, de falsa, de feia, só porque não concorda com a claridade tradicional da timbração européia”. Afinal,

Ser diferente não implica feiura. Tanto mais que o desenvolvimento artístico disso pelo cultivo pode fazer maravilhas. Da lira de 4 cordas dos rapsodos primitivos a Grécia fez as 15 cordas da citara. Do santir oriental e do cimbalon húngaro que Lenau inda cantou, ao piano de agora, que distância através de todas as variantes de clavicórdios! Da escuridão e dos erros arranheiros da fala dele o francês criou uma escola de canto magnífica (Andrade, 1972: 55).

Não se tratava de advogar “regionalismos curtos” nem de permanecer “embebidos pela cultura europeia”, mas de perceber que os elementos nacionais sedimentados poderiam enriquecer-se pelo contato com o estrangeiro. Nesse movimento, Mário concede direito à diferença e valoriza uma certa capacidade de diferenciar sem hierarquizar. As hierarquias que decerto existem e vinculam a vida social devem ser detectadas pelo olhar, mas não por ele projetadas. Além disso, rejeita uma visão historicista do tempo, em que este seria percebido como um processo linear, evolutivo e progressivo, articulando eventos numa lógica de causa e consequência, e a realidade por sua vez passaria a ser vista como uma totalidade coerente e ordenada.

O ritmo seria, segundo Mário, um dos principais parâmetros a provar a riqueza e complexidade da música popular. Certas peças teriam rítmica tão sutil, diz o autor, que se torna praticamente impossível grafar em partitura “toda a realidade dela” (ver Hoelz, 2015a). E tal fato se poderia comprovar na segunda parte do livro, em que nosso autor multiplicado, investido da máscara de musicólogo, faz uma cartografia musical do Brasil, apresentando peças colhidas em todos os cantos e algumas de suas variações. Essa aquarela sonora do Brasil, de caráter seminal, adquire naquele contexto o sentido de “desgeograficar” (Lopez, 1972 e 1976), por assim dizer, não apenas o espaço físico, amalgamando as diferentes regiões, mas também o espaço social e simbólico em sua complexidade, aproximando as gentes, as práticas culturais, a língua escrita da falada, o erudito do popular, a imaginação do sentimento brasileiro, o brasileiro do Brasil. O que poderia gerar tanto a ampliação de nosso campo cognitivo quanto formas mais plurais e inclusivas de identidades. Essa segunda parte do *Ensaio* nos daria ainda, segundo o autor, duas “lições macotas: o caráter nacional generalizado e a destruição do preconceito da síncopa” (Andrade, 1972: 23).

Da ideia de “caráter nacional” já tratamos e a ela ainda voltaremos adiante. Em relação ao preconceito da síncopa, a ênfase do autor incide no fato de que essa figura é uma constância da música brasileira, mas não uma obrigatoriedade – observam-se, aliás, síncopas que não são brasileiras –, e que seu conceito tradicional que encontramos nos dicionários e artinhas, embora correto, por vezes não corresponde aos movimentos mais variados e livres da rítmica brasileira. Esta constituiria o produto histórico da fusão “transatlântica” da rítmica organizada e quadrada que Portugal trouxe da civilização europeia para os trópicos e da rítmica oratória desprovida de valores de tempo musical, dos ameríndios e africanos (Andrade, 1972: 30). “A essas influências díspares e

a esse conflito ainda aparente o brasileiro se acomodou, *fazendo disso um elemento de expressão musical*” (Andrade, 1972: 32). Assim, retomando o que desenvolveu em outro lugar (Hoelz, 2015b), pode-se dizer que para Mário a solução do problema rítmico na música popular brasileira figura de certo modo a tensão dilemática da nossa formação social, aquele “sentimento dos contrários” que marca a dinâmica específica da experiência cultural num país colonial como o Brasil, tão bem sintetizado por Antonio Candido (1980: 4, 9) como uma dialética rarefeita entre localismo e cosmopolitismo, entre o não ser e o ser outro: “o brasileiro não pode deixar de viver pendurado no Ocidente e ele deve tentar não viver pendurado no Ocidente. Ele tem que tentar fazer uma cultura dele, mas a cultura que ele pode fazer é uma cultura pendurada no Ocidente [...] Nós somos o outro e o outro é necessário para a identidade do mesmo”. “Daí a imundície de contrastes que somos”, diz Mário (Andrade, 1974: 8), a qual nos impossibilitaria de “compreender a alma-brasil por síntese”. Em outras palavras, os ritmos populares como que cifram as contradições culturais do processo de colonização, engendrado no conflito entre os tempos divergentes da música europeia – o tempo da mensuração, do compasso, do ritmo demarcado pelos retornos regulares, em suma, da periodicidade quadrada – e da música indígena-africana – o tempo de uma rítmica fraseológica, prosódica, caracterizada pela expansão em aberto e por uma periodicidade continuamente variada. A música indígena e negra se caracteriza não pela subdivisão do compasso, mas pela adição de tempos – tempo afirmativo, que se realimenta na variação. Segundo Mário, a rítmica musical brasileira traduz e codifica essa nossa dualidade constitutiva, ao criar um “jeito fantasista de ritmar” que, produzindo “um compromisso sutil entre o recitativo e o canto estrófico”, vai dançando as palavras livre e variadamente por entre as barras do compasso.

A síncopa europeia é uma consequência prática das especulações obtusas dos franco-flamengos e madrigalistas. Na América o conceito de síncopa surgiu de outra necessidade que por mais fisiológica e popular, se poderá chamar de mais essencial. [...] Na América a síncopa não provém da síncopa europeia. É uma realização imediata e espontânea das nossas maneiras de dançar, mais sensuais, provinda do clima talvez, e do amolecimento fisiológico das raças que se caldearam pra nos formar e formaram também o remeleixo, o requebro, o dengue. É o movimento dengoso do corpo na dança que deformou a rítmica da polca primeiramente na rítmica da habanera e em seguida no do maxixe (Andrade, 1989: 476).

A não submissão do ritmo à regularidade do compasso constitui justamente, nas danças coreográficas, a força dinamogênica que, ao empurrar os sons da linha pra fora do tempo batido, sugestionam o corpo a remelexos e dengues. Naturalmente, Mário surpreendia na síncopa uma potência se não subversiva, ao menos neutralizadora, da métrica regular do compasso. Como uma espécie de dobra ou espaço que medeia entre dois tempos, a síncopa se revela metafórica e musicalmente na transformação da polca em maxixe, por

meio dos deslocamentos rítmicos – com a decantação da própria síncopa e seus efeitos contramétricos e balançantes – enlaçados à africanização abasileirada desse exemplar de dança europeia (portanto, importada) de salão, sincreticamente misturada à música negra dos escravos (Wisnik, 2003). O abasileiramento operado na sincopação da polca – pela acentuação em pontos deslocados do tempo, fora dos lugares tônicos do compasso binário, fixados originariamente no padrão importado (ou em pontos não tônicos da métrica regular do compasso) – produz um efeito oscilante entre dois pulsos simultâneos e defasados. O conceito de síncope aparece então como descompasso entre a partitura, feita para formalizar a harmonia, e uma polirritmia que a ela não se subordina sem deixar um resto. Trata-se, como sugere Wisnik (2003: 36), de uma dialética rítmica que se baseia no balanceio entre uma ordem e sua contraordem acentual, sustentadas num mesmo movimento, e que desencadeia um “negaceio estrutural [...], cheio de acenos e recuos, de promessas em aberto, de objetos chamativos e escapadiços, conduzidos numa cadência aliciante”. Desse modo, Mário evita definir esses processos rítmicos a partir do ponto de vista unilateral da música europeia, reduzindo-os a desvios da norma do compasso; antes, sua lógica rítmica é eminentemente ambivalente, não se confinando à medida regular do compasso, baseada na subdivisão e replicação de células regulares. A rítmica brasileira seria – parodiando título célebre no debate sobre a aclimação das ideias – “nacional por adição”, isto é, procederia por meio da adição simultânea de células desiguais, pares e ímpares, produzindo múltiplas referências de tempo e contratempo – e, logo, fases e defasagens – que resultariam naquilo que a etnomusicologia denomina *contrametricidade* (Sandroni, 2001). Opera-se assim uma abertura na quadratura, que cede lugar a uma outra lógica, fundada na dialética entre duas ordens de acentuação simultâneas que a rítmica afro-europeia brasileira aciona: a do compasso binário, tensionada pela *contrametricidade*, e a da adição combinada de células pares e ímpares, que se abrigam e se subdividem, no entanto, no interior do compasso (Sandroni, 2001). Portanto, no encontro promovido pelo processo colonial, em solo ameríndio, entre as culturas da Europa e da diáspora africana de escravos, a música negra resistiu subterrânea e espertalhonamente à supremacia melódica europeia, justamente ao sincopá-la. Em outras palavras, embora se submetendo, incutia no sistema tonal europeu sua concepção temporal-cósmico-rítmica de modo a balançar por dentro suas fundações.

CODA: ABRASILEIRAMENTO COSMOPOLÍTICO

O *Ensaio sobre música brasileira* é expressão emblemática do esforço “mariodeandradeano” (para abasileirar o hercúleo) de abasileirar o Brasil, esforço centrado na necessidade de desfazer o divórcio entre a imaginação e o sentimento brasileiro (Botelho, 2012). Esse é, como sabemos, o tema de sua correspondência com, entre outros, o então jovem provinciano embriagado de literatura

francesa Carlos Drummond de Andrade no início de sua amizade; tema que revisitaremos brevemente a fim de adensar a qualificação de certos elementos que fundamentariam sua visão cosmopolita de “nacional” e brasilidade. Drummond surgia a Mário como um Macunaíma, ou seja, como espécie de “monstro mole e indeciso”, cuja desarmonia o assemelharia ao Brasil. Em carta datada de 22 de novembro de 1924, o poeta mineiro havia desabafado para aquele que já reputava como o líder intelectual do modernismo:

Não sou ainda suficientemente brasileiro. Mas às vezes me pergunto se vale a pena a sê-lo. [...] Pessoalmente, acho lastimável essa história de nascer entre paisagens incultas e sob céus pouco civilizados [...] É que nasci em Minas, quando devera nascer [...] em Paris. O meio em que vivo me é estranho: sou um exilado. [...] O Brasil não tem atmosfera mental; não tem literatura; não tem arte; tem apenas uns políticos muito vagabundos e razoavelmente imbecis e velhacos. [...] O que todos nós queremos é obrigar este velho e imoralíssimo Brasil a incorporar-se ao movimento universal das ideias (Andrade, 2002: 56-57).

E recorria, na sequência, às célebres afirmações de Joaquim Nabuco (1976: 26-27), feitas em *Minha formação*, de que “o sentimento em nós é brasileiro, mas a imaginação europeia”, e que o “Novo Mundo, para tudo o que é imaginação estética ou histórica é uma verdadeira solidão”. Ironicamente, Mário observa ao jovem poeta na resposta a sua carta:

Você fala na “tragédia de Nabuco, que todos sofremos”. Engraçado! Eu há dias escrevia numa carta justamente isso, só que de maneira mais engraçada de quem não sofre com isso. Dizia mais ou menos: “o doutor [Carlos] Chagas descobriu que grassava no país uma doença [transmitida pelos barbeiros] que foi chamada moléstia de Chagas. Eu descobri outra doença, mais grave, de que todos estamos infeccionados: a moléstia de Nabuco”. É preciso começar esse trabalho de abrasileiramento do Brasil (Andrade, 2002: 70).⁷

Tal abrasileiramento não se confunde com nacionalismo; muito pelo contrário, significa “ter espírito religioso para com a vida” (Andrade, 2002: 46), conferir atenção e se relacionar intensamente com toda e qualquer manifestação dela. E é com gente chamada baixa e ignorante que se aprende a sentir e não com a inteligência e erudição livresca (Andrade, 2002: 48). Esse gesto de abertura para o outro, que é mais amplo em sua obra, visa conferir visibilidade, voz e agência a essa “gente”, sem que tal “empatia” se dilua no fetiche de uma suposta autenticidade popular reificada, obnubilando a percepção da desigualdade social. A criação desse vínculo intenso com a vida implicaria justamente conciliar a imaginação e o sentimento brasileiro. Drummond confessa a Mário: “Sou acidentalmente brasileiro. [...] Sou hereditariamente europeu, ou antes: francês” (Andrade, 2002: 59). Mário também declara seu vínculo contingente com o Brasil, contudo, para justificar novamente a necessidade de “abrasileiramento” do mesmo: “Eu não amo o Brasil espiritualmente mais que à França ou à Cochinchina. Mas é no Brasil que me acontece viver” (Andrade, 2002: 51). Ou ainda nos versos do poema “O poeta come amendoim” de Clá do Jaboti:

Brasil amado não porque seja minha patria,
 Patria é acaso de migrações e do pão-nosso onde Deus der...
 Brasil que eu amo porque é o ritmo do meu braço aventureiro,
 O gosto dos meus descansos,
 O balanço das minhas cantigas amores e dansas.
 Brasil que eu sou porque é a minha expressão muito engraçada,
 Porque é o meu sentimento pachorrento,
 Porque é o meu jeito de ganhar dinheiro, de comer e de dormir.

Portanto, não se trata de repudiar sem mais a experiência europeia, como Drummond se admite incapaz de fazer, tampouco de desprezar a imitação e falsificação dos modelos estrangeiros. O que está em jogo para Mário na proposta de abrasileirar o Brasil é antes rejeitar o falso dilema nacionalismo versus universalismo: “não existe essa oposição entre nacionalismo e universalismo. O que há é mau nacionalismo: o Brasil pros brasileiros – ou regionalismo exótico. Nacionalismo quer simplesmente dizer: ser nacional. O que mais simplesmente ainda significa: Ser” (Andrade, 2002: 70), de modo que nenhuma forma da vida lhe seja indiferente. Continua Mário: “Ninguém que seja verdadeiramente, isto é, viva, se relacione com seu passado, com as suas necessidades imediatas práticas e espirituais, se relacione com o meio e com a terra, com a família etc., ninguém que seja verdadeiramente, deixará de ser nacional”. Para Mário, “nossos ideais não podem ser os da França porque as nossas necessidades são inteiramente outras, nosso povo outro, nossa terra outra. Nós seremos civilizados em relação às civilizações o dia em que criarmos o ideal, a orientação brasileira” (Andrade, 2002: 71). Percebe-se, assim, que para o autor “ser brasileiro” consiste em adotar não apenas temário brasileiro, sempre sujeito a exotismo pitoresco e ao “mau nacionalismo” patriótico e xenófobo, como bem lembra em outros lugares, mas principalmente uma perspectiva brasileira, isto é, um modo próprio de se relacionar, de estar, sentir e pensar o mundo – tal como a *dinâmica dos gestos*, capturada nos versos citados, traduz em técnica e memória do corpo nexos socioculturais específicos (Arantes & Arantes, 1997: 84-94). O Brasil seria, portanto, “o passado guaçú e bonitão pesando em nossos gestos” (Andrade, 1985: 150), o lugar não apenas em que nos acontece viver, mas que vive em nós de alguma *forma*. Eis aí talvez a chave do enigma da brasilidade em Mário de Andrade. Erradicar a “moléstia de Nabuco”, essa doença tropical transmitida aos jovens pelo bacilo das ninfas europeias, significava não apenas evitar o despauamento passivo e a macaqueação ingênita, mas promover a união da inteligência e do sentimento do Brasil, numa espécie de nacionalismo universalista: “De que maneira nós podemos concorrer para a grandeza da humanidade? É sendo franceses ou alemães? Não, porque isso já está na civilização. O nosso contingente tem de ser brasileiro. O dia em que nós formos inteiramente brasileiros e só brasileiros, a humanidade estará rica de mais uma raça, rica duma nova combinação de qualidades humanas” (Andrade,

2002: 70). Afinal, “as raças são acordes musicais” – a ser usados na harmonia das civilizações. Não há Civilização, há civilizações. E, como lembra no *Ensaio*, os processos de harmonização sempre ultrapassam as nacionalidades (Andrade, 1972: 49). É preciso “passar da fase do mimetismo para a fase da criação. E então seremos universais porque nacionais” (Andrade, 2002: 70). A vacina consistiria, assim, como assinala Silviano Santiago (2008: 27), em rechaçar a idealização e o recalque do passado nacional, para adotar como estratégia estética e economia política a inversão dos valores hierárquicos estabelecidos pelo cânone eurocêntrico. Essa estética política, necessariamente periférica, ambivalente e precária, compreende tanto o desrecalque localista da multiplicidade étnica e cultural das práticas populares abominadas pela elite quanto o nexo da nossa formação nacional com o pensamento universal não eurocêntrico. Atentando para o localismo do universal e o alcance universalista do local – isto é, sem reificar nem localismos em seu particularismo nem o universalismo em sua abstração –, Mário vira do avesso a perspectiva colonial. Não se trata, portanto, de substituir um discurso eurocêntrico por outro igualmente autocentrado e totalizante, mas de avançar uma concepção plural e cosmopolita de civilização, em que se podem apreciar tanto um canto novo tirado por um cantador anônimo do Nordeste quanto uma cantata de Bach. Trata-se de um tipo de polifonia potencialmente consonante mas não uníssona, na qual há lugar para o relacionamento mais democrático entre diferenças e com as histórias, as culturas e as pessoas do mundo e do próprio Brasil.

O novo corpo a corpo com o texto do *Ensaio sobre música brasileira* aqui perseguido demonstra que brasilidade, identidade nacional e nacionalismo não são necessariamente categorias intercambiáveis e estáveis no léxico e no projeto modernista de Mário de Andrade (recebendo, aliás, modulações de acordo com as conjunturas do contexto social e intelectual) (ver, a respeito, Botelho & Hoelz, no prelo). Se a reflexão modernista sobre a brasilidade reconhece a modernidade como uma ordem universal e a afirmação desse ideal universalista se faz pela mediação do nacionalismo, como sugere Eduardo Jardim (Moraes, 1983: 25), igualmente a afirmação do nacional depende da mediação do universal, como pondera Carlos Sandroni (1988: 11). Como procuramos desenvolver nesta leitura a contrapelo – ou com Macunaíma a contracanto –, se, por um lado, a ideia de brasilidade deve ser encarada dentro de um movimento mais amplo de sentido cosmopolita, no qual o lugar da cultura brasileira na ordem moderna e universal é definido a partir de uma relação, por outro, seus significado e sentido trazem uma nota crítica e dissonante em relação ao contexto modernista e não se deixam domesticar inteiramente pelo paradigma nacionalista que então se impunha nem se subsumem a uma ideia de identidade nacional unitária e homogênea que se tornaria hegemônica nos anos 1930, ainda que digam respeito à lógica complexa de mobilização e reivindicação das identidades coletivas (Eder, 2003). Vimos que, justamente por não reificar constelações ontológicas

nacionais ou regionais como se fossem regidas por lógicas autônomas e/ou pudessem encarnar paradigmas refratários e alternativos a uma matriz civilizacional supostamente unitária – europeia, ocidental, metropolitana, do norte, ou como quer que se queira chamá-la hoje –, essa espécie de “entrelugar” da brasilidade permitiria desconstruir os pressupostos de homogeneidade e pureza de qualquer identidade social. Ao contrário, parecem estar em jogo nessa ideia precisamente as relações de diferença, por certo carregadas de contradição e assimetria, entre particular e universal, local e cosmopolita, e não as essências, como também vem propondo André Botelho (2012). Trata-se de relações que, embora originalmente configuradas num registro de nacionalismo militante, codificam indagações, aspirações e proposições para além dele: da sociedade brasileira e das experiências culturais aqui elaboradas com sua diversidade interna e com o mundo; de processos de diferenciação com processos de homogeneização; de diferenças culturais com desigualdades sociais. Compartilham, assim, problemas ligados aos desafios da solidariedade social no contexto contemporâneo de pluralização de identidades coletivas subnacionais e supranacionais. Se os padrões identitários compactos, centrados e autorreferidos sempre foram um patrimônio ideológico zelosamente guardado por forças totalitárias e autocráticas (Cohn, 2016), a concepção de identidade aberta, dialógica e em devir que vislumbramos em Mário de Andrade encerra potência crítica para o aprofundamento de formas de convivência democráticas em que as pessoas e grupos se orientem não para a competição ou o antagonismo, mas para as exigências legítimas de outros antes de para as suas próprias. Ao elaborar uma perspectiva brasileira e cosmopolita, relacional e descentrada sobre o Brasil e o mundo, sobre “ruínas de linhas puras”, Mário abre uma via fecunda de interpeção ao presente, acenando para a possibilidade de (re)elaborarmos na relação com o outro, reconhecendo o(s) “nós” no eu.

Recebido em 1/11/2017 | Revisto em 3/3/2018 | Aprovado em 10/3/2018

Maurício Hoelz é mestre e doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ, onde atualmente realiza pós-doutorado pelo PNPd/Capes, e editor executivo de *Sociologia & Antropologia*. Publicou recentemente, em coautoria com André Botelho, “O mundo é um moinho: sacrifício e cotidiano em Mário de Andrade” (2016) e “Macunaíma contra o Estado Novo: Mário de Andrade e a democracia” (*Novos Estudos Cebrap*, no prelo).

NOTAS

- 1 A grafia original de Mário de Andrade foi mantida nas citações.
- 2 Ver, por exemplo, a discussão acerca do primitivismo na correspondência com Renato de Almeida (Nogueira, 2003: 134 ss.)
- 3 Para uma reconstituição detalhada dessa circunstância remetemos o leitor ao trabalho de Lisbôa (2015). Tomando o *Ensaio* como resultado de um acúmulo de pesquisa e reflexão ao longo da década, o autor realiza investigação pormenorizada sobre sua gênese e estrutura. Para tanto, vale-se da correspondência e de textos anteriores (que nomeia “ensaios do *Ensaio*”) como vias de acesso ao processo de elaboração das ideias – reúne pistas, desse modo, sobre a origem das melodias, as encomendas aos amigos e a coleta por eles feita etc. O estudo perfaz um mapeamento: do universo de compositores eruditos e populares referidos (além do conjunto Os Oito Batutas, cita 81 compositores, dos quais 59 são estrangeiros, e 22, brasileiros), indicando sua ordem de preponderância (Villa-Lobos, Lorenzo Fernandez e Luciano Gallet ocupam o pódio); da representatividade dos tipos de composições de acordo com gênero (desde óperas, passando pelo repertório sinfônico até conjuntos de câmara e peças para piano solo) e proveniência geográfica; da rede de colaboradores, também geograficamente variada, que enviava a Mário de Andrade documentos musicais. Além disso, o analista reconstrói o repertório mobilizado – em larga medida desconhecido hoje –, situando-o no seu contexto sincrônico, e detém-se nas diferenças entre as edições do livro, ainda que sem tirar consequências analíticas desse procedimento. Se o trabalho se mostra fundamental na restituição das circunstâncias contingentes de produção do *Ensaio*, paradoxalmente, no entanto, arrisca-se a incorrer numa leitura teleológica ao recuperar os “ensaios do *Ensaio*” para argumentar que o trabalho de pesquisa sobre as canções populares neles elaborados desaguiariam no livro de 1928. O risco de entendê-lo como ponto de chegada de um processo e não como parte do processo é justamente o de subtrair-lhe seu caráter aberto, contingente.

- 4 Manuel Bandeira conta a Mário que o jornal *A Pátria* havia lhe pedido que respondesse se “Há uma arte autenticamente brasileira?”. A resposta dele: “Nos melhores poetas brasileiros de agora há esse sentimento forte de brasilidade. Não patriotada abstrata, mas uma funda ternura pela terra e coisas da terra. Ternura criadora. Mário de Andrade é o que foi mais longe e mais fundo até agora. [...] O brasileiro de Mário de Andrade não é primitivismo nem regionalismo: situa-se na cultura universal e é mesmo fruto de uma espécie de integração cultural” (Andrade, 2000: 236).
- 5 Exemplo desse procedimento pode ser visto na poética de *Paulicéia Desvairada* (1922), primeiro livro de poesias no Brasil a difundir os princípios estéticos das vanguardas europeias, além de sistematizar o uso do verso livre. Como sustenta Lopez (1996: 18), nele começa a se estruturar o trabalho de digerir e transformar, visando à adequação – verdadeiro crivo crítico que seleciona –, verificando a convivência das variadíssimas propostas das vanguardas europeias. A filtragem converte a influência em perspectiva crítica de criação. Não à toa, o “Arlequim” seria o motivo que organiza esteticamente o livro e a colagem, a forma que trabalha estruturalmente na poesia as costuras do arlequim.
- 6 A primeira versão rascunhada desse estudo intitula-se “A influência portuguesa na música popular brasileira” e foi recolhida por Oneyda Alvarenga em *As melodias do boi e outras peças*. A memória enviada ao Congresso de Praga é uma versão enxugada para se adequar ao tempo estipulado pelo congresso e foi publicada em *Música, doce música*.
- 7 Esse trabalho de tornar o Brasil brasileiro ganha expressão emblemática na adoção programática da língua portuguesa falada no Brasil e sua transposição para a escrita que aparece nos poemas, romances e ensaios de Mário de Andrade. Nessa aproximação, Mário de Andrade se opunha à distinção entre norma culta e a língua portuguesa falada, adaptada e recriada no cotidiano brasileiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvarenga, Oneyda. (1974). *Mário de Andrade, um pouco*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Andrade, Carlos Drummond de. (2002). *Carlos & Mário: correspondência entre Carlos Drummond de Andrade e Mário de Andrade: 1924-1945*. Rio de Janeiro: Bem-te-Vi.
- Andrade, Mário de. (2000). *Correspondência Mário de Andrade & Manuel Bandeira*. Organização, introdução e notas Marcos Antonio de Moraes. São Paulo: Edusp/IEB.
- Andrade, Mário de. (1989). *Dicionário musical brasileiro*. Organizado por Flávia Toni e Oneyda Alvarenga. São Paulo/Brasília: IEB/Ministério da Cultura.
- Andrade, Mário de. (1985). *Cartas de Mário de Andrade a Prudente de Moraes Neto 1924-1936*. Organizado por Georgina Koifman. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Andrade, Mário de. (1976a). *Táxi e crônicas no Diário Nacional*. Estabelecimento de texto, introdução e notas de Telê Porto Ancona Lopez. São Paulo: Duas Cidades; Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia.
- Andrade, Mário de. (1976b). *Música, doce música*. São Paulo/Brasília: Martins/MEC.
- Andrade, Mário de. (1976c). *O turista aprendiz*. Estabelecimento de texto, introdução e notas de Telê Porto Ancona Lopez. São Paulo: Duas Cidades/Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia.
- Andrade, Mário de. (1974). *Aspectos da literatura brasileira*. 5 ed. São Paulo/Brasília: Martins/INL.
- Andrade, Mário de. (1972). *Ensaio sobre música brasileira*. 3 ed. São Paulo/Brasília: Martins/INL.
- Arantes, Otília & Arantes, Paulo. (1997). *Sentido da formação: três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa*. São Paulo: Paz e Terra.
- Batista, Marta ; Lopez, Telê Ancona & Lima, Yone Soares de (orgs.). (1972). *Brasil: 1º tempo modernista: 1917-1929*. Documentação. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros.
- Botelho, André. (2017). *O modernismo como movimento cultural*. Projeto CNPq. (mimeo).
- Botelho, André. (2012). *De olho em Mário de Andrade: uma descoberta intelectual e sentimental do Brasil*. São Paulo: Claro Enigma.

- Botelho, André. (2010). Passado e futuro das interpretações do país. *Tempo Social*, 22, p. 47-66.
- Botelho, André & Hoelz, Maurício. (2018). Macunaíma contra o Estado Novo. *Novos Estudos Cebrap*, no prelo.
- Candido, Antonio. (1995). Uma palavra instável. In: *Vários escritos*. São Paulo: Duas Cidades, p. 299-301.
- Candido, Antonio. (1980). Intervenção num debate sobre Paulo Emílio. *Filme Cultura, Embrafilme*, 35/36.
- Cohn, Gabriel. (2016). *Weber, Frankfurt: teoria e pensamento social I*. Rio de Janeiro: Azougue.
- Coli, Jorge. (1990). Mário de Andrade e a música. In: Berriel, C. E. (org.), *Mário de Andrade hoje*. São Paulo: Ensaio.
- Contier, Arnaldo Daraya. (2010). Mário de Andrade e a utopia do som nacional. *Trama Interdisciplinar*, 1/2, p. 73-95.
- Contier, Arnaldo Daraya. (1995). O “Ensaio sobre a Música Brasileira”: estudo dos matizes ideológicos do vocabulário social e técnico-estético (Mário de Andrade, 1928). *Revista Música*, 6/1-2, p. 75-121.
- Eder, Klaus. (2003). Identidades coletivas e mobilização de identidades. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 18/53.
- Ferguson, James. (2006). *Global shadows: Africa in the neoliberal world order*. Durhan/London: Duke University Press.
- Garramuño, Florencia. (2009). *Modernidades primitivas: tango, samba e nação*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Hamilton-Tyrrell, Sarah. (2005). Mário de Andrade, Mentor: Modernism and Musical Aesthetics in Brazil, 1920-1945. *Musical Quarterly*, 88/1, p. 7-34.
- Hoelz, Maurício. (2015a). *Entre piano e ganzá: música e interpretação do Brasil em Mário de Andrade*. Tese de Doutorado. PPG-SA/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Hoelz, Maurício. (2015b). Na pancada do ganzá e a racionalização da música ocidental. *Brasiliiana - Journal for Brazilian Studies*, 4/1, p. 7-32.
- Lisbôa, Sérgio Rodrigues. (2015). *Da Bucólica ao Ensaio sobre Música Brasileira*. Dissertação de Mestrado. PPGM/ECA/USP.
- Lopez, Telê Ancona. (1996). *Mariodeandradeando*. São Paulo: Hucitec.
- Lopez, Telê Ancona. (1972). *Mário de Andrade: ramais e caminhos*. São Paulo: Duas Cidades.

Luper, Albert. (1965). The musical thought of Mário de Andrade (1893-1945). *Yearbook Inter-American Institute for Musical Research*, I, p. 41-54.

Mello e Souza, Gilda de. (2003). *O tupi e o alaúde*. São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34.

Moraes, Eduardo Jardim. (1983). *A constituição da ideia de modernidade no modernismo brasileiro*. Tese de Doutorado (Filosofia). IFCS/UFRJ.

Moraes, Marcos Antonio de. (2007). *Orgulho de jamais aconselhar: a epistolografia de Mário de Andrade*. São Paulo: Edusp/Fapesp.

Moreschi, Marcelo. (2010). *A façanha auto-histórica do modernismo brasileiro*. Tese de Doutorado. Hispanic Languages and Literatures/University of California, Santa Barbara.

Nabuco, Joaquim. (1976). *Minha formação*. Rio de Janeiro/Brasília: José Olympio/INL.

Nogueira, Maria Guadalupe Pessoa. (2003). *Edição anotada da correspondência Mário de Andrade e Renato de Almeida*. Dissertação de mestrado. Programa de Teoria Literária e Literatura Comparada, Faculdade de Filosofia/Universidade de São Paulo.

Sandroni, Carlos. (2001). *Feitiço decente*. Rio de Janeiro: Zahar.

Sandroni, Carlos. (1988). *Mário contra Macunaíma*. São Paulo: Vértice.

Santiago, Silviano. (2008). *O cosmopolitismo do pobre*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Schorske, Carl E. (1988). *Viena fin-de-siècle: política e cultura*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras.

Teixeira, Maurício de Carvalho. (2007). *Torneios Melódicos: poesia cantada em Mário de Andrade*. Tese de doutorado. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

Toni, Flávia Camargo. (2015). A primeira fase de Ariel, uma revista de música. *Revista Música Hodie*, Goiânia, 15/1, p. 154-170.

Wisnik, José Miguel. (2003). Machado maxixe: o caso Pestana. *Teresa*. *Revista de Literatura Brasileira*, 4/5, p. 13-79.

Wisnik, José Miguel. (1979). *Dança dramática (poesia/música brasileira)*. Tese de Doutorado. FFLCH-USP.

**O ESPELHO DE MACUNAÍMA:
O ENSAIO SOBRE MÚSICA BRASILEIRA PARA
ALÉM DO NACIONALISMO**

Palavras-chave

Mário de Andrade;
Ensaio sobre música brasileira;
nacionalismo;
identidade nacional;
cultura brasileira.

Resumo

O artigo propõe um estudo analítico e a contrapelo do *Ensaio sobre música brasileira* de Mário de Andrade, publicado no final de 1928 e frequentemente considerado peça ideológica exemplar de rotinização de seu projeto nacionalista. Argumenta que o foco sobre a dimensão normativa acabou por cronicamente minimizar, senão eclipsar, a dimensão propriamente cognitiva do texto, obliterando as visões instrumental de nacionalismo e aberta de identidade aí formuladas ao discipliná-lo a partir do paradigma, que se tornaria hegemônico nos anos 1930, da unidade nacional e de uma cultura brasileira autêntica e homogênea. Sugere ainda que a ideia cosmopolita e descentrada de brasilidade do modernista expressa uma identidade aberta, plural e inacabada capaz de provocar o reconhecimento da cultura popular e da dignidade de seus portadores sociais.

**MACUNAÍMA'S MIRROR: BEYOND NATIONALISM
IN THE *ENSAIO SOBRE A MÚSICA BRASILEIRA***

Keywords

Mário de Andrade;
Ensaio sobre música brasileira;
nationalism;
national identity;
Brazilian culture.

Abstract

The article undertake an against-the-grain study of Mario de Andrade's *Ensaio sobre música brasileira*, published at the end of 1928 and frequently taken to be a key ideological piece in the routinization of his nationalist project. It argues that a focus on the normative dimension came to chronically minimize, when not actually eclipse, the more properly cognitive dimension of the text, eradicating its instrumental view of nationalism and open view of identity by making it conform to the paradigm – which would become hegemonic during the 1930s – of national unity and of an authentic and homogenous Brazilian culture. It also suggests that the cosmopolitan and decentred idea of “Brazilianess” expressed by the Modernist author conveys an open, plural and unfinished conception of identity, which enables us to recognize popular culture and the dignity of its social bearers.

ARQUIVOS E OBJETOS SONOROS ETNOGRÁFICOS: A COLEÇÃO FONOGRAFICA DE LUIZ HEITOR CORRÊA DE AZEVEDO

INTRODUÇÃO

Ao comentar a invenção do fonógrafo, Thomas Alva Edison (1878, apud Brady, 1999) apresentava sua nova máquina (*talking machine*) como instrumento capaz de “capturar e preservar ondas sonoras fugitivas”. Pensando em seu aspecto físico, Edison entendia o som como algo fugitivo e efêmero. O som (pela explicação da física) se manifesta pela movimentação de um corpo que produz rápidas vibrações no ar; um fenômeno que rapidamente se dispersa e se perde. A novidade da invenção de Edison estava na possibilidade de se registrar (gravar) e reproduzir (ou, melhor, escutar) um acontecimento sonoro passado, fosse *performance* musical, discurso ou conversa (Sterne, 2003).

O aparelho de Edison era um aprimoramento de outras tecnologias já desenvolvidas, como o vibrocópio, de Thomas Young, e o fonógrafo, de Leon Scott. Essas máquinas produziam representações gráficas do som, gravando-o em cilindros de diferentes materiais; eram, porém, incapazes de reproduzir o que haviam registrado. O fonógrafo de Edison funcionava de modo semelhante ao dos instrumentos de seus antecessores. Sua estrutura consistia em uma membrana acoplada a um bocal coniforme que captava a vibração do ar produzida por um evento sonoro (como um discurso feito próximo ao cone) e a convertia em impulsos mecânicos que faziam vibrar uma agulha em contato com um cilindro coberto por folha de estanho e girado manualmente por uma manivela. Conforme o cilindro era girado, a agulha criava sulcos em sua superfície. A

inovação do aparelho de Edison estava no fato de que, ao final da gravação, trocada a agulha por outra de tipo diferente e girado o cilindro na direção contrária, era possível reproduzir o som gravado.

A primeira versão do fonógrafo de Edison possuía inúmeras falhas que prejudicavam sua popularização. Nos anos seguintes, o gravador passou por aprimoramentos feitos por Edison e outros inventores, como Graham Bell e Charles Tainter. O estanho dos cilindros foi substituído por cera, e, posteriormente, os cilindros deixaram de fazer parte da estrutura mecânica do aparelho e puderam ser substituídos, ocorrendo assim a separação entre o dispositivo de gravação (o gravador) e o suporte onde o som era gravado (o cilindro). Foram inventadas técnicas de reprodução dos cilindros, permitindo que uma gravação fosse copiada e comercializada. Diminuiu-se o tamanho do equipamento, tornando-o portátil, e o tempo de gravação de um cilindro aumentou para cerca de três minutos de gravação (Sterne, 2003).

Cerca de dez anos depois da invenção do fonógrafo de Edison, em 1887, também nos Estados Unidos, Berliner lançava uma tecnologia diferente que competiria com o gravador de Edison: o gramofone. Nesse caso, o processo mecânico de gravação utilizado também era semelhante ao do antecessor. A grande diferença estava no suporte onde era impressa a gravação, que passou a ser feita em discos de acetato, vinil, de carvão e também cera. Os discos do gramofone podiam ser usados de ambos os lados, e sua reprodução em escala industrial era mais fácil e eficiente, possibilitando produções em larga escala com custo mais baixo. Além disso, o gramofone possuía mecanismo que funcionava como um relógio de corda e garantia a regularidade na rotação dos discos, bem como, conseqüentemente, a acuidade da gravação e da reprodução (Sterne, 2003).

Equipamento mecânico e portátil capaz de reproduzir o som e de replicá-lo em cópias, não é de estranhar que pouco tempo após sua invenção, os gravadores (fosse o fonógrafo de Edison ou o gramofone) tivessem sido adotados por etnógrafos em suas pesquisas de campo. No final do século XIX, o fonógrafo/gramofone já se tornara um instrumento de registro/documentação utilizado por naturalistas, linguistas, viajantes, folcloristas e psicólogos interessados em sociedades “não civilizadas” (Araújo, 2008). Fewkes (Brady, 1999), nos relatos de sua viagem ao Maine, já defendia o uso do equipamento como o instrumento mais adequado para interessados em documentar formas verbais e expressões musicais. Mauss (1926) em seu *Manuel d'ethnographie* mencionou o “método fonográfico” como uma das formas de observação e produção de dados em campo. Na primeira expedição ao estreito de Torres (1988), o grupo de pesquisadores britânicos liderado por Haddon levou um fonógrafo de Edison para documentar a fala e a música nativas (Stocking, 1983). Nos EUA, folcloristas como John A. Lomax e Robert Gordon utilizavam o equipamento para registrar canções, lendas e poemas. O mesmo era feito por etnólogos e antropólogos como Herskovits e Frances Densmore, ligados ao Bureau of American Ethnology. No Brasil, nas primeiras décadas do século XIX, Koch-Grünberg e

Roquette-Pinto, em expedições distintas, levaram gravadores, produzindo os primeiros registros fonográficos do mundo ameríndio (Pereira & Pacheco, 2008; Galucio, 2009)

Ainda no final do século XIX, na Europa, foram criados importantes arquivos fonográficos para guardar a documentação produzida em campo¹ como, por exemplo, o arquivo fonográfico da Academia Imperial de Ciências em Viena, em 1899, e o arquivo sonoro da Sociéte d'Anthropologie de Paris, em 1900. Ambos tinham como objetivos gerais a documentação acústica de idiomas e dialetos europeus ou não europeus; o registro de músicas do mundo; o registro de falas, frases e discursos de personalidades célebres (Pinto, 2004; Netl, 2005). Nesses locais a documentação sonora coletada em campo era guardada, analisada e transcrita.

No caso específico das coleções de música, foram relevantes as experiências de registro sonoro e colecionamento de músicas ao redor do mundo feitas dentro do Departamento de Psicologia da Universidade de Berlim (e seu arquivo fonográfico) que, anos depois, serviram como modelo para outros acervos em diversos países. Em 1900, Carl Stumpf (chefe do Instituto de Psicologia) fez gravações, medições de instrumentos musicais e experimentos de percepção musical com músicos tailandeses que visitavam Berlim. Interessado na fisiologia das percepções sensoriais (psicoacústica), o estudo de Stumpf apontava que noções da música ocidental, tais como “desafinação” ou “tonalidades”, eram culturalmente constituídas (Pinto, 2004; Araújo, 2008).

Erich Moritz von Hornbostel (1877-1935), aluno de Stumpf, ampliou as atividades do arquivo e transformou o Berliner Phonogrammarchiv em um centro de referência em estudo da música. Um dos projetos de Hornbostel era comparar os mais diferentes sistemas musicais, e, assim, ele solicitou auxílio de outros pesquisadores e enviou fonógrafos para ser utilizados em expedições etnográficas em diversas regiões do mundo.² Dessa empreitada participaram nomes célebres da antropologia, como Evans-Pritchard e Boas (Brady, 1999; Araújo, 2008; Pinto, 2001, 2004; Netl, 2005).

Do outro lado do Atlântico, o projeto de Hornbostel reverberou em ações de pesquisadores brasileiros e norte-americanos. No Brasil, como comentado por Pinto (2004), Mário de Andrade solicitou o empréstimo do fonógrafo ao arquivo alemão para realizar gravações de campo. O pedido foi atendido, e o aparelho recebido em 1937, sendo utilizado para registro de cantos de candomblé baiano, feitos pela cantora e violonista Olga Prager Coelho. No ano seguinte, Mário de Andrade dispensaria o fonógrafo alemão e utilizaria um gramofone em sua célebre Missão de Pesquisas Folclórica, organizada enquanto esteve à frente do Departamento de Cultura da cidade de São Paulo (Toni, 1985; Sandroni, 2008). As gravações feitas durante a missão compuseram o arquivo da Discoteca Pública Municipal (São Paulo), instituição idealizada por Mário de Andrade, em 1935, e que, anos depois, se tornaria a Discoteca Oneyda Alvarenga; um dos mais importantes arquivos fonográficos do país.

Nos Estados Unidos, na década de 1930, o ex-assistente de Hornsbostel, George Herzog, contou com apoio de Franz Boas (seu professor) para organizar o Arquivo de Música Folclórica e Primitiva da Universidade de Columbia. Posteriormente, Herzog contribuiu na fundação do que viria a ser o importante Archives of Traditional Music da Universidade de Indiana. Desdobrando, os trabalhos de Herzog, o etnomusicólogo George List estruturou o arquivo de Indiana a partir do modelo do arquivo fonográfico da Academia Imperial de Ciências, em Viena. Após Herzog e List, o arquivo de Indiana teve entre seus diretores relevantes etnomusicólogos, como Frank Gillis, Anthony Seeger e Ruth Stone (Brady, 1999; Indiana, 2017).

Ainda nos Estados Unidos, antes da experiência de Herzog em Indiana, outro arquivo de extrema relevância para as discussões deste artigo foi organizado nos 1920: o Archive of American Folk Song (AAFS). A instituição fazia parte da Divisão de Música da Biblioteca do Congresso Norte-Americano, sendo responsável por coleta e arquivamento de canções folclóricas. A fundação do AAFS data de 1928, quando Carl Engel – então chefe da Divisão de Música da Biblioteca do Congresso – decidiu construir um arquivo destinado a reunir e preservar poemas e melodias folclóricas que, em sua opinião, estavam em risco de desaparecimento frente à disseminação do rádio e, paradoxalmente, do próprio fonógrafo (Hardin, 2004).

Robert W. Gordon foi o primeiro diretor do AAFS e responsável pela concepção das ações da instituição e da constituição de um setor dedicado à música e à poesia folclórica norte-americanas. Gordon tinha ampla experiência em coleta de música folclórica e, desde a primeira década do século XX, viajou por conta própria pelos Estados Unidos gravando canções em um fonógrafo de Edison. Seu desejo era criar um grande arquivo sonoro da América, e o AAFS veio como uma forma de institucionalização desse projeto.

Em 1933, Gordon havia deixado a posição de diretor, assumindo John Lomax, também experiente colecionador de música folclórica. Durante os dez anos que ficou à frente da direção do AAFS realizou inúmeras viagens etnográficas para gravações de campo junto com seu filho, Alan Lomax. Os Lomax estabeleceram a documentação da “cultura tradicional” como atividade central dos AAFS. Em 1937, Alan passaria à frente da instituição, com o cargo de “assistente no comando” (Hardin, 2004). Entre 1937 e 1942, Lomax estruturou um moderno laboratório de gravação e comandou expedições de coleta de música e poesia por todo o país, utilizando um caminhão especialmente equipado para essa tarefa. Além disso, foi responsável pela publicação de discos de música folclórica norte-americana e pela elaboração de programas de rádio feitos com o objetivo de divulgá-la (Hardin, 2004).

Alan também levou adiante um projeto iniciado em 1933 por seu pai, que permitia o empréstimo de equipamentos de gravação para pesquisadores, seguindo um plano semelhante ao do arquivo de Berlim. Em contrapartida ao uso

do equipamento, os pesquisadores deveriam depositar no AAFS uma cópia de todo o material sonoro produzido em suas etnografias. Essa estratégia levou a significativo aumento da coleção de discos e criou uma comunidade de pesquisadores ligados ao AAFS. Devido à expertise de seu laboratório de gravação e ao sucesso do projeto de empréstimos de equipamento, rapidamente o AAFS se tornou uma referência em coleta e arquivamento de material etnográfico fonográfico, sendo procurado por folcloristas, etnólogos, linguistas e antropólogos, como William Fenton e Melville Herskovits, por exemplo (Hardin, 2004).

Nos anos 1940, Luiz Heitor Corrêa de Azevedo, professor de folclore na Escola Nacional de Música (atual escola de música da UFRJ), participou do projeto de Lomax, utilizando equipamentos de gravação e recursos financeiros concedidos pela Biblioteca do Congresso Norte-Americano para o que chamou de “viagens etnográficas” aos estados de Goiás (1942), Ceará (1943) e Minas Gerais (1944), em que realizou extensa documentação fonográfica de música folclórica brasileira.

Nessas viagens, Luiz Heitor produziu 311 fonogramas, entre outros registros, que posteriormente foram enviados para o AAFS. No Brasil, a documentação sonora das “viagens etnográficas” estimulou a fundação do Centro de Pesquisas Folclóricas (CPF), localizado na Escola Nacional de Música, no Rio de Janeiro, que se tornou o primeiro centro universitário dedicado aos estudos do folclore musical no país, guardando toda a documentação sonora produzida durante as viagens etnográficas como também outras coleções relacionadas ao folclore musical, incorporadas à coleção ao longo dos anos. No CPF, essas gravações serviram como fontes para projetos de pesquisa sobre música brasileira, sendo transcritas em partituras e em seguida analisadas (mediante medições de escalas musicais, afinações, reincidência de padrões melódicos e células rítmicas, instrumentação etc...).

Além da relação com o AAFS de Alan Lomax, o CPF criado por Luiz Heitor também dialogava com outro projeto de documentação fonográfica e arquivo: a já mencionada missão de pesquisas folclóricas de 1938 (Toni, 1985) e o acervo fonográfico da discoteca municipal de São Paulo. Como demonstraram outros pesquisadores (Aragão, 2005; Mendonça, 2007), na preparação das viagens, Luiz Heitor manteve diálogo com Mário de Andrade por meio de cartas, buscando registrar a música de regiões do país que não tivessem sido exploradas pelas missões folclóricas de 1938 (Barros, 2013).

Além disso, o arquivo de Luiz Heitor atendia, de certo modo, à proposta política e estética elaborada por Mário de Andrade (1972) em *Ensaio sobre a música brasileira*, que tinha o folclore como elemento-chave de modernização da música de concerto brasileira. Luiz Heitor pretendia utilizar seus documentos sonoros como material didático, introduzindo alunos de graduação em composição no universo do “folclore musical” brasileiro e os estimulando a incorporar elementos estéticos musicais do folclore representados em suas gravações etnográficas.

OS SENTIDOS DOS ARQUIVOS ETNOGRÁFICOS FONOGRAFICOS

No campo da etnomusicologia, é consenso entre os autores que o advento do fonógrafo foi fundamental para o desenvolvimento de estudos de músicas não ocidentais ou cuja transmissão se baseava na oralidade (Araújo, 2008; Merrian, 1964; Netll, 1988; Pinto, 2001, 2004; Seeger, 1986, 2001). Foi o fonógrafo que permitiu o registro de músicas não europeias e/ou ágrafas feito durante expedições etnográficas, e foi por meio do fonograma que diferentes tipos de *performance* puderam ser transpostos de seu lócus de origem – fossem essas regiões afastadas das metrópoles no âmbito rural ou as próprias colônias europeias – para instituições acadêmicas localizadas em centros urbanos. Em outras palavras, o fonograma foi o meio pelo qual pesquisadores que até então não participavam da etapa etnográfica da pesquisa tomaram contato com línguas, repertórios, “sistemas”, “afinações” e “práticas musicais” de locais desconhecidos tanto em territórios nacionais (como no caso dos folcloristas) como em diferentes partes do mundo (no caso dos arquivos como os de Berlim e Indiana).

Os arquivos fonográficos etnográficos franquearam a aproximação de formas expressivas sonoras de territórios e contextos distantes. Nesses espaços, pesquisadores puderam emparelhar os diferentes sistemas musicais e linguísticos, fazendo análises e comparações entre eles. Posto isso, não é de estranhar que as teorias difusionistas, de aculturação, as propostas de mapeamentos culturais e estudos comparativos tenham, em um primeiro momento, inspirado as iniciativas de tais arquivos.

A constituição de diversos arquivos fonográficos demonstra também a força que tal tipo de registro assumiu nas metodologias de pesquisa e em instituições ao redor do mundo. Mediante parcerias e convênios, os arquivos contribuíram para a institucionalização de práticas e métodos tanto de registro como de arquivamento. O empréstimo de gravadores e disponibilização de recursos financeiros (como nos casos citados de Hornbostel e dos Lomax) permitiu que pesquisadores se valessem de tecnologias às quais, em tese, não teriam acesso via suas instituições.

As lógicas de arquivamento e propostas institucionais também se disseminaram por meio de tais convênios. Para constituir o acervo do Centro de Pesquisas Folclóricas, por exemplo, Luiz Heitor se espelhou na proposta institucional e nas práticas de colecionamento e catalogação do AAFS (Barros, 2013). O mesmo fez Frank Gillis em relação à coleção da Universidade de Indiana, inspirando-se em práticas do arquivo fonográfico de Viena (Indiana, 2017). Tais iniciativas configuraram redes de pesquisadores que, embora de áreas de atuação distintas³ e utilizando métodos também distintos, tinham um interesse comum nas formas expressivas que se manifestam de modo significativo pelo fenômeno sonoro.

Contudo, os estudos da música que vieram a se consolidar nos Estados Unidos como o campo da etnomusicologia problematizaram, de certo modo, o

papel dos acervos fonográficos e do uso do fonograma em projetos de pesquisa etnográficas. A aproximação com as teorias antropológicas (Merrian, 1964; Nettl, 2005) direcionou etnomusicólogos para o entendimento das práticas musicais como elementos relacionados à vida social e cultural ou que dela emergem. A proposta de uma antropologia da música feita por Alan Merrian (1964) enfatizou a importância da experiência em campo para a compreensão dos sentidos engendrados pelas práticas/*performances* musicais.

Os fonogramas não traziam dados necessários para o entendimento dos significados, simbolizações e relações sociais que envolviam determinada *performance* musical (Nettl, 2005). As gravações fonográficas passaram a ser consideradas registros descontextualizados. Sob tal perspectiva, passou a ser questionada a relevância de estudos feitos exclusivamente em laboratórios ou arquivos e que se restringiam à análise de documentos sonoros. Antropólogos e etnomusicólogos deixaram de apenas consultar e analisar fonogramas guardados em arquivos, como era feito, por exemplo, nos estudos da musicologia comparada alemã (Pinto, 2001; 2004), deixaram seus gabinetes e passaram a ir a campo, produzindo (quase obrigatoriamente) suas gravações durante tal etapa da pesquisa (Seeger, 2001).

Na área da antropologia e etnomusicologia norte-americanas, a documentação fonográfica de campo não é mais entendida como mero recurso de coleta e/ou registro de sons para posterior análise ou arquivamento visando à preservação. O gravador de som e o documento sonoro passam a ser utilizados como instrumentos que vão auxiliar a lembrança e a interpretação de experiências, de *performances*, rituais, na compreensão de línguas e em situações de interlocução vivenciadas no campo, tal como um caderno de campo. Ou seja, o gravador torna-se um recurso para a escrita do texto etnográfico. Tal como as fotos, as gravações passam a constituir documentação que vai ser acionada para demonstrar e ilustrar os objetos de estudo e legitimar, de certo modo, a experiência vivenciada pelo etnógrafo no campo (Clifford, 2002).

Deve-se considerar também o fato de, nesse momento, os gravadores já terem passado por diferentes aprimoramentos que diminuía muitas limitações ao seu uso. A tecnologia de gravação mudou, e o suporte fonográfico mais comum era a fita magnética, em vez dos frágeis cilindros de cera e discos de acetato. Os gravadores tornaram-se mais portáteis e baratos; funcionavam movidos a baterias, e o tempo de duração de uma gravação aumentara significativamente. Desse modo, em certo grau, os dispositivos de gravação se tornaram mais acessíveis e eficientes e puderam ser usados mais facilmente e com mais regularidade ao longo de uma pesquisa (Makagon & Neumann, 2009).

Os estudos sobre mudança musical que emergem nos anos 1970 (Kartomi, 1981; Nettl, 1985; 2006; Blacking, 1979) demonstraram que as práticas musicais sofrem permanente processo de transformação que se manifestam nos mais variados aspectos estéticos sonoros, como prosódia musical,⁴ afinação, estilos

de execução, na organologia, nos padrões de improvisação etc. Pesquisadores como Kartomi (1981) e Nettl (1985; 1996; 2006) assinalaram como transformações socioculturais levam a mudanças de formas expressivas musicais. Focando suas pesquisas nos efeitos do contato cultural e da modernização de regiões periféricas, Nettl (1985), por exemplo, investigou as mudanças geradas pela penetração da música de concerto ocidental em contextos coloniais (Nettl, 1985; 2006). Seguindo outro caminho, Blacking (1979) observou como a mudança também pode ocorrer a partir de dinâmicas e valores internos aos próprios grupos. Em alguns casos, a transformação pode se dar a partir da agência direta de indivíduos, em outros, é motivada por mudanças cognitivas e processos de inovação locais. Para o autor, a mudança independe de profundas transformações sociais, e os grupos podem ter trajetória própria de inovações em seus sistemas musicais ao longo do tempo.

Se as práticas musicais são dinâmicas e sujeitas a transformações, o ato de as registrar em fonogramas passa a ser entendido como um recorte temporal e efêmero. Tal condição aponta para a impossibilidade de projetos institucionais que pretendem colecionar e mapear toda a produção musical de uma região – como nas propostas já citadas de Robert W. Gordon e das primeiras elaborações do projeto de documentação do brasileiro Luiz Heitor.⁵

Sob tal perspectiva, o uso não problematizado de fonogramas poderia então contribuir para o estabelecimento de estereótipos culturais, já que, com o passar do tempo, o registro poderia deixar de ser representativo dos processos socioculturais e práticas musicais da região a que estava associado. Os arquivos dedicados ao mapeamento estariam então fadados à documentação ininterrupta; só assim poderiam dar conta de acompanhar os processos de inovação desenvolvidos nos mais variados contextos.

Nos anos 1980, a reavaliação das formas de representação etnográfica, que se inicia com a antropologia interpretativa e se desdobra na chamada crítica pós-moderna (Clifford, 2002), leva a outra ressignificação dos papéis dos arquivos etnográficos (Cunha, 2004; Gonçalves, 2007) e, conseqüentemente, de toda a documentação etnográfica neles depositada (Seeger, 2001; 2003). Assume-se uma postura de estranhamento frente ao campo da antropologia, buscando entender contextos político-ideológicos e relações de poder em que estão inseridos o discurso e a prática da disciplina. Nesse momento de revisão, determinados pesquisadores se dedicam a explicar a constituição da antropologia a partir da produção de uma história crítica do campo (Stocking, 1983). As coleções etnográficas presentes em museus e arquivos pessoais tornaram-se então o lócus ideal para estudo e construção de tais narrativas, proporcionando, de certo modo, um “retorno dos antropólogos aos arquivos” (Cunha, 2004; Gonçalves, 2007).

Além do viés histórico, o novo exame das coleções também vai ser motivado por questões epistemológicas que buscam entender as lógicas e relações sociais simbólicas e políticas que orientavam tais instituições. Os arquivos

passaram a ser identificados como mediadores de processos políticos de construção de sentido a respeito da produção material de variados grupos sociais. Como colocado por Gonçalves (2007: 49), tais processos são complexos e envolvem um conjunto de ações, como “as formas de aquisição desses artefatos, o contexto social e cultural em que foram adquiridos, sua transferência para coleções, sua reclassificação e, não menos importante, suas formas de exposição”. Os arquivos etnográficos passam a ser entendidos como espaços portadores de uma história sobre os diferentes modos de objetificação do “‘outro’ não ocidental” promovidos pelo campo da antropologia.

Fato curioso é que, apesar das várias mudanças de perspectiva sobre o papel da documentação fonográfica e dos acervos, etnomusicólogos e antropólogos não deixaram de produzir registros fonográficos sobre suas experiências de campo. Do mesmo modo, instituições como a Unesco continuaram financiando uma extensa coleção fonográfica de músicas do mundo, buscando representar e preservar a “diversidade musical mundial”.

Num contexto pós-colonial e de revisão das consequências políticas das etnografias, entretanto, pesquisadores e arquivos começaram a lidar com questões éticas relacionadas à propriedade intelectual dos registros, como também da apropriação cultural. Esse quadro de questionamento se agravou a partir do momento em que fonogramas etnográficos começaram a circular fora do ambiente acadêmico, sendo incorporados pela indústria fonográfica e com usos distintos dos planejados pelos pesquisadores que os criaram (Seeger, 2003).

Como em outras áreas em que a etnografia é prática central, a crítica “pós-moderna” repercutiu no campo da etnomusicologia e reorientou a postura e os objetos de interesse dos etnomusicólogos. Cooley (1997), por exemplo, remodelou alguns aspectos da discussão “pós-moderna” e propôs uma mudança do foco da análise da *representação* (textos) para a *experiência* (trabalho de campo). Para ele, era necessário focar a atenção nas práticas de pesquisa de campo, desenvolvendo uma reflexão crítica sobre a presença do etnógrafo no campo e as consequências de suas ações. Esse seria também um caminho para alcançar melhor entendimento das formas de representação que surgem a partir do trabalho etnográfico.

Apesar de reconhecer a existência de uma bibliografia que analisa criticamente as formas de trabalho de campo da antropologia, Cooley (1997) acreditava ser necessário investigar problemas específicos da pesquisa etnomusicológica. Para o autor, já nos anos 1990, a etnomusicologia acumulava um histórico de experiências que indicavam modos próprios de fazer pesquisa de campo, como se envolver ativamente em *performances* musicais das culturas pesquisadas, trocar repertórios com seus informantes, assumir o lugar de aprendiz junto a um mestre, produzir representações de *performances* musicais utilizando gravações.

No Brasil, artigos (Zamith, 1992; Travassos, 2003; Pinto, 2004) já assinalavam a importância das pesquisas de folcloristas que usaram gravadores para o

desenvolvimento dos estudos etnográficos da música. Nos anos 1990 um conjunto de trabalhos (Cavalcanti & Vilhena, 1990; Cavalcanti et al., 1992; Vilhena, 1997) havia reaproximado os estudos de folclore e as ciências sociais, demonstrando a histórica relação conflituosa e de disputa entre os dois campos – que levou a uma certa desvalorização dos estudos do folclore durante determinado período. Sobre a área da música, porém, Travassos (2003) indicava a proximidade direta da etnomusicologia brasileira com os estudos do folclore, argumentando que os folcloristas legaram seus objetos de estudos (as *performances* da cultura popular) aos etnomusicólogos, como também toda a documentação etnográfica por eles produzida, incluído o acervo de fonogramas elaborados pelos já mencionados Mário de Andrade e Luiz Heitor, entre outros.

O PROJETO DE DOCUMENTAÇÃO LUIZ HEITOR CORRÊA DE AZEVEDO

No contexto crítico sobre o papel dos arquivos e que aproxima os estudos folclóricos e a etnomusicologia, o acervo fonográfico de Luiz Heitor, construído por convênio com o AAFS, se mostra então excelente objeto para pensar lógicas e modos de fazer etnografia usando documentação fonográfica no Brasil e entender como se desenvolveram os estudos etnográficos em música no país.

Desde os anos 1940, os documentos relacionados às viagens estiveram guardados na Escola de Música da UFRJ, no espaço do Centro de Pesquisas Folclóricas. Anos mais tarde, o acervo passaria para a guarda do Laboratório de Etnomusicologia da UFRJ, que manteve o conjunto documental composto por itens em papel (relatórios, projetos de pesquisa, documentos institucionais, cartas pessoais, cadernos de campo, fichas de descrição de gêneros musicais, recortes de jornais etc.), fotos e 311 discos de 78RPM. No começo dos anos 2000, diferentes pesquisadores (Aragão, 2005; Mendonça, 2007; Barros, 2013) examinaram esse corpo documental a partir de diferentes perspectivas, contextualizando a produção de tal acervo e, de certo modo, auxiliando outros pesquisadores que vinham utilizando os escritos e fonogramas de Luiz Heitor como referência básica em suas pesquisas desenvolvidas majoritariamente no campo da etnomusicologia (Prass, 2013).

Luiz Heitor iniciou sua carreira como musicólogo, crítico musical e bibliotecário no antigo Instituto Nacional de Música (INM),⁶ dedicando-se posteriormente ao estudo do folclore musical. Em 1939, assumiu a cadeira de professor de folclore musical na Escola Nacional de Música da Universidade do Brasil. Essa foi a primeira vaga dedicada aos estudos do folclore em uma universidade brasileira. O cargo foi concebido em 1931, durante as reformas dos currículos do INM elaborado por Mário de Andrade e Sá Pereira⁷ (Zamith, 1992). As mudanças propostas alteravam a estrutura do curso de graduação em música, buscando mais ampla “intelectualização” dos alunos e ruptura com a tradição romântica de formação de virtuosos.

Inicialmente a cadeira seria denominada etnografia da música, porém as mudanças propostas por Andrade e Pereira encontraram resistência dentro da

instituição, e a reforma dos currículos não foi totalmente implementada naquele momento. Em 1938, quando Sá Pereira assume a direção do INM, a cadeira de etnografia da música é finalmente criada, contudo, teve seu nome trocado para folclore nacional musical (Barros, 2013). Apesar da troca de nome, a criação da disciplina estava em sintonia com o projeto estético modernista proposto por Mário de Andrade (1972)⁸ em *Ensaio sobre a música brasileira*, que, como dito, tinha as formas expressivas do folclore musical como peça-chave para o desenvolvimento de uma música nacional moderna de concerto.

Após assumir o cargo de professor, Luiz Heitor se dedicou intensamente ao estudo do folclore, participando da fundação da Comissão de Pesquisas Populares (CPP), junto com o próprio Mário de Andrade. Foi nessa comissão que Luiz Heitor teve as primeiras experiências de campo, coletando material do folclore urbano para uma exposição na cidade do Rio de Janeiro (Lira, 1953).

Em 1941, Luiz Heitor viajou aos Estados Unidos a fim de prestar consultoria para um catálogo de compositores a ser editado pela Divisão de Música da União Pan-Americana, instituição dirigida por Charles Seeger.⁹ Durante a viagem, Luiz Heitor visitou o AAFS e conheceu Alan Lomax e seu laboratório de gravação. Nessa visita, surgiu a proposta de convênio entre a instituição norte-americana e a Escola de Música, tendo como plano inicial a vinda de Lomax ao Brasil, em 1943, para documentação da música folclórica brasileira. Porém, com a entrada dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial, Lomax se envolve na produção de atividades culturais para o Exército americano (Lomax, 2003), desistindo da viagem.

O projeto passou a ser de responsabilidade de Luiz Heitor e de um técnico¹⁰ contratado para auxiliá-lo nas gravações. O AAFS emprestou todos os equipamentos necessários (gravadores, agulhas, discos e geradores elétricos) e disponibilizou U\$ 1.450 para custos diversos e remuneração dos músicos participantes. Pelo convênio, os originais dos discos deveriam ser enviados ao AAFS em Washington, e cópias ficariam guardadas no Brasil.¹¹

Inicialmente, Luiz Heitor pretendia percorrer Rio de Janeiro, Minas Gerais e o Nordeste do país nos meses de abril, maio e junho de 1942, porém enfrentou problemas com a liberação do equipamento de gravação na alfândega brasileira e no pagamento do financiamento. Esses imprevistos alteraram o planejamento inicial, e o projeto foi executado, como já mencionado, em três anos, envolvendo viagens para Goiás (1942), Ceará (1943) e Minas Gerais (1944).

FONOGRAMAS COMO OBJETOS ETNOGRÁFICOS

Documentos fonográficos produzidos por pesquisas etnográficas podem ser considerados objetos sonoros que possuem certas particularidades. Sua materialidade aparente está em seus suportes (os discos de 78RPM); a importância, contudo, de tais objetos se dá pelas informações sonoras que carregam; algo não tão visível. Como é possível apreender um canto ou um toque de instrumento fixado em um fonograma como “objeto” de uma investigação científica? Torna-se neces-

sário entender as circunstâncias de produção e os sistemas de valores científicos que permitem tornar o registro sonoro um duplo, equivalente a tipos de *performances* musicais que, na época, só poderiam ser observadas diretamente em seu contexto de prática.

Para Fabian (2007) um objeto etnográfico é um artefato que foi removido de seu contexto de produção e consumo e, em seguida, inserido em um sistema de classificação científica. Para o autor, a relevância de um objeto etnográfico não decorre totalmente do valor ou dos sentidos que possui em seu contexto de origem. Em determinados casos, os objetos etnográficos podem ser peças consideradas comuns, de uso regular, como jarras, panos, utensílios etc. A “importância etnográfica” que assume está diretamente relacionada aos sistemas de classificação operados pelo pesquisador.

Os objetos etnográficos são criações dos etnógrafos. Tornam-se etnográficos a partir do momento em que assim são definidos; “são segmentados, descolados de seus contextos e carregados para outro lugar” (Kirshenblat-Gimblett, 1998: 387). A criação de um objeto etnográfico é uma espécie de ressignificação que pressupõe, em algum grau, sua descontextualização. A partir do olhar do etnógrafo, o artefato é identificado como portador de um tipo de conhecimento específico; torna-se representativo de práticas sociais, de simbolizações rituais, de pensamentos míticos etc. Torna-se também um objeto de interesse científico relevante, pois expressa – ou a partir dele podem-se entender – determinados processos sociais, valores e sistemas de pensamento.

Nesse processo de transformação, os sistemas de classificação científica e as coleções etnográficas em que são guardados desempenham importante papel de mediação. As coleções fazem operações estéticas e políticas, produzindo valores e sentidos; dão forma aos objetos e estabelecem unidade e continuidade entre elementos oriundos de contextos distintos. As coleções são verdades situadas, fruto de processos de seleção, e condicionadas por sistemas específicos de pensamento e crença.

Em um projeto de documentação fonográfica, um primeiro ponto a se considerar é a descontextualização promovida pelo próprio processo de gravação. As *performances* musicais documentadas por Luiz Heitor possuíam morfologias específicas, ocorriam em locais determinados, em ambientes acústicos específicos, obedeciam à sazonalidade etc. O processo de gravação, de certo modo, remodela tais *performances*, adequando-as aos recursos técnicos e tecnologias disponíveis e às condições de pesquisa.

A maioria dos registros de Luiz Heitor, por exemplo, não foi feita no contexto de atuação dos cantadores e tocadores. Visando obter melhor qualidade de registro e evitar ruídos externos, Luiz Heitor utilizava ambientes preparados para a gravação, como estações de rádio, salões de clube, residências de colaboradores e restaurantes. Primeiro, ele se encontrava com seus “informadores”, acertava o valor a ser pago pelo registro e agendava uma sessão de gravação. Os participantes compareciam então ao local combinado, no dia e hora marcados, para o registro.

O tempo disponível de gravação também era um limitador. Os discos de 78RPM utilizados eram capazes de registrar no máximo cinco minutos de gravação em cada lado. Desse modo, as *performances* deviam ser adaptadas a esse espaço de tempo ou interrompidas para a troca de lado do disco. Na coleção, existem registros que se desdobram em vários discos, como no caso da gravação dos congos, em Fortaleza. Em algumas modas de viola, o tocador executa a música somente uma vez, sem repetições de verso ou improvisos, garantindo o registro da poesia no tempo disponível.

Na pesquisa de Luiz Heitor, a produção de fonogramas e seu colecionamento estavam ligados a um processo de “objetificação cultural” (Handler, 1984) que buscava produzir um entendimento sobre o que seria a identidade musical nacional. Como colocado no texto do autor, “Temos de proceder ao arquivamento do que ainda nos resta, para servir de amostra aos pósteros e *fornecer aos pesquisadores elementos para melhor compreender o processo de formação do homem brasileiro e da sua música*” (Azevedo, 1943: 6, grifo meu).

Para Luiz Heitor, a “música do homem brasileiro” não havia sido amplamente compreendida pelos pesquisadores da época. Essa compreensão se daria então pelo colecionamento de diferentes expressões e sua análise científica.¹² Seguindo o pensamento de Mário de Andrade (1972), Luiz Heitor acreditava, por exemplo, ser possível a constituição de uma coleção que seria um mapa nacional onde estariam representadas zonas de influência musical e cultural das três raças formadoras do Brasil – indígena, negra e europeia (Aragão, 2005). Na citação abaixo, Luiz Heitor comparou as áreas de “influência cabocla” – Nordeste do país – e de “influência negra”:

No canto caboclo, tonalidade e simetria rítmica se diluem numa faixa melódica extremamente livre, em que altura dos sons, seu grupamento em forma de escala e sua divisão métrica nada têm de comum com o sistema empregado pela música do Ocidente, nos tempos modernos. O canto dos negros, ao contrário, melodicamente dócil à supremacia europeia, caracteriza-se pela mais estrita simetria rítmica, dentro da deslocação de acentos representada pela sua constante sincopação. Quanto aos instrumentos de música, o uso exclusivo de percussão, ou sua violenta irrupção no conjunto musical, assinala a presença de elementos negros em nossa folcmúsica (Azevedo, 1950: 18).

Como visto, portanto, Luiz Heitor associou elementos da estética musical e categorias étnicas. Em outros textos, também ficará evidente a relação entre elementos musicais, éticos e marcadores geográficos espaciais, como, por exemplo, as diferentes regiões do país. A relação entre etnia, marcadores espaciais e elementos estéticos expressivos musicais (tal como sistematizados pela musicologia) se dava a partir de uma operação intelectual em duas partes.

Na primeira, durante a pesquisa de campo, Luiz Heitor preenchia dois tipos de fichas. O primeiro, que trazia informações sobre os tocadores e incluía foto, passou por algumas alterações ao longo da pesquisa, mas, basicamente,

continha estes itens: nome, idade, naturalidade, cor (às vezes pela categoria raça), profissão, nível de escolaridade, local e época em que aprendeu a melodia (Azevedo, 1943: 28). No segundo tipo de ficha anotavam-se informações sobre a *performance* e o documento sonoro gravado, como título da música, gênero (moda de viola, congos, vissungu etc.), data e local, circunstância (descrição da sessão de gravação incluindo informadores e demais participantes), instrumentação utilizada pelos músicos durante a gravação (por exemplo, duas vozes e uma viola), notas eventuais.

A próxima etapa era feita no arquivo, já com os fonogramas devidamente catalogados. Nesse momento, a tarefa era fazer análises musicológicas das músicas registradas, medindo escalas musicais, reconhecendo padrões melódicos, células rítmicas reincidentes, afinação dos instrumentos de corda e instrumentação etc.

Tendo esses dados disponíveis, seria possível associar os perfis pessoais dos tocadores gravados e as características musicais de sua *performance* ou identificar recorrência de elementos estéticos musicais em determinada região do país. O pressuposto era que as formas musicais expressariam por si as características étnicas e da região dos tocadores documentados.

Como já mencionado, os objetos etnográficos sonoros de Luiz Heitor interessavam porque poderiam servir para a construção de um entendimento da música nacional. A pesquisa, assim, abrangia uma escala ampla, de modo que suas viagens não eram consideradas a partir das cidades ou bairros de Goiânia, Fortaleza ou Diamantina, mas das diferentes regiões do Brasil (Centro-Oeste, Nordeste e Sudeste). Seu interesse não era em grupos ou práticas específicas, mas sim em músicas de “regiões” que estariam representadas nos locais visitados.

Além de representar elementos étnicos-regionais e constituir “fragmentos” da cultura popular ou folclore, os objetos etnográficos sonoros de Luiz Heitor possuíam valor científico estabelecido por ideais de “autenticidade” e “pureza”, advindos do “isolamento”. Tal como outros intelectuais ligados ao movimento folclórico, Luiz Heitor acreditava que a cultura popular era algo “puro” e, por isso, dotada da capacidade de expressar a identidade de um povo. Essa pureza era oriunda do isolamento de comunidades que estavam distanciadas das elites cosmopolitas, dos valores burgueses, da classe operária e dos meios de comunicação, que eram, todos, marcados por traços culturais internacionais. Luiz Heitor considerava que as “camadas mais recônditas da população” eram as que forneciam “o puro substractum do Folclore”, já que se achavam “protegidas pelo isolamento, pela introspecção ou retrospectiva cultural que é a força viva e original do saber e das artes populares” (Azevedo, 1943: 5).

O pesquisador entendia o processo de modernização e a influência dos meios de comunicação como algo nocivo. Em seu texto de introdução à primeira publicação do Centro de Pesquisas Folclóricas, apontou o rádio e os fluxos migratórios para o oeste brasileiro como alguns dos principais responsáveis pelas “modificações na linfa sensibilíssima do folclore” (Azevedo, 1943: 5):

O rádio, cuja força de penetração não conhece limites, se encarrega de propagar seu tipo de música urbana pelo sertão. E a marcha para o Oeste, a zona da guerra nordestina e a batalha da borracha, no Amazonas, deslocam populações, alargam as vias de penetração, desequilibram o ritmo sonolento de certos costumes secularmente inalterados.

No início de suas pesquisas, por exemplo, Luiz Heitor avaliou que nem todas as *performances* documentadas eram apropriadas. Se as formas expressivas musicais podiam expressar o nacional, por outro lado, também podiam expor os processos de modernização do país e sua deterioração. Para ele, algumas gravações já apresentavam traços de influência da indústria do rádio e do disco, e, por isso, teriam “menor valor” (Azevedo, 1950: 3) já que nessas *performances*, os tocadores utilizavam recursos estilísticos musicais e repertórios considerados inadequados.

No texto abaixo, Luiz Heitor escreve sobre o desapontamento que teve frente alguns músicos, em Goiás.

Há um ano, em Goiás, recolhendo a arte tradicional dos cantadores e dançadores daquelas longínquas paragens, pude constatar que alguns deles procuravam substituir o seu estilo autêntico, herdado de muitas gerações, pelas falsificações de uma arte pseudocaipira, alimentada, nas cidades, pelo comercialismo do rádio e do disco (Azevedo, 1950: 3).

No texto “Preâmbulo”, o folclorista chega a desqualificar alguns dos seus documentos gravados no Ceará.

Nem todos os documentos que colhemos têm igual valor folclórico. A propagação de sambas e marchinhas de carnaval, pelas grandes radiodifusoras nacionais, bem como a influência dos artistas que cultivam programas de gênero caipira, nessas mesmas radiodifusoras, atingiram a inauguração poético-musical de certos bardos da região, que pensam elevar a sua arte, moldando-a pelos padrões mais cultos que vêm do Rio ou de S. Paulo. De um modo geral ficam enfraquecidos por essas circunstâncias todos os cantos de Chico Onça e Micuim; os duos de viola de Alagoano e Brasil Primeiro; e os trechos executados pelo conjunto instrumental de Augusto Catarino Santos, Silvio de Souza e Felipe Andrade (Azevedo, 1953: 3).

Por outro lado, agindo contra o processo de modernização, Luiz Heitor interveio no campo, remontando *performances* que considerava relevantes “do ponto de vista folclórico”, mas que haviam sido abandonadas pelos grupos visitados. A descrição do boi de reis no artigo “Autos tradicionais do Ceará” (Azevedo, 1953) pode ser um bom exemplo.

Boi de Reis – Em 1943, devido aos rigores da seca que afligia o estado, o povo não havia “folgado” com seu divertimento predileto. Graças à cooperação do nosso jovem amigo Edison Araújo, cujos conselhos e experiência foram preciosíssimos para nós, e despendendo algumas centenas de cruzeiros para custear as máscaras e gratificar componentes, obtivemos um grupo que, por uma clara noite de luar, diante da casa do major Lucas Araújo, num quadrângulo demarcado e bem

regado, para evitar o levantamento de poeira ofereceu-nos um espetáculo tão desejado (Azevedo, 1953: 45-46).

Cabe frisar que Luiz Heitor chegou à cidade de Itapipoca no dia 18 de janeiro, 12 dias depois da data que identifica como a que tradicionalmente se comemora o dia de reis). Sendo, porém, o “espetáculo” muito “desejado”, o pesquisador articulou as condições necessárias para que a *performance* fosse montada e devidamente registrada.

Procedimento semelhante foi adotado em relação a outras gravações feitas no Ceará. O registro de viagem mostra que o grupo de congos gravado em Fortaleza já não saía às ruas há cinco anos. Luiz Heitor articulou a reunião do grupo e sua *performance* com o intuito de gravá-la. Em Minas Gerais, também remontou *performances* quando a sazonalidade não coincidia com seu período de viagem. As Pastorinhas de Natal, as *performances* da festa do Divino Espírito Santo e um ritual funerário foram todos “encenados”, exclusivamente, para o registro fonográfico.

Kirshenblat-Gimblett (1998) pontua que os objetos etnográficos são produzidos simultaneamente ao fazer científico; a ciência etnográfica faz seus objetos ao mesmo tempo em que se faz. Se os objetos estão alinhados com os valores científicos que motivam sua produção, as mudanças de perspectiva teórica influenciam diretamente a estética e validade dos documentos.

Um aspecto interessante no caso de Luiz Heitor é que ao longo do projeto de pesquisa sua perspectiva sobre o que seria a música folclórica vai mudando e, do mesmo modo, os documentos registrados. Inicialmente, percebe-se que sua concepção de folclore está associada aos gêneros musicais, repertórios ou estilos de *performance* descritos e determinados por pesquisadores que o antecederam, como Guilherme de Mello, Renato Almeida e o próprio Mário de Andrade. A análise das correspondências, contudo, demonstra que seu conceito de “música folclórica” vai-se “flexibilizando”. Em Minas Gerais, Luiz Heitor gravou mais livremente, sem se preocupar com o “valor folclórico” das *performances* ou a adequação dos repertórios ao quadro canônico das “músicas folclóricas do Brasil”, da época. Ao incluir serestas, valsas, modinhas, dobrados e marchinhas em sua coleção, atribuiu-lhes “valor folclórico”, atualizando a própria noção do que é “música folclórica brasileira”.

Apesar de classificá-las como canções “do tipo burguês”, Luiz Heitor percebeu que seu valor científico advinha da “coletivização” desse repertório, que era amplamente conhecido pelos moradores da cidade de Diamantina. Em suas últimas cartas escritas em Minas, Luiz Heitor defendeu o valor da documentação que produziu de futuras críticas do que chamou de puristas da “ciência folclórica”:

Os puristas e quintessenciados da ciência folclórica vão provavelmente ficar muito escandalizados com uma porção de documentos que eu levei gravados, e que podem ser mais classificados de burgueses do que propriamente populares; valsas e modinhas de serenatas, dobrados de banda, marchas de procissão, etc.

Mas, ou eu não sei folclore, ou folclore é a ciência da tradição, tradição conhecida e aceita por todos. De toda essa música os executantes nem sabem os autores; e todo mundo em Diamantina conhece e canta tais peças. Logo, me parece [texto incompreensível] velhíssimas modinhas, que até numa mesa os convivas cantam várias vozes. Têm a mesma função que as “ballads” inglesas, e outras peças [texto incompreensível] mais refinadas, que evidentemente foram compostas por alguém, mas [das] quais o povo se apossou, tradicionalizando-as, convertendo-as, portanto, em folclore (Azevedo, 1944).

De certo modo, Luiz Heitor antecipou as discussões da Carta do Folclore de 1951, reconhecendo a dimensão processual da criatividade popular, que dentro do contexto de formação do Brasil se dava por apropriação, fusão e reinvenção de formas expressivas oriundas dos “povos formadores do país”, “tradicionalizado-as” e “coletivizando-as” (Guerra-Peixe, 2007).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: FONOGRAMAS EM CIRCULAÇÃO

Deve-se considerar que as discussões feitas neste artigo se estruturaram a partir de um debate proposto por acadêmicos do campo da antropologia, etnomusicologia e folclore. A vida desses objetos etnográficos fonográficos, porém, nem sempre, termina nas instituições acadêmicas, coleções ou museus. Quando em circulação, esses fonogramas podem ser ressignificados, transformados em arte, mercadorias¹³ (como CDs) ou retornar de diferentes maneiras aos contextos associados a sua criação.

Acompanhar os usos desses fonogramas em diferentes contextos é uma oportunidade de entender mudanças e permanências dos sentidos que tais documentos sonoros assumem. Kopytoff (2008) chamou tal estratégia de “biografia cultural dos objetos”: entender como os objetos acabam tendo seus significados alterados e estendidos ao ser “classificados e reclassificados” em diferentes contextos e categorias.

Em 1997, parte da coleção de discos de Luiz Heitor foi lançada comercialmente pela Biblioteca do Congresso Norte-Americano no CD “Music of Ceará and Minas Gerais”. A comercialização das gravações permitiu que tais registros circulassem em ambientes e espaços extra-acadêmicos. Durante visitas à cidade de Fortaleza, em 2009 e 2012, observei que as gravações dos grupos de congo e maracatu ali já estavam em circulação. Compositores/músicos locais como Calé Alencar e Pingo de Fortaleza (2007), por exemplo, incorporam parte do repertório em sua produção artística, fazendo referência aos registros. Além desses artistas, os remanescentes do Maracatu Az de Ouro, documentado por Luiz Heitor, haviam incorporado os fonogramas em acervo histórico. Os integrantes do Az de Ouro tinham os fonogramas como importante referência, principalmente para os tipos de toque de percussão e andamento que utilizavam em suas *performances*. Argumentavam também que as gravações mostravam como, desde os anos 1940, o Az de Ouro possuía estética sonora própria e diferenciada dos demais grupos da cidade de Fortaleza e do estado de Pernambuco.

No mundo acadêmico, os fonogramas têm sido usados como material de referência em trabalhos como os de Prass (2013) e do músico/pesquisador Spirito Santo (pesquisa não publicada) que retornaram os registros para remanescentes dos grupos documentados. Músicos compositores de formação acadêmica, como Rodrigo Caçapa, têm feito outro tipo de uso. Nesse caso, no projeto “O coco-rojão e as violas eletrodinâmicas: pesquisa e criação”, Caçapa, além de transcrever e analisar o repertório coletado por Luiz Heitor, utilizou seus dados organológicos como uma das referências para a construção de violas eletrodinâmicas.

Creio que tais projetos apontam não só para a relevância dos fonogramas de Luiz Heitor, mas também para como as coleções fonográficas, mesmo que pensadas a partir de preceitos científicos, podem ser vistas como obras abertas. Nesse caso, ao sair do arquivo, os fonogramas de Luiz Heitor indicam ter retido propriedades de seu contexto de origem que extravasam as concepções iniciais dadas pelo pesquisador, demonstrando que seus sentidos podem ser tão dinâmicos como os processos criativos da cultura popular.

Recebido em 2/4/18 | Revisto em 15/5/2018 | Aprovado em 23/5/2018

Felipe Barros é professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro. Bolsista do CNPq (PDJ) e ganhador do Prêmio Produção Crítica em Música Funarte 2012, publicou *Música, etnografia e arquivo nos anos 40: Luiz Heitor Corrêa de Azevedo e suas viagens a Goiás (1942), Ceará (1943) e Minas Gerais (1944)*.

NOTAS

- 1 Tal como aconteceu com os museus dedicados a guardar e expor objetos colecionados nas colônias e nas expedições etnográficas.
- 2 No arquivo de Berlim encontra-se significativa coleção de instrumentos musicais e música indígena brasileira gravada em 1911-1913 por Theodor Koch-Grunberg no norte da Amazônia brasileira, com os índios Makuxi, Taulipan, Tukano, Desana e Yecuanan.
- 3 Eram antropólogos, folcloristas, etnomusicólogos, musicólogos, linguistas, psicólogos etc.
- 4 O conceito de prosódia musical engloba a relação entre contorno melódico e acentuação rítmica musical com a acentuação tônica e entonação das palavras de um texto de uma canção ou outra parte vocal, por exemplo.
- 5 Como demonstro em outra publicação (Barros, 2013), Luiz Heitor muda sua perspectiva em relação aos repertórios musicais folclóricos durante suas viagens etnográficas, assumindo o aspecto dinâmico e processual da composição dos repertórios musicais da cultura popular.
- 6 Antigo Conservatório de Música, que se tornaria a Escola Nacional de Música da Universidade do Brasil, e, em seguida, Escola de Música da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- 7 Sá Pereira foi professor de música e compositor cuja obra é relacionada ao Modernismo. Como será demonstrado mais adiante, tornou-se diretor do INM em 1938 (Marcondes, 2002).
- 8 Consultar Andrade (1972) e Travassos (1997 e 2003).
- 9 Charles Seeger é avô do antropólogo Anthony Seeger e importante pesquisador da área da música nos Estados Unidos; foi um dos fundadores da Society of Ethnomusicology e é identificado como pioneiro no campo da etnomusicologia (Netl, 2005).
- 10 O técnico nas duas primeiras viagens foi Eurico de Nogueira França, aluno de graduação em piano. Na segunda, Euclides Silva Novo, também professor da Escola Nacional.
- 11 Vale observar que, nessa época, ainda não existia um Arquivo de Folclore na Escola Nacional de Música, só criado após a segunda viagem de Luiz Heitor, em 1943.

- 12 Tal como o caso das coleções etnográficas com objetos da África Central comentado por Fabian (2007: 57).
- 13 Vale frisar que, atualmente, as gravações do Arquivo de Berlim, da Missão Folclórica e de Luiz Heitor circulam no comércio em CDs de música étnica, folclórica ou *world music*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrade, Mário de. (1972). *Ensaio sobre a música popular brasileira*. São Paulo: Livraria Martins Editora.
- Aragão, Pedro de Moura. (2005). *Luiz Heitor Corrêa de Azevedo e os estudos de folclore no Brasil: uma análise de sua trajetória na Escola Nacional de Música (1932-1947)*. Dissertação de Mestrado. PPGM/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Araújo, Samuel M. J. (2008). Características e papéis dos Acervos Etnomusicológicos em Perspectiva Histórica, Laboratório de Etnomusicologia da UFRJ. In: Araújo, Samuel; Paz, Gaspar & Cambria, Vicenzo (orgs.). *Música em debate, perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro: Mauad X/Faperj.
- Azevedo, Luiz Heitor Corrêa. (1953). *Música popular nordestina*. In: *Relação de Discos Gravados no Estado do Ceará*. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisas Folclóricas.
- Azevedo, Luiz Heitor Corrêa. (1950). *Preâmbulo*. In: *Relação de Discos Gravados no Estado de Goiás*. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisas Folclóricas.
- Azevedo, Luiz Heitor Corrêa. (1944). *Carta escrita durante pesquisa de campo em Minas Gerais*. Acervo LabEtno/UFRJ, MGC 23-25.
- Azevedo, Luiz Heitor Corrêa. (1943). *A Escola Nacional de Música e as pesquisas de folclore no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisas Folclóricas da Escola de Música.
- Azevedo, Luiz Heitor Corrêa. (1939). *Introdução ao curso de Folclore Nacional da Escola Nacional de Música da Universidade do Brasil*. In: *Revista Brasileira de Música*, Rio de Janeiro, 6, p. 1-10.

Barros, Felipe. (2013). *Música, etnografia e arquivo nos anos 40: Luiz Heitor Corrêa de Azevedo e suas Viagens a Goiás (1942), Ceará (1943) e Minas Gerais (1944)*. Rio de Janeiro: Ed. Multifoco.

Blacking, John. (1979). Some problems of theory and method in the study of musical change. *Yearbook of the International Folk Music Council*, 1/9, p. 1-26.

Brady, Érika. (1999). *A spiryal way: how the phonograph changed ethnography*. Jackson, MS: University Press of Mississippi.

Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro et al. (1992). Os estudos de folclore no Brasil. In: *Seminário Folclore e Cultura Popular*, 1. p. 101-112. (Série Encontros e Estudos).

Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro & Vilhena, Luís Rodolfo. (1990). Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do folclore. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 3, p. 75-92.

Clifford, James. (2002). *A experiência etnográfica. Antropologia e literatura no séc. XX*. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

Cooley, Timothy. (1997). Casting shadows in the field: an introduction. In: *Shadows in the field: new perspectives for fieldwork in ethnomusicology*. New York: Oxford University Press.

Cunha, Olívia Maria Gomes da. (2004). Tempo imperfeito: uma etnografia no arquivo. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, 10/2, p. 287-322.

Fabian, Johannes. (2007). On recognizing things: the “ethnic artefact” and the “ethnographic object”. In: *Memory against culture. Arguments and reminders*. London: Duke University Press.

Galucio, Ana Vilacy. (2009). Theodor Koch-Grünberg: documentando culturas indígenas no início do século XX. *Boletim Música para Emílio Goeldi*, Belém, 4/3, p. 553-556.

Gonçalves, José Reginaldo Santos. (2007). *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura/Iphan. (Coleção museu, memória e cidadania.)

Guerra-Peixe, César. (2007). Sputnik e folclore. In: Araújo, Samuel (org.). *Estudos de folclore e música popular urbana*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

Handler, Richard. (1984). On sociocultural discontinuity: nationalism and cultural objetification in Quebec. *Current Anthropology*, 25/1.

Hardin, James. (2004). *Library of Congress American Folklife Center: An Illustrated Guide*. With companion CD: "Music and Spoken Word from the Archive of Folk Culture". Washington DC: Library of Congress, American Folklife Center.

Indiana – Archives of Tradicional Music. (2017). History. Disponível em <<http://www.indiana.edu/~libarchm/index.php/about-us/history.html>>. Acesso em 12 dez. 2017.

Kartomi, Margaret. (1981). The processes and results of musical culture contact: a discussion of terminology and concepts. *Ethnomusicology*, 25, p. 227-250.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. (1998). Objects of ethnography. In: *Destination culture: tourism, museums, and heritage*. Berkeley: University of California Press, p. 17-78.

Kopytoff, Igor. (2008). A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: Appadurai, Arjun. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: UFF, p. 89-124.

Lira, Mariza. (1953). 1ª exposição de folclore no Brasil: achegas para a história do folclore no Brasil. Rio de Janeiro: Laemmert.

Lomax, Alan. (2003). Folk music in the Roosevelt Era. In: Cohen, Ronald (ed.). *Alan Lomax selected writings 1934-1997*. New York: Routledge.

Makagon, Daniel & Neumann, Mark. (2009). *Recording culture: Audio documentary and the ethnographic experience*. Los Angeles: Sage Publications.

Marcondes, Marcos A. (org.). (2002). *Enciclopédia da música brasileira: erudita, folclórica e popular*. São Paulo: Art/Publi-folha.

Mauss, Marcel. (1926). *Manuel d'ethnographie*. Edição digital. Disponível em <http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/manuel_ethnographie/manuel_ethnographie.pdf>. Acesso em 17 out. 2008.

Mendonça, Cecília de. (2007). *A Coleção Luiz Heitor Corrêa de Azevedo: música, memória e patrimônio*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Memória Social/Unirio.

Merriam, Alan. P. (1964). *The anthropology of music*. Evanston: Northwestern University Press.

Nettl, Bruno. (2006). O estudo comparativo da mudança musical: estudos de caso de quatro culturas. *Anthropológicas*, 10/17/1, p. 11-34.

Nettl, Bruno. (2005). *The study of ethnomusicology*. Urbana: University of Illinois Press.

Nettl, Bruno. (1996). Relating the present to the past: thoughts on the study of musical change and culture change in ethnomusicology. *Music & Anthropology*, 1. Disponível em <<http://www.muspe.unibo.it/period/MA/index/number1/nettl1/net1.htm>>. Acesso em 20 out. 2009.

Nettl, Bruno. (1988). The IFMC/ICTM and the development of ethnomusicology in the United States. *Yearbook for Traditional Music*, 20, p. 19-25.

Nettl, Bruno. (1985). *The Western impact on world music*. New York: Schirmer.

Pingo de Fortaleza. (2007). *Maracatu Az de Ouro: 70 anos de memórias, loas e batuques*. Fortaleza: Omni.

Pereira, Edmundo & Pacheco, Gustavo. (2008). Rondônia 1912: gravações históricas de Roquette-Pinto. Rio de Janeiro: Museu Nacional. (Coleção Documentos Sonoros)

Pinto, Tiago de Oliveira (2004). Cem anos de Etnomusicologia e a "Era fonográfica" da disciplina no Brasil. Disponível em <<http://sonsdobrasil.blogspot.com.br/2005/10/etnomusicologia-100-anos.html>>. Acesso em 20 jan. 2018.

Pinto, Tiago de Oliveira (2001). Som e Música. Questões de uma antropologia sonora. (2001). *Revista de Antropologia*, 44/1.

Prass, Luciana. (2013). *Maçambiques, quicumbis e ensaios de promessa: musicalidades quilombolas no Sul do Brasil*. Porto Alegre: Editora Sulina.

Sandroni, Carlos. (2008) [1938]. Missão de pesquisas folclóricas: música tradicional do Norte e Nordeste. *Revista do IEB*, 46.

Seeger, Anthony. (2003). I found it, how can I use it? Dealing with the ethical and legal constraints of Information Access. Disponível em <<http://ismir2003.ismir.net/papers/Seeger.PDF>>. Acesso em set. 2006.

Seeger, Anthony. (2001). Intellectual property and audio-visual archives and collections. In: *Folk heritage collections in crisis*. Washington DC: Council on Library and Information Resources, p. 36-47. Disponível em <<http://www.loc.gov/folklife/fhcc/propertykey.html>>. Acesso em ago. 2006.

Seeger, Anthony. (1986). The role of sound archives in ethnomusicology today. *Ethnomusicology*, 30/2, p. 261-276.

Sterne, Jonathan. (2003). *The audible past: cultural origins of sound reproduction*. Durham: Duke University Press.

Stocking, George W. (1983). *Observers observed – essay on ethnographic fieldwork*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Travassos, Elizabeth. (2003). Esboço de balanço da etnomusicologia no Brasil. *Opus*, 1/9. Disponível em <<http://www.anppom.com.br/opus/opus9/sumario.htm>>. Acesso em 20 out. 2009.

Travassos, Elizabeth. (1997). *Os mandarins milagrosos: arte e etnografia em Mário de Andrade e Bela Bartók*. Rio de Janeiro: Zahar.

Toni, Flávia. (1985). *A Missão de Pesquisas Folclóricas do Departamento de Cultura*. São Paulo: Centro Cultural São Paulo.

Vilhena, Luís Rodolfo. (1997). *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro 1947-1964*. Rio de Janeiro: Funarte.

Zamith, Rosa Maria Barbosa. (1992). A Escola de Música da UFRJ e o estudo e pesquisa do folclore musical. Problemas e perspectivas. *Anais do Simpósio Nacional de Ensino e Pesquisa de Folclore*. São José dos Campos: Fundação Cultural Cassiano Ricardo, p.135-145.

**ARQUIVOS E OBJETOS SONOROS ETNOGRÁFICOS:
A COLEÇÃO FONOGRAFICA DE
LUIZ HEITOR CORRÊA DE AZEVEDO**

Palavras-chave

Fonogramas;
coleções fonográficas;
etnografia;
folclore;
Luiz Heitor Corrêa de Azevedo.

Resumo

O artigo problematiza o papel das coleções fonográficas e uso de gravações sonoras em pesquisas etnográficas. A primeira parte trata do impacto da invenção do fonógrafo em pesquisas etnográficas e investiga os diferentes sentidos atribuídos aos arquivos fonográficos pela antropologia e etnomusicologia. A segunda parte consiste num relato de pesquisa sobre o acervo fonográfico de Luiz Heitor Corrêa de Azevedo, formado entre 1942 e 1944, a partir de um projeto de documentação de “música folclórica brasileira” nos estados de Goiás, Ceará e Minas Gerais. A partir dessa experiência de pesquisa abordam-se lógicas de colecionamento e metodologias em um projeto baseado em documentação fonográfica, nos anos 40, no Brasil, bem como os diferentes sentidos atribuídos a fonogramas de Luiz Heitor em circulação por contextos não acadêmicos.

**ARCHIVES AND ETHNOGRAPHIC SOUND
OBJECTS: THE LUIZ HEITOR CORRÊA DE
AZEVEDO COLLECTION**

Keywords

Phonograms;
sound archives;
ethnography;
folklore;
Luiz Heitor Corrêa de Azevedo.

Abstract

The article concerns the role of sound archives and the use of sound recordings in ethnographic research. The first part presents a discussion of the impact of the invention of the phonograph in ethnographic research and investigates the different meanings attributed to phonographic archives by anthropology and ethnomusicology. The second part is a research report about Luiz Heitor Corrêa de Azevedo's phonographic collection, produced between 1942 and 1944, during his ethnographic trip to the states of Goiás, Ceará and Minas Gerais. Using Luiz Heitor's research as a case study, the article addresses the rationale and methodology behind projects of phonographic documentation in the 1940s as well as the different meanings attributed to Luiz Heitor's phonograms when they circulate in non-academic contexts.

ENTREVISTA

I Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, RJ, Brasil
cavalcanti.laura@gmail.com

II Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Departamento de Antropologia Cultural e Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, RJ, Brasil
marco@ifcs.ufrj.br

III Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Departamento de Antropologia Cultural e Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, RJ, Brasil
cesargordon@ifcs.ufrj.br

Maria Laura Cavalcanti^I
Marco Antonio Gonçalves^{II}
Cesar Gordon^{III}

O BANJO, A ABELHA E AS FLORES: ENTREVISTA COM ANTHONY SEEGER¹

A riqueza e multiplicidade de aspectos da trajetória intelectual e profissional de Anthony Seeger – antropólogo, etnomusicólogo, arquivista e músico – estão bem expressas nesta entrevista realizada no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, em 5 de maio de 2015. O professor emérito do departamento de etnomusicologia da Universidade da Califórnia em Los Angeles (UCLA), diretor e curador emérito da Smithsonian Folkways Recordings e pesquisador do Research Associate of the Center for Folklife and Cultural Heritage, na Smithsonian Institution, estava então no Brasil para o lançamento da edição em português de seu livro, publicado originalmente em 1987 pela Cambridge University Press, com o título *Why Suyá sing, Por que cantam os Kísêdjê: uma antropologia musical de um povo amazônico* (Seeger, 2015).

Os fortes laços de Seeger com o Brasil datam de meados dos anos 1970. Sua pesquisa de campo entre os Kísêdjê, iniciada em 1971, resultou em sua tese de doutoramento na Universidade de Chicago e foi publicada como *Nature and society in central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso* (Seeger, 1981). Antes disso, ensaios sobre o mesmo grupo indígena haviam sido reunidos em *Os índios e nós* (Seeger, 1980). Entre 1975 e 1982, Seeger foi também professor adjunto no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Formou muitos alunos nessa ocasião, e sua duradoura contribuição à etnologia das terras baixas sul-americanas, ao estudo da dimensão musical na experiência social dos grupos humanos e à antropologia de modo geral é amplamente reconhecida. Sua atuação estimulou o desenvolvimento da etnomusicologia e da antropologia da música no Brasil,

entendidas como valiosos campos do conhecimento antropológico com muitas interfaces, tanto com a antropologia aplicada – às voltas com importantes questões relativas à propriedade intelectual e luta pelo reconhecimento dos direitos autorais dos músicos dos diferentes grupos humanos – quanto com a relevância da constituição, preservação e acessibilidade dos arquivos sonoros.

Nesta entrevista, a forte ligação de Seeger com o banjo conduz as perguntas e respostas que percorrem seus laços familiares e musicais; seu encontro com a antropologia na Universidade de Harvard e posteriormente de Chicago, em meio ao desenvolvimento também de seu contato com os estudos de folclore e da música; sua marcante passagem pelo Brasil. Fala também de sua dinâmica experiência de gestão à frente da Coleção Folkways na Smithsonian Institution e de sua atuação internacional em prol das políticas de patrimônio cultural imaterial junto à Unesco.

Ao se deslocar por entre esses múltiplos aspectos da carreira de Anthony Seeger, a entrevista oferece também ao leitor ampla e contextualizada visada do ambiente político, cultural e institucional norte-americano, de onde Seeger partiu e onde permanece, com seu banjo. Ele e sua esposa, Judith, têm duas filhas adultas e uma neta de três anos que moram nos arredores de Washington, DC. É dali que ele atua, mundialmente, segundo ele mesmo, “como uma abelha que vai de flor em flor, levando alguma coisa da flor anterior à flor seguinte”.

Maria Laura Cavalcanti. Tony, é um prazer tê-lo conosco. Temos uma pergunta bem simples para começar: o que é o banjo para você? O que é o banjo na cultura norte-americana?

Anthony Seeger. Tecnicamente, o banjo é um instrumento de quatro ou cinco cordas da família do alaúde, de corpo circular e o topo feito de pele animal, que foi trazido para as Américas por instrumentistas escravizados vindos da África Ocidental. No novo continente, ao longo de muitas gerações de músicos e fabricantes, tanto sua aparência como o estilo de tocá-lo vieram se modificando. Para mim, o banjo sempre foi a pedra de toque e o ponto de referência de uma vida cheia de viagens, múltiplas carreiras e compromissos. Antes de me tornar antropólogo, eu tocava banjo e cantava; mesmo agora, quando já parei de ensinar, continuo tocando banjo. Minha mulher tem uma linda voz, toca violão, e tocamos e cantamos juntos há mais de 50 anos! Não toco particularmente bem, mas toco sempre.

M.L.C. Você sempre nos fala de sua família muito musical. O avô, o compositor Charles Seeger; o tio Pete Seeger, dos hinos dos movimentos por direitos civis nos Estados Unidos; o outro tio, Mike Seeger, etnólogo e músico regional, mais radical. Como começou a sua história dentro dessa família?

A.S. Meus pais eram professores de escola primária nos Estados Unidos. Meu avô paterno era o compositor e musicólogo Charles Seeger. Seu primeiro casamento foi com Constance Seeger, uma excelente violinista e também professora de violino. Meu pai foi o segundo de três filhos desse casal. Ele se formou em letras pela Universidade de Harvard em 1937 e queria trabalhar com educação. No verão, trabalhava num acampamento para crianças, dirigido por um antigo colega de Harvard. Lá ele encontrou minha mãe, que era filha de alemães recém-chegados nos Estados Unidos, da família Paur, que tinha músicos há muitas gerações. Minha mãe gostava muito de cantar. Meu pai tinha a voz mais de tenor, e a voz dela era mais contralto; juntos cantavam harmonias lindas. Cantávamos muito no carro, indo de um lugar para outro. Lembro-me nitidamente de um momento – pois senti culpa logo em seguida – em que eles estavam cantando e eu falei: “Parem! Eu quero cantar!”.

Marco Antonio Gonçalves. Você tinha quantos anos quando silenciou os pais?

A.S. Uns seis anos. Primeiro, fiquei impressionado com o poder da criança de mandar nos pais, mas, ao mesmo tempo, percebi que eles cantavam menos de modo a me incentivar a cantar mais. Tenho uma irmã, Kate, dez anos mais jovem, que também foi incentivada a tocar e liderar cantos, mas convivi pouco com ela como criança porque estava em uma escola secundária em regime de internato, e depois na graduação e pós-graduação, fora de Nova York. Meu avô, Charles Seeger, além de compositor e musicólogo, era também politicamente atuante. Ele se radicalizou ao ver a situação dos trabalhadores imigrantes das grandes fazendas da Califórnia, nos anos 1912 a 1914. Perdeu seu emprego na Universidade de Califórnia, em Berkeley, por causa da sua oposição à Primeira Guerra Mundial (uma posição da esquerda da época). Eventualmente, entrou no coletivo dos compositores [Composers Collective], em Nova York. Ele escrevia resenhas de música clássica para o *Daily Worker*, um jornal militante para os trabalhadores e aberto para a música erudita. Ele e minha avó Constance fizeram uma viagem quase mítica em um trailer construído por ele, levando a música erudita para o povo americano. O trailer tinha espaço para dormir e um palco que descia, com um pequeno piano que ele tocava. Queriam levar a música para o povo. Os três filhos, ainda muito novos – tinham entre dez e dois anos – participaram dessa viagem. Creio que o mais jovem, Pete Seeger,² tinha dois anos. Essa *tournee* causou muito impacto na família.

M.A.G. Você lembra a época?

A.S. A biografia de Charles indica 1921 (Pescatello, 1992). Há muitas biografias publicadas sobre membros da minha família, por isso as cito. Sou mais um “informante nativo” do que especialista em relação a esse assunto. Depois de

sair de Berkeley, meu avô estava desempregado. Eles tocavam, e em troca as pessoas permitiam que acampassem em seus terrenos durante o inverno até poder novamente voltar para a estrada. Certa vez ele foi convidado para jantar na casa de uma família de músicos, mas da música *folk* característica da Carolina do Norte, que é fantástica e com muitos instrumentos de cordas. Foi assim que ele se deu conta, para sua surpresa, de que o povo já tinha uma cultura musical! Assim, iniciou seu interesse por esse tipo de música, o que certamente influenciaria o então pequeno Pete Seeger.

Como disse, meus pais trabalhavam com educação de crianças. Em 1949, quando eu tinha quatro anos, compraram um acampamento de verão para crianças no estado de Vermont. Chama-se Camp Killlooleet (minha irmã Kate e seu marido dirigem esse acampamento, hoje). Durante os verões, eles iam para lá, a fim de coordená-lo. Durante o inverno davam aula em uma bem-conceituada escola particular de elite, a Dalton, em Manhattan no Upper East Side.

Mas era uma elite composta por pessoas de esquerda, que haviam fugido da guerra civil na Espanha, ou judeus que tinham fugido da Europa e outros refugiados. Eram atores, pessoas famosas, politizados e com certa formação cultural. Estudei e fiz amigos nessa escola em Nova York, e passávamos o verão no acampamento bem rural em Vermont. Quando eu nasci morávamos no Greenwich Village, o bairro da boemia na época.

Meu pai me contou que, quando eu tinha nove meses, fui com eles visitar Lead Belly em sua casa,³ pois ele não estava muito bem de saúde. Eles foram cantar *christmas carols*, e Lead Belly cantou para mim a canção “The grey goose”, que ele canta muito bem e gravou várias vezes. Meu pai atribuiu minha musicalidade ao encantamento despertado pelo canto de Lead Belly.

Quando eu tinha dez anos, Ed Badeaux, que aprendera a tocar banjo com meu tio Pete, chegou no acampamento de verão. Ele tocou muitas canções do meu tio que eu já conhecia, pois sempre recebíamos e ouvíamos em casa muitos discos da minha família. Ed começou a dar aulas de banjo e violão, e eu comecei a frequentá-las.

Existem alguns desenhos de como era o banjo na época da escravidão. Era um instrumento feito de uma cuia com couro em cima, com armação, mas sem fretes. Então os tons eram muito mais flexíveis, pois não ficavam presos à afinação da escala temperada. Algumas pessoas continuam tocando dessa maneira hoje, mas no século XIX o banjo começou a ficar muito popular nos Minstrel Shows, nos quais brancos fingiam ser negros e cantavam as canções dos negros com a cara pintada. Com isso o banjo começou a ser industrializado e foram adicionados os fretes para que pudesse ser tocado junto com outros instrumentos, em bandas de jazz. Se você toca banjo sozinho, não importa se está mais ou menos afinado de acordo com a escala temperada, mas em grupo isso é importante.

Quando meu tio Pete, ainda adolescente, foi para um festival de música local na Carolina do Norte com o pai, ouviu o banjo de cinco cordas e gostou.

Antes, na escola, ele tocava um banjo tipo “jazz banjo”, que tem quatro cordas. Mas ele cismou com o som do banjo de cinco cordas, que tem uma delas mais curta, em inglês chamada de *drone*. Essa corda não muda de tom, mas ela faz com que tudo que você faça, todas as notas que você toque soem mais agudas e curtas.

Então, aos dez anos, eu comecei com esse banjo, com Ed. A grande coisa do banjo é que você já pode tocar e cantar com apenas uma hora de aprendizagem! Você já pode fazer um *lead* [um solo que puxa o canto]. O banjo superou meu amor pelo violino, embora eu tenha mantido o estudo do violino até a escola secundária. Segui no banjo. No acampamento de crianças, eu as incentivava a cantar. Eu andava sempre com o banjo, e aos 15 anos meu repertório era de quase 200 canções!

Dalton não aceitava rapazes depois do oitavo ano. Apenas as meninas permaneciam em sua escola secundária. Meus amigos se dispersaram, e fui para um internato no sul de Vermont, The Putney School. Eram 150 alunos no total, entre meninos e meninas. Levei para essa escola um cavalo do nosso acampamento para montar e meu banjo para tocar. Lá estava eu então, com meu próprio cavalo e meu banjo. Estávamos no meio rural de fazendas de gado leiteiro, sem nada perto e para aprender a respeito de tudo – leituras, debates, amizades e a vida naquele ambiente. Lá fiz alguns de meus melhores amigos e me diverti muito; eu era conhecido como tocador de banjo. Cantávamos também muitos madrigais, havia um coral, uma orquestra e também participei de passeatas contra guerra nuclear e nelas cantei em algumas cidades da região.

Em 1963, eu e mais dois amigos fomos para a Universidade de Harvard. Meus colegas de quarto também eram músicos. Eu pensava: Será que tento ser músico como tantos na minha família? Ou faço outras coisas? Depois de dois anos de estudos tirei uma licença e fui para o Alasca com um amigo. Nós tínhamos autorizações para trabalhar nos barcos de pesca no Alasca e queríamos ver o mundo, tocar banjo e cantar, e pensar no que fazer.

Cesar Gordon. Quando você foi para Harvard você já tinha algum curso em mente?

A.S. Não. Fiz os testes vocacionais que indicaram uma tendência mais para biologia e para administração. Mas em Harvard, no primeiro ano, fiz um curso introdutório de antropologia. Lá era preciso fazer um certo número de cursos gerais, e um deles era em antropologia. O professor era muito desatualizado e entediante. Ele tinha trabalhado no oceano Pacífico, mas entre as leituras exigidas estavam *Os Nuer*, de Evans-Pritchard, *Village in the Vacluse*, de Laurence Wiley, e *Tristes trópicos*, de Claude Lévi-Strauss, que tinha sido traduzido para o inglês naquele mesmo ano. Foi genial.

M.L.C. Isso foi quando?

A.S. Em 1963. Gostei muito de antropologia social, mas depois fiz os outros cursos básicos, entre eles, um em folclore, com o professor Albert Lord⁴ sobre narrativas. A viagem para o Alasca fracassou. Não podíamos ficar, pois eu seria convocado para servir na guerra contra o Vietnã, e eu estava determinado a recusar servir. Precisei voltar para Vermont e recorrer à justiça para explicar por que não iria para a guerra, na condição de *conscientious objector*, arriscando-me talvez a enfrentar de um mês a cinco anos de prisão por isso. Meu pai também teve que se justificar durante a Segunda Guerra Mundial, meu tio Mike precisou fazer o mesmo na guerra contra a Coreia, e meu avô, quando os Estados Unidos entraram na Primeira Guerra Mundial. Então, não pude ficar no Alasca e precisava resolver, primeiro, se queria ser músico profissional.

Em 1965, meu tio Mike⁵ fazia um *tour* com seu grupo New Lost City Ramblers. Quando chegaram em Boston, fui assistir a seu *show*, e jantamos depois. Eles estavam muito cansados e chateados. Tocavam em um lugar cheio de fumaça, o dono do clube não lhes pagou a quantia combinada, eles estavam longe das famílias e exaustos! Foi um choque ver a realidade da vida de músico. Voltei a estudar com toda força e fiz mais uma disciplina de folclore e outras em ciências sociais. Em vez de antropologia, optei pelo curso de Relações Sociais, do departamento fundado por Talcott Parsons que, junto com seus colegas, havia reunido as diferentes disciplinas das ciências sociais em um único conjunto equivalente a “ciências sociais” no Brasil. O departamento incluía antropologia social, psicologia experimental, sociologia e psicologia social.

Cursei disciplinas muito interessantes nesse excelente departamento, incluindo algumas com Parsons e Robert Bellah sobre religião, com Evon Vogt e David Maybury-Lewis sobre sociedades indígenas nas Américas, que me despertaram grande interesse.

M.L.C. Maybury-Lewis era desse departamento?

A.S. Ele dava aula nesse departamento, mas seu escritório ficava no de antropologia, no Peabody Museum. A leitura de *Tristes trópicos* tinha causado grande impacto em mim. Tornei-me realmente antropólogo nesses dois últimos anos em Harvard, onde também me encontrei com Pierre Maranda, professor canadense de Québec...

M.L.C. ...que esteve no Brasil, no Museu Nacional, no início dos anos 1980, quando eu cursava o mestrado. Lembro-me bem dele!

A.S. Ele foi meu tutor, e naquele momento estava fazendo pós-graduação em Harvard. Lemos muito estruturalismo, Lévi-Strauss incluído. Lemos *O cru e o*

cozido em francês... foi quando eu aprendi a ler melhor em francês. A tutoria foi uma intensa discussão de 15 semanas sobre Lévi-Strauss. E chegou também Maybury-Lewis, que já estava falando sobre seu projeto no Brasil Central.⁶ Roberto DaMatta estava em Harvard naquele ano também, mas não nos encontramos nessa ocasião. Fiz um curso de folclore em que lemos *Symbols in Ndembu ritual*, de Victor Turner. Achei genial.

M.L.C. Turner devia ter acabado de escrever, não?

A.S. Era bem recente. O professor havia acabado de ler. Além de Albert Lord, estudei folclore e ciências sociais com outras pessoas, e sou grato a todos. Para o bacharelado, escrevi uma tese comparando os mitos e organização social dos Aranda na Austrália (li as famosas e antigas etnografias sobre o grupo) e os Timbira no Brasil (baseado em Nimuendaju). As leituras de Lévi-Strauss indicavam um caminho, e eu já tinha lido Radcliffe-Brown sobre organização social. Para um curso em “ciências sociais e computadores”, criei um dicionário das oposições simbólicas e fiz uma análise de computador com todas aquelas fichinhas datilografadas para as análises de mito.

M.L.C. As famosas fichinhas do método de análise estrutural...

AS: Meu dicionário de oposições descendia diretamente dos trabalhos sobre a estrutura de mitos de Lévi-Strauss. O mito com maior número de oposições do meu dicionário foi “o fogo da onça” [“The fire of the jaguar”] – o mito que Terence Turner analisou durante toda sua vida e que resultou em seu livro de 2017. Em 1967, ele já sabia que esse mito daria “pano para manga” (ver Turner, 2017). Estudei a linguagem de computadores da época, Fortran, mas nunca desenvolvi *software*. Sempre me interessei em avanços tecnológicos.

Depois de anos lendo Weber, Durkheim, Radcliffe-Brown e os outros, interessei-me pela relação existente entre organização social e mitologia em dois grupos, um na Austrália e outro no Brasil. Para esse tema, convergiram meus interesses em folclore e em antropologia social. Fui orientado pelo professor Evan Vogt, que desenvolvia uma pesquisa de muitos anos em Chiapas, no México, e formou muitos alunos. Naquela época, Harvard tinha um centro voltado para Chiapas, onde se produziu uma antropologia bastante rica.

O banjo ficou um pouco de lado nesses anos. Minha tese de graduação ficou com 140 páginas, e os membros da banca foram Richard B. Lee, especialista na África nos *bushmen*; meu orientador, Evan Vogt; e Patrick Menget, então estudante de pós-graduação, que posteriormente encontrei no Xingu.⁷ Perguntei a David Maybury-Lewis onde eu deveria ir estudar antropologia na pós-graduação, e ele me disse: “Bom, eu tenho um aluno que está começando a dar aula na Universidade de Cornell, e Cornell pode ser bom, pois você gosta do trabalho de

Victor Turner. Terence Turner está lá. Por que você não pleiteia uma vaga e uma bolsa em Cornell?”

Em 1965, depois de voltar para Harvard, eu tinha reencontrado Judy Austin, que conhecia desde a infância. Resolvemos nos casar e ir juntos para a pós-graduação. Ela estudava história e literatura da América Latina em espanhol e português. Eu queria conhecer outro ambiente e novas ideias e pessoas. A melhor oferta que recebi foi a de Cornell, onde cada um de nós ganhou bolsa para quatro anos.

Felizmente para mim, fomos. Sou um pouco prático. Sugiro sempre a meus alunos que “vão para onde existam de fato recursos para pagar e estejam pagando”. Receber uma oferta de bolsa indica não somente que você vai ter dinheiro, mas que o departamento tem interesse na sua presença. E Cornell tinha. Terence Turner foi ótimo – suas aulas incluíam intensas críticas das leituras e complexas reanálises do material etnográfico. Nenhum de seus cursos chegava ao final do *syllabus* porque ficávamos atolados em análises minuciosas de dados. Assisti também a um excelente curso sobre a *Divina comedia*, de Dante, dado por John Freccero, que me influenciou. Participei do seminário de Victor Turner sobre *communitas*, onde encontrei pela primeira vez Roberto DaMatta, que visitava a universidade. Estudei aspectos de antropologia que não havia estudado em Harvard. Eu tinha feito a graduação em relações sociais e tinha lido muito Weber, Durkheim e a escola inglesa, mas nada de Karl Marx, de quem só falávamos às escondidas devido à repressão política da década de 1950. Porém, em 1968, Victor e Terry Turner transferiram-se para a Universidade de Chicago. Eu fui como parte do “pacote” de incentivos a eles e Judy me acompanhou. Em Chicago continuei estudando com os dois, mas também com Clifford Geertz, David Schneider, George Stocking, Milton Singer, e houve visitantes expressivos, como Louis Dumont e Dumezil. A antropologia em Chicago no final da década de 1960 foi uma verdadeira aventura intelectual – uma época áurea.

C.G. Parsons também era muito weberiano. Quais livros vocês liam?

A.S. A obra de Weber é muito grande, mas eu li quase tudo que tinha sido traduzido até aquele momento. Estudamos também a escola sociológica francesa (muito Durkheim, Mauss e outros), a escola inglesa da antropologia social (Radcliffe-Brown, Meyer Fortes, Edmund Leach e muitos outros), e sociologia urbana americana também. Tínhamos também que fazer tutoria. Em 1974, quando cheguei ao Brasil, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, ao dar cursos no Museu Nacional, no Mestrado em Antropologia, eu já conhecia bem os textos indicados.

Ah, e cantei também. Voltamos a cantar, em festas nas casas das pessoas, festas na casa do Vic (Victor Turner) e nas festas dos colegas de pós-graduação. O fato de tocar banjo e cantar foi mesmo uma espécie de passaporte em minha trajetória profissional. O banjo certamente me ajudou na transferência para Chicago e para meu primeiro e segundo empregos. Eu tocava quando me convi-

daram para o Museu Nacional. Graças ao banjo, consegui ir para o Xingu pesquisar junto aos Kisêdjê [na época denominados Suyá]. Aconteceu assim: eu estava em uma festa com professores e alunos de antropologia na Universidade de São Paulo, e estávamos cantando. Lá estava Ruth Cardoso, mulher de Fernando Henrique Cardoso, para quem Ruth disse quando ele chegou na festa: “Como esse pobre antropólogo e sua mulher não estão conseguindo ir para o campo”? Fernando Henrique escreveu uma carta de apresentação a Manuel Diégues Jr., que, por sua vez, escreveu uma carta ao ministro do interior, e nossa autorização saiu.

M.L.C. Tony, nesse momento, nos EUA, a ideia da etnomusicologia estava dentro dos estudos de folclore ou em outra área?

A.S. Estava na antropologia... Dos quatro fundadores da Society for Ethnomusicology, dois eram jovens professores de antropologia: um foi Alan Merriam, que estudou com Melville Herskovits e depois escreveu *The anthropology of music*, um livro fundamental para o campo. O outro foi David McAllester, autor de uma tese sobre a música dos Navajo na Universidade de Harvard.

Esses dois, mais um especialista em ópera, durante uma reunião da American Anthropological Association, em 1954, decidiram criar uma organização que reunisse pessoas que estavam estudando a música que não era a clássica, digamos assim: a música erudita ou europeia. A musicologia, naquela época, abrangia basicamente estudos de música erudita europeia. Eles procuraram meu avô, Charles Seeger, que havia criado a associação dos musicólogos, depois chegou a colaborar na organização do Conselho de Música na Unesco. Ele era um fundador de associações e, de certo modo, ao escrever as atas, também foi um fundador da Sociedade de Etnomusicologia.

M.A.G. Quando você estava em Harvard e descobriu Lévi-Strauss, você imaginava ser possível juntar a música com a antropologia?

A.S. Tinha certeza de que isso era possível porque eu estava fazendo folclore e antropologia. No folclore, havia muito interesse pela música. Música para mim sempre foi também um assunto social e não apenas estético.

M.L.C. Sempre me chamou atenção o fato de John Blacking ter sido aluno de Meyer Fortes. Como John Blacking (1974) com *How musical is man?*, essa vertente de possibilidade antropológica, integrou sua aproximação entre música e antropologia?

A.S. *How musical is man?* só foi publicado em 1973, ano em que eu voltei da pesquisa de campo. Gostei muito do livro, que li nessa ocasião. Ficamos amigos anos depois, e Blacking publicou o livro *Why Suyá sing (Por que cantam os Kisêdjê)*

na série que coordenava na Cambridge University Press. O livro fundamental na minha formação inicial, porém, foi *The anthropology of music*, de Alan Merriam, de 1964.

M.A.G. Clifford Geertz estava em Chicago quando você chegou com Victor e Terence Turner em 1968?

A.S. Geertz estava lá e fez parte da minha comissão de mestrado, Geertz, Terence Turner e Victor Turner. Este último tinha uma maneira singular de dar aulas. Fazia os seminários em sua casa, uma vez por semana, nas quintas-feiras, e convidava colegas e professores visitando Cornell e depois Chicago para apresentar pesquisas. Foi num desses seminários, ainda em Cornell, que encontrei com Roberto DaMatta que me ouviu tocando banjo, e isso sempre foi importante para ele – que é um cantor amador e grande fã de Frank Sinatra e karaokê. Mas a outra característica do seminário é que era possível voltar a inscrever-se a cada novo semestre e obter créditos. Particpei durante quatro anos do seminário – oito semestres no mesmo curso! Vic lia o que estava escrevendo, ou um visitante, como Roberto DaMatta, apresentava sua pesquisa, e depois de duas horas de aula, havia um intervalo para tomar cerveja e conversar informalmente. Se o trabalho estava interessante, todos voltavam para discussão até dez horas ou meia-noite. Era muito estimulante intelectualmente, e acontecia fora da sala de aula, na casa dele, todos sentados no chão. Vic dizia que realizava seu seminário nas quintas-feiras porque era assim que Max Gluckman, seu orientador em Manchester, fizera. E Max Gluckman dizia que assim fazia porque Malinowski o fizera dessa maneira. Era uma tradição que vinha diretamente de Malinowski, que até certo ponto estabelecera a antropologia social na Inglaterra.

M.A.G. Era um grupo de quantos alunos?

A.S. Até 30 pessoas cabiam na sala de estar da casa de Victor Turner.

M.L.C. Victor Turner tem grande relevância nesse seu caminho, não é? Com o conceito de símbolo ritual e com a centralidade da corporalidade e da materialidade, com a atenção para a dimensão do vivido, que é como as pessoas realmente fazem as coisas. Mas, veja, Turner não traz propriamente uma análise das formas expressivas. Então, na sua trajetória, onde, afinal, é que isso junta? [Risos]

A.S. Victor Turner era filho de atores itinerantes e tinha forte apreciação por *performances*. Isso fica evidente em suas etnografias sobre ritual. Ele também gostava de música – cantava músicas Ndembu nas festas (e dançava) e gostava de cantar conosco. Logo chego na entrada da etnomusicologia na minha vida.

Precisava falar de Chicago primeiro. Chicago não tinha nenhuma etnomusicologia, mas o departamento de música era chefiado por um intelectual com ideias muito originais sobre musicologia e música erudita. Ele me convidou para oferecer, ainda como aluno de pós-graduação, uma disciplina sobre etnomusicologia, coisa que eu nunca tinha estudado! Trabalhei junto com Ella Zonis (1973), mulher de um professor de ciência política que tinha feito uma pesquisa em Teerã sobre a música do Irã e posteriormente publicou um livro sobre isso. Comecei, então, a ler sobre etnomusicologia. As primeiras descobertas foram o livro já mencionado de Alan Merriam e o livro de Bruno Nettl, *Theory and method in ethnomusicology*. Também descobri a revista *Ethnomusicology*, da Society for Ethnomusicology e, dentro de um ano, eu tinha lido quase tudo que estava disponível em inglês. [Risos] Era um campo pequenino, com poucos trabalhos. Na disciplina que oferecemos em 1970, inscreveram-se oito alunos, e todos fizeram pesquisa de campo em Chicago. Dois tornaram-se etnomusicólogos, um era Ter Ellingson, que se especializou depois em música do Tibete; o outro, cujo nome me escapa, pesquisou a música dos Bálcãs. Foi nesse curso que conheci e aprendi etnomusicologia.

Quando estudava em Chicago, visitei também a Universidade de Indiana, em Bloomington, que fica a cerca de quatro horas de carro. Lá havia um instituto de folclore, uma fonoteca e etnomusicologia. Bloomington era um pouco como Vermont, tinha colinas e matas verdes e não apenas as planícies com plantações de milho! Judy e eu acampamos num parque nacional e conversamos com os folcloristas e etnomusicólogos que estavam na universidade. Foi lá que me encontrei com o diretor do *Archives for Traditional Music* e conheci várias outras pessoas desse campo de estudos.

Assim, embora no meu departamento não constasse a disciplina etnomusicologia, eu tinha acesso a diversas pessoas que trabalhavam com música, e com quem eu viria a trabalhar nas décadas seguintes. Na época, praticamente todos os etnomusicólogos estavam dentro de departamentos de antropologia, e poucas universidades ofereciam disciplinas de etnomusicologia. Havia poucos especialistas: um deles, Alan Merriam, estava em Indiana; outro, David McAllister, na Wesleyan University; e um terceiro, Mantle Hood, em Los Angeles.

Mantle Hood, que não era antropólogo, criou um pequeno programa de pós-graduação em etnomusicologia, o Instituto de Etnomusicologia, dentro de um departamento de música. E convidou meu avô, que então tinha 70 anos, para fazer parte do Instituto. Lá criou-se um verdadeiro centro de produção de profissionais – como Boas fez, em antropologia, na Universidade de Columbia, em Nova York, no início do século XX. Todos os alunos de Hood tinham que aprender a tocar música da Indonésia, no gamelão.⁸ Esses alunos povoaram os departamentos de música com diplomas em música, com especialização em etnomusicologia. Os alunos de Hood entraram em departamentos de música, em vez de antropologia. E os antropólogos se reproduziram muito

menos, e com isso, gradativamente, não havia mais etnomusicólogos em departamentos de antropologia nos EUA.

M.A.G. E no seu doutorado? Em *Nature and society in central Brazil* (Seeger, 1981) você, de certo modo, presta contas mais da discussão com Lévi-Strauss, com a estrutura social. A relação de antropologia e música fica ainda para um segundo investimento.

A.S. A questão que me levou ao campo era: qual a importância da vida criativa na sociedade humana? Na pós-graduação, eu estava muito interessado no confronto das ideias de Marx e de Weber sobre o papel de ideologia, das ideias e da *performance* na construção da sociedade. Estava certo de que a música era uma maneira de estudar a relação entre organização social, cosmologia e som. Queria pesquisar em uma sociedade não capitalista porque já existiam estudos sobre a música nas sociedades capitalistas, e queria um outro tipo de sociedade, indígena, provavelmente, mas não necessariamente, num mundo onde não houvesse ocorrido uma mudança radical de cosmologia em função da atuação de missionários, não integrada ao mercado de trabalho e que fizesse música.

M.L.C. Bem romântico não é, Tony? [Risos]

A.S. Sim! [Risos]. Certamente mudanças grandes haviam ocorrido na cosmologia, cultura material, comida, e música dos Kísêdjê após seu contato com as sociedades do Alto Xingu, porém em grau menor do que em outros casos. Os Kísêdjê não tinham sido convertidos por missionários, não tinham dinheiro, lojas e nem vendiam seu trabalho. A busca desse tipo de sociedade não foi somente um impulso romântico. Poderia ter ido para a Austrália, para Nova Guiné, como Steven Feld, ou poderia escolher o Brasil, porque Terence Turner estava aqui. O Brasil ganhou porque minha mulher estava fazendo um PhD em línguas românicas.

M.L.C. Foi o português que ganhou então?

A.S. Foi o português e foi minha mulher que, basicamente, decidiu isso. [Risos] A vida de um casal de pesquisadores e professores universitários é como uma dança – cada um tenta se acomodar às aspirações e ao trabalho do outro. Judy quase sempre me acompanhou ao campo e me ajudou imensamente. Certas pessoas entram na etnomusicologia para estudar música porque adoram um certo gênero de música. Em várias etnografias se afirma: “eu ouvi essa música e queria aprender mais sobre ela”. Paul Berliner, que escreveu *Soul of mbira*, por exemplo, cismou com o som do *mbira* e depois foi à África ver como era. Minha decisão foi mais analítica do que estética.

M.L.C. Você nunca tinha ouvido um som *suyá*, não é?



I
Anthony Seeger e Judy Seeger no Xingu em 1972
A foto pertence ao acervo pessoal de Seeger

A.S. Justamente, esse era o contraste, muitas pessoas foram estudar música no Brasil porque gostavam do país e de sua música. Mas eu fui simplesmente em busca de uma questão fundamentalmente sociológica. Não sabia se os Suyá cantavam, embora imaginasse que sim, já que todos os outros povos da língua jê faziam grandes festas. Achei que tinham algum tipo de música, mas não sabia ao certo.

M.A.G. Ao final do livro você acha que resolveu a questão acerca da criatividade?

A.S. *Why Suyá sing* é exatamente sobre isso. Eu estava estudando com Geertz, também um weberiano bastante forte, e com Terence Turner, que era mais marxista. Não sei se resolvi, mas creio ter mostrado que, de fato, a sociedade se cria em parte por meio de músicas e de ideias, e que o tempo e o espaço se

realizam mediante *performances*. Marcam-se as épocas do ano, criam-se diferenças nas festas. Então, provavelmente, sou mais weberiano...

M.L.C. E há as gerações no curso do tempo, não é?

A.S. Marcam-se as diferentes gerações, marcam-se o espaço e muitas coisas por cantos. Qual a diferença entre o que eu estava pensando e escrevendo e o que o Merriam havia feito? Ele dissera: “temos que levar a metodologia da antropologia para o estudo da música”. Mas eu estava livre disso, pois, para mim, o estudo da música é que contribuiria para a antropologia, ao produzir outra visão do que é uma sociedade e de como uma sociedade perdura no tempo. Poderíamos dizer que uma sociedade é uma máquina de reproduzir pessoas – como Terence Turner afirmou – ou que uma sociedade é uma máquina de reproduzir músicas e que as cerimônias fazem as pessoas. Para minha tese de doutorado, porém, não consegui entender a música e escrevi somente sobre cosmologia e organização social. Quando voltei ao Brasil, em 1975, reiniciei a pesquisa. Fiz revisões, e *Nature and society in central Brazil* foi publicado em 1981.

A música estava sempre lá, mas eu já estava com 400 páginas, sem música... O livro que realmente completa a pesquisa é *Why Suyá sing*.

M.L.C. Em que momento você percebeu ter compreendido a música dos Kisêdjê?

A.S. A música é um tema difícil para se conversar. Os Kisêdjê não falavam português. Então eu não tinha como perguntar “o que significa essa palavra em português?” Falamos de música por meio de metáforas. Um tom não é nem alto nem baixo; essa é uma metáfora que usamos para os distinguir e, provavelmente, isso se relaciona à escrita musical em partituras. Mas como falar sobre a estrutura da música não escrita sem conhecer as palavras? Usando a construção das casas na aldeia como metáfora, eu perguntei certa vez: “Qual é o eixo central da música?” [Risos] Eles responderam “Música não tem eixo”. Eu não tinha como descobrir a estrutura tão facilmente. Eles nunca formularam a resposta para o que eu buscava. Foi só ouvindo e escutando e escutando que aprendi. Porque eu sabia como a música estava sendo usada, mas não sabia como eles a conceituavam, como gostavam que ela fosse cantada. Finalmente, um dia alguém falou em uma reunião noturna dos homens: “eu cantei o ‘kradi!’”. Essa era uma palavra em que eu nunca tinha prestado atenção, não sabia o que era. E o outro falou: “eu não cantei o ‘sindó’”. No dia seguinte, descobri que eram o “início” e o “fim” e, de repente, eu havia descoberto a estrutura da música, não somente de um gênero. Pude começar, então, a investir muito mais tempo em quais eram as outras estruturas.

M.L.C. Não é a busca da categoria nativa, não é? É a busca do som nativo, do entendimento nativo do som.

A.S. É o entendimento nativo do som e o som. Por isso levou mais tempo. Comecei meu trabalho de campo com as coisas mais óbvias, levantamento da cultura material, do tamanho de roça, esse tipo de coisa e fui aprendendo a língua e, depois de muito tempo, podendo fazer perguntas mais difíceis. A música, no entanto, levou mais tempo. Comecei realmente a entender a música Kisêdjê a partir de 1976, depois de mais pesquisa de campo entre eles.

Meu procedimento era simplesmente escutar as pessoas falando. Horas e dias, anos de escuta. De repente, as coisas surgiam, mas as coisas não surgem sempre, e só de vez em quando eles falavam da música. Mas, uma vez alertado, foi mais fácil. Era o dualismo *suyá*. A pessoa em cuja casa eu estava morando disse: “Ah, estou como um braseiro, onde está o outro como esse?”. Eu perguntei: “o que quer dizer isso, essa expressão ‘outro como esse’?”. E ele disse: “Ah, sempre tem dois. Em qualquer coisa, temos dois. Então se você tem um, você sempre pergunta: ‘onde está o outro como esse?’”. Os Kisêdjê não tinham apenas um par de metades cerimoniais. Eles tinham dois pares, com pertencimento cruzado [*mixed membership*]! As metades não eram de casamento, mas eram cerimoniais!

Foi sempre muita escuta. Certas pessoas, provavelmente, fazem mais perguntas do que eu. Prefiro esperar que surja porque não conheço a língua e não sei o que estou querendo saber! É impossível imaginar como é difícil trabalhar com uma sociedade que não tem uma língua em comum com a sua. A antropologia é muito baseada na fala, não é? Nós sempre continuamos aprendendo no campo, e por isso aconselho meus alunos a maximizar seu tempo de campo.

M.A.G. Em seu livro de doutorado (Seeger, 1981), creio que você foi a primeira pessoa na etnologia a não só usar a palavra *cosmology*, como a definir o que entendia por isso. Passou a ser uma espécie de citação recorrente no estudo de várias gerações e, nesse sentido, cosmologia já incluía a ligação da organização social, as formas expressivas, o mundo sensível, as abstrações. Você já dizia que tudo isso fazia parte; a cosmologia não era simplesmente pensamentos abstratos, mas também relações sociais.

A.S. Sim... Estava lá.

M.A.G. Você faz essa junção, e isso contém já a música; cosmologia era um conceito de trabalho que abarcava essa ideia musical, a importância de tudo isso na construção da experiência social também.

A.S. Há muitas coisas no meu trabalho de doutoramento, como a questão dos cheiros. Porque os cheiros estão mencionados em muitas etnografias, mas não foram investigados. Eu investiguei, descobri que os Kisêdjê tinham uma maneira de falar e de classificar, pelos cheiros, um mundo de pessoas, de animais e de remédios. Isso foi muito citado por pessoas especializadas em cheiros, cheguei a dar uma conferência na Associação Americana de Perfumistas.

Escrevi um trabalho curto sobre cheiros em antropologia (Seeger, 1988). Há um calendário de cheiros em *Andaman islanders* (Radcliffe-Brown, 1964), e várias pessoas mencionam cheiros em suas etnografias, mas só tangencialmente. O cheiro aparece em Lévi-Strauss, em *Le cru et le cuit*, no capítulo “Fugue des cinq sens”, mas não nas etnografias propriamente; aparece nos mitos. Eu descobri – e fui ensinado – que essas coisas efêmeras como música e cheiro são muito mais do que uma metáfora. Os cheiros e a música fizeram minha pesquisa alcançar outras áreas fora da antropologia tradicional.

C.G. Nessa época em que você já estava no campo, a série Mitológicas, de Lévi-Strauss, já estava publicada.

A.S. Três volumes tinham sido publicados em francês, e *O cru e o cozido* era a tradução que já tinha sido feita para o inglês, mas *L’homme nu* só apareceu quando eu estava no campo. O meu ano com Pierre Maranda, lendo Lévi-Strauss em 1966, foi um bom preparo para a pesquisa com os Kisêdjê, um grupo que Lévi-Strauss não conhecia, pois não havia ainda sido estudado. Com os Kisêdjê encontrei a importância de cheiros, o papel especial do mel e o funcionamento das metades cerimoniais. Coisas sobre as quais Lévi-Strauss tinha escrito com base em mitos de outros grupos apareciam claramente na vida cotidiana entre os Kisêdjê, como os cheiros.

C.G. É interessante porque, tanto no começo quanto no final, a série Mitológicas traz uma elaboração bastante sofisticada de Lévi-Strauss sobre o papel da música em relação aos grupos...

A.S. Eu acho que ele errou totalmente...[Risos], mas gostei da sua tentativa, há semelhanças entre *performance* de mitos e de música.

C.G. O que você achou daquele desenho da relação da música com o mito?

A.S. A ideia de escrever um livro baseado em música foi de fato uma bela ideia. Porém ele deixou de lado uma coisa fundamental na música e nas mitologias de modo geral, que é exatamente a maneira pela qual são cantadas ou contadas. Ele estava trabalhando com resumos de mitos, e meu trabalho com Albert Lord me mostrava que a arte de *performance* de narrativas era extremamente importante, reveladora. Lévi-Strauss estava resumindo os mitos e falando sobre músicas sem entrar em detalhes da *performance* ou das músicas indígenas. Isso seria como considerar um tema melódico de 30 segundos em uma sinfonia. Mas a intuição de Lévi-Strauss foi brilhante, e muito do meu trabalho mostrava que, de fato, as categorias que ele extraía dos mitos eram categorias com as quais os índios estavam trabalhando e vivendo.

Minha pesquisa foi uma das primeiras etnografias das sociedades indígenas do Brasil, após as obras de Mitológicas, de Lévi-Strauss. Antes dele, o que havia como modelo era a escola inglesa de etnografia, a escola americana, mas sem a riqueza das ideias indígenas que Lévi-Strauss trouxe com esses mitos.

M.L.C. Tony, podemos aproveitar mais um pouco e perguntar sobre a Folkways? Quando você fala da sua vida de criança, você nos diz, “aí tinha um long-play da Folkways”...

A.S. Primeiro foram os 78RPM (rotações por minuto) e depois LPs. Inicialmente eu tocava discos de 78RPM no meu toca-discos de criança. Ficava horas escutando canções de Woody Guthrie⁹ e meu tio Pete no Asch Records (precursora da companhia Folkways) e também de *Peter and the wolf* e de *Wind in the willows*, de outras companhias. As gravações eram curtas, e precisava virar o disco ou trocar discos depois de cada canção. Em 1956 ganhei um toca-discos de 33-1/3RPM que tocava *long play records* (LP), junto com uma dúzia de discos da companhia Folkways Records. No LP, que era feito de vinil, era leve e não quebrava, cabiam seis canções de cada lado. Muito melhor!

Folkways Records era uma marca de discos independente que publicava música para crianças, música regional americana, música e literatura do mundo e música dos artistas que eram banidos de outras marcas e proibidos de aparecer nas rádios e nos canais de televisão na época da repressão, pela direita, a artistas que tinham alguma conexão com a esquerda e com o Partido Comunista dos EUA. Há três livros sobre a Folkways que analisam seu funcionamento desde a data de sua fundação, 1º de maio de 1948, até a data em que passou para a Smithsonian Institution, em 1987 (Goldsmith, 1998; Olmsted, 2003; Carlin, 2008). Fã da Folkways quando criança, acabei dirigindo a marca décadas depois. Assumi a direção da Folkways como o primeiro “curador” da coleção e diretor da marca na Smithsonian Institution, em 1988, e me mudei então de Indiana para Washington DC.

M.L.C. O que representam a Smithsonian nos EUA e a Folkways dentro da Smithsonian?

A.S. A Smithsonian Institution equivale a um sistema de museus nacionais nos Estados Unidos. Foi criada para a “ampliação e difusão de conhecimento”, em 1846, e começou como um centro de pesquisa. Só posteriormente começou a expor materiais para o grande público. A Smithsonian apoiou, entre muitas outras, a famosa pesquisa comparativa de Lewis Henry Morgan sobre parentesco. Hoje a instituição abrange 19 museus e galerias e mais centros de pesquisa. Possui imensas e importantes coleções de arte, de cultura material, de ossos e insetos, e uma companhia de discos, a Smithsonian Folkways Recordings,¹⁰ que foi adquirida em 1988, e da qual fui o primeiro curador e diretor.



2

Anthony Seeger tocando no Smithsonian Folklife Festival, em julho de 2014, em concerto que homenageou seu tio Pete Seeger
A foto é cortesia do Smithsonian Institution

A Folkways foi fundada pelo filho de um escritor judeu que escrevia em ídiche, chamado Moses Asch, que tinha estudado engenharia eletrônica na Alemanha e era de uma família socialista. Uma de suas tias ajudou a criar escolas na União Soviética. Moses Asch criou uma marca de discos que realmente expressava os interesses da elite da esquerda de Nova York e de educadores. Ele participou desse grupo a partir de seu pai e de sua família, mas também oferecendo oportunidade de gravação para pessoas por quem as grandes gravadoras comerciais não estavam interessadas: trabalhadores, pessoas que haviam sido presas e pessoas consideradas um pouco antissociais, como Woody Guthrie. Asch não se assustou com a caça às bruxas da época do macarthismo. Quando o FBI entrou em sua gravadora, ele disse: “sou simplesmente um empresário, estou vendendo e ganhando dinheiro”. Não o prenderam. Muitos músicos estavam sendo prejudicados pela perseguição macarthista, mas, de modo impressionante, Asch conseguiu manter suas publicações acessíveis ao público. Lançou em média 40 discos por ano; muitos discos – mais de canções para

crianças do que de qualquer outro gênero. Todo seu empreendimento foi subsidiado pela venda de seus discos para crianças a escolas e a bibliotecas. As gravações etnográficas, poesia, literatura, etnomusicologia – todas as outras coisas que ele fez – sons de medicina, sons de qualquer coisa, *soundscape*s, incluídos os LPs de meus tios Pete e Mike, e tia Peggy, foram viabilizados por esse carro-chefe. Minha família tinha mais ou menos 130 discos editados pela Folkways, que era uma expressão da arte, da cultura da esquerda americana, num certo momento.

Moses Asch dirigiu a gravadora por quase 40 anos, tendo mantido sempre todos os títulos acessíveis ao público. Então o número de títulos no catálogo foi sempre crescendo. Finalmente, aos 81 anos, ele procurou uma companhia interessada na compra de sua gravadora que aceitasse manter todos os discos em circulação. Todas as grandes companhias desistiam, pois eram muitos títulos e só uns 20 vendiam muitas cópias. Cerca de 200 títulos ainda vendiam alguma coisa, e centenas não tinham vendido nada nos últimos quatro anos. Ralph Rinzler, que trabalhava com meu tio Pete no Newport Folk Festival, achou que a Smithsonian Institution seria um bom lugar porque tinha grandes e famosas coleções de arte, de cultura material, expostas em museus em Washington DC e Nova York, mas não tinha uma coleção de música. Então Rinzler viu nisso uma oportunidade e fez reuniões para debater a aquisição da Folkways pela Smithsonian. Nessa época, 1985, eu estava dirigindo o Archives of Traditional Music na Universidade de Indiana, e ele me convidou para uma reunião em que estava meu tio Mike. Lembro-me como ele, descendo a escada enquanto eu tomava um café, me disse: “*Now, Tony...the family thinks you could do this*”. “Você sabe, Tony, a família acha que você se sairia bem como diretor da Folkways na Smithsonian.” Parece máfia, não é? “a família”! [Risos]. De repente, eu era parte da máfia de música folclórica norte-americana!

Eles achavam que eu daria conta, e eu achei que era uma tarefa para a qual eu havia nascido como membro da família Seeger. Mas também aceitei porque a Folkways tivera tanta influência na minha vida! Como contei para vocês, escutei discos da Folkways em criança. O primeiro trabalho que escrevi de etnomusicologia foi no sexto ano de escola primária, quando comprei um disco da Folkways sobre música da Índia.¹¹ Esse disco foi um dos poucos que eu comprei para mim mesmo naquela época e cismei com uma *raga* para *shenai* e *tabla* (“Sanai Gath”).¹² Tinha só três minutos, mas eu tocava de novo e de novo. Escrevi um trabalho razoável sobre música da Índia, que foi muito apreciado pela professora. No oitavo ano elaborei um trabalho sobre a música africana, baseado em outro disco da Folkways, com notas elaboradas por Alan Merriam. Essas memórias sobre o impacto fundamental de uma música não conhecida diretamente, mas ouvida num disco, me levavam a proclamar: “a música pode ter um grande impacto nas pessoas, pode transformar vidas”. Se a coleção fosse para a Smithsonian e ficasse empacotada em caixas sem circular, teria sido uma

pena. Achei que eu tinha bons recursos para fazer aquilo funcionar, porque eu já era arquivista. Muitos dos títulos da coleção da Folkways eram da minha família. Eu também conhecia alguns dos outros artistas dos bastidores dos concertos ou da minha casa. Meu nome abria portas nessa área. Então aceitei. Mas entrei, em parte pela família e para a família e, em parte, por minha convicção sobre a importância da música. Ralph Rinzler tinha aparecido na minha vida pela primeira vez quando eu tinha 12 anos, na garupa da Vespa que minha tia Peggy estava usando. Eu nunca imaginei que seria um dia diretor de uma editora de discos. Recomendo que as pessoas aceitem fazer coisas que nunca imaginariam fazer. [Risos]

Mas eu peguei dois anos de puro pau com pessoas fazendo reclamações enquanto reestabelecíamos a Folkways num museu nacional que não sabia o que fazer com uma companhia de discos atuante. Mas descobri como fazer, como manter tudo acessível ao público e também como fazer discos e CDs novos que atraíam pessoas para a marca e que pagavam o suficiente para fazer mais discos.

Obviamente, o teste de aptidões que fiz em Harvard e havia revelado que eu poderia ser um homem de negócios estava certo! [Risos]

Eu era responsável pela filosofia da companhia, mas também precisava pagar todas as despesas, mais aluguel e luz, e os salários de todos os empregados. Além de basear-me na coleção que já existia, criei novos projetos de vários tipos, e também fiquei, até certo ponto, interessado em educação, pois a ideia nunca foi a de simplesmente vender discos, mas sim a de vender discos para mudar vidas, para inspirar pessoas, para educar e informar pessoas. Eu também selecionei o som para o “Where in the world is Carmen San Diego”, um jogo de computador, e as músicas tocavam enquanto o computador estava pensando...

C.G. São muito boas as músicas.

A.S. Todas as músicas eram da Folkways, na primeira versão do CD-Rom. Esse tipo de coisa, eu achava até mais importante do que vender. Parti também para o vídeo, com a companhia JVC de vídeo do Japão. Pensamos uma série de vídeos porque achava também que para dar aula sobre música era muito melhor ver como as pessoas tocavam do que somente ouvir o resultado. Publicamos uma edição em inglês de 30 VHS videocassetes, *The JVC Video Anthology of World Music and Dance*, na década de 1990, e produzimos mais nove volumes sobre a música da África e da Europa, em 1996.

Adorei meus anos na Folkways (tenho adorado todos os meus empregos). Foram mais ou menos dez anos de trabalho, até que já era hora de voltar para a sala de aula! Em 1999, fui convidado para um simpósio na UCLA. E o chefe de departamento e um vice-reitor etnomusicólogo me chamaram para um café da manhã na beira da praia, em Los Angeles. Eles disseram: “Ninguém precisa

pagar por isso, se pudermos tentar recrutar você para a UCLA. Pense e vamos tratar de comer bem!” Comemos bem, e eles, de fato, conseguiram me recrutar para lá! Já era o momento certo de passar a Folkways para um novo diretor. Eu já tinha feito tudo que achava possível, e precisava de outra visão para levar a Folkways adiante. Agora mesmo, já estamos procurando outro diretor, porque meu sucessor, o etnomusicólogo Daniel Sheehy, está se aposentando.¹³

C.G. Essa experiência em educação e na transformação da vida das pessoas por meio da música é muito importante. Lembrei que o Brasil também tentou iniciativas como essa no governo de Getúlio Vargas. Nele existiam algumas coisas de esquerda, outras de direita, mas havia um projeto amplo de educação musical para crianças, contratando músicos como Villa-Lobos, que fez discos para crianças, levantamento folclórico, arranjos, e regia os corais de canto orfeônico também no Estádio do Vasco da Gama. Havia também o Guerra-Peixe. Depois, com a instabilidade política, esse esforço malogrou. Mas essa proposta trazia uma tentativa interessante de mesclar a música erudita com a música popular, o que era uma das grandes aspirações do próprio Villa-Lobos. Como você vê a relação entre a música erudita e a música popular na história da família?

A.S. A música erudita e a popular têm-se inter-relacionado durante séculos, de uma maneira ou de outra. As pessoas comuns (o *folk*) aprendendo com os profissionais, ou vice-versa, os profissionais vasculhando territórios, descobrindo novos instrumentos e novas ideias musicais. O uso de material folclórico por compositores eruditos foi um acalorado debate no coletivo de compositores em Nova York nas décadas de 1920 e 1930, quando meu avô lá estava, porque havia a ideia de que a música da revolução socialista não deveria parecer com o passado, deveria ser como uma nova música para uma nova realidade social. Mais perto da Segunda Guerra Mundial, a Internacional Comunista mudou de posição em relação à cultura e dizia que a música se deveria basear na música do povo, em parte porque não estavam estimulando nenhum povo a escutar música erudita da vanguarda. Meu avô Charles escreveu no *Daily Worker*: “os compositores hoje devem procurar as bases na música tradicional vocal, porque assim eles vão fazer melhores composições, melhor música”. A segunda mulher de meu avô, Ruth Crawford Seeger, era uma compositora da vanguarda. Ela transcreveu muitas canções para Alan Lomax e seu pai (John Lomax). Publicou dois livros de canções para crianças usando os cantos recolhidos por pesquisadores e arquivados na Biblioteca do Congresso, em Washington DC. Ela ouvia sons e tons nessas gravações de campo que outros músicos, que as tinham simplesmente transcrito para o piano, não haviam notado. Ela era capaz de ouvir e de imaginar sistemas sonoros diferentes e inteiramente locais em seus livros de grande difusão, e também fez arranjos de cantos populares para orquestra. Tudo isso com base na música disponível na Biblioteca do Congresso.

Para mim, são ótimos os vários tipos de fusões, todo mundo cria! Só acho que é preciso observar a questão ética de reconhecer as fontes de inspiração.

M.A.G. Todo mundo que faz etnografia se defronta com a questão musical em qualquer campo. Maria Laura em suas pesquisas sobre o carnaval e o boi-bumbá, os índios nem se fala! A música faz parte de qualquer lugar a que se vá. As pessoas fazendo, escutando ou performatizando, enfim...

M.L.C. É, mas nem sempre! Penso nos espíritas, uma honrosa exceção!!! Nem pensar em música nas sessões...

M.A.G. Os antropólogos encontram uma dificuldade para enfrentar isso, têm vontade de enfrentar a questão da música de uma maneira consistente no seu trabalho, e falta uma formação: “não sou músico!”. Há de certo modo um pouco de medo da música... para falar de música teria que...

M.L.C. ...entender de harmonia, no mínimo. Até para entender outra estrutura.

M.A.G. Tem o Samuel Araújo, lá na Escola de Música da UFRJ, que é um grande incentivador do estudo da música. Ele acredita que a música transcende a especialização em música. Há o Hermano Vianna, por exemplo, que faz um trabalho mais contextual em torno do samba. Agora, você chegou nos Suyá, e embora você fosse músico e quisesse estudar música, a música transcendia o conceito de música. Você queria entender aquela sociedade. É necessária formação exata? Tem que ser musicólogo para entender exatamente o que está se discutindo?

A.S. A princípio, todos os antropólogos poderiam tratar da música desde o ponto de vista nativo. O que eles pensam sobre a sua música? De onde vem ela? Que importância tem a música na vida social? Como e quando isso ocorre? Essas questões não requerem uma formação técnica.

M.L.C. Se você é afinado ou não, se sua voz é boa ou não...

A.S. ...não é importante! É uma questão de autoridade da musicologia: “nós conhecemos a música, ninguém mais conhece”. Ou talvez a dificuldade se origine da necessidade de prestar atenção à música como algo para poder grafar: como no caso de uma partitura ocidental. Nada disso é necessário. Com uma apresentação de 20 minutos podemos pelo menos ter uma ideia de como pensar em música, em termos do som musical. Partindo disso, cada um pode seguir para onde tem capacidade, interesse, seja ou não treinado em música. Todos nós, antropólogos, precisamos da linguística, sem sermos necessariamente linguistas. Isso não significa que não podemos falar sobre a linguagem! Deveria

ocorrer o mesmo com a música. Cada um encontra vários tipos de projetos e desafios nos diferentes momentos da vida. Escrevi um trabalho que acho importante a respeito de propriedade intelectual, do controle sobre música já na década de 1990, “Ethnomusicology and music law” (Seeger, 1992; ver também Seeger, 2012). Estou trabalhando bastante nos últimos 15 anos em um livro sobre esse mesmo assunto. Tenho um contrato com a Universidade de Chicago, e esse livro não sai porque estou fazendo outras coisas, indo para o campo, coisas que são agradáveis, como lançar livros no Brasil! [Risos]¹⁴

C.G. O Brasil é um terreno fértil para uma discussão desse tipo.

A.S. Muito da conversa é voltada para as leis, para a regulamentação, que é importante. Mas a questão é muito mais ampla. Quem tem direito a aprender e usar? Os países e comunidades são muito diferentes. Na Austrália, o conhecimento vai para o clã, então você só pode aprender o conhecimento do seu gênero, sua idade e de seu clã, e não o de outros clãs. Há nisso certa vantagem, pois você precisa aprender o conhecimento do seu clã, isso não é somente uma opção, é uma obrigação. Então, um dos trabalhos mais recentes sobre esse conhecimento entre os Warumungu promoveu um levantamento de todos os conhecimentos, dos homens e das mulheres, de todos os clãs, e constituiu uma base de dados (Christen, 2008). Como, porém, isso pode ser divulgado em uma sociedade em que só certas pessoas podem saber certas coisas que outras não podem saber? Eles inventaram um sistema de nome de usuário e código, em que você entra e digita seu nome e digita sua senha pessoal... você tem acesso apenas ao conhecimento do seu clã, da sua classe de idade, do seu gênero. A informação está toda contida ali, e quando você fica mais velho, você tem acesso a outra base. É até possível fazer um *download* para o seu computador e aprender, ouvir quantas vezes quiser para as iniciações. Uma estrutura inteiramente outra de transmitir o conhecimento!

M.L.C. Muito regulada, não é?

A.S. Muito regulada, mas sempre foi regulada e foi assim que fizeram. E isso é tão diferente do *knowledge wants to be free* [o conhecimento quer ser livre].

M.L.C. E se eu quiser saber?

A.S. De jeito nenhum! “*Knowledge wants to be free*”, “*knowledge wants o dono*”. Assim como no Alto Xingu, até certo ponto, como nós falamos ontem. Estamos vendo uma mudança interessante com relação a como apropriar a nova tecnologia que pode fazer desaparecer grandes distâncias entre pessoas, como as que moram no campo e as que moram na cidade, mas que querem aprender.

Por isso eu falei de *facebook*, pois as pessoas estão descobrindo os problemas de todo mundo. “O conhecimento não deseja ser livre”, e a maior parte das pessoas também não quer que o conhecimento a seu respeito seja livre para que todos possam acessar.

C.G. Você está insistindo muito na ideia de que as mudanças tecnológicas estão no centro dessas discussões todas e que há uma série de coisas que só são possíveis até mesmo de pensar e discutir depois de certas mudanças técnicas...

A.S. Sim, a tecnologia é importante nesses processos e no interesse em “propriedade intelectual”. Mas as mudanças não começaram com a Internet. A mudança mais forte em termos de direitos autorais que percebi foi com o CD-Rom. Companhias e pessoas que estavam fazendo CD-Rom e material educativo me procuravam na Folkways para obter os direitos de coisas de domínio público. Eu pensei “Que educação é essa? Você está dando acesso somente a coisas muito antigas”. Mas esse era o momento do CD-Rom. De repente, a Microsoft estava buscando comprar os direitos de usar todas as pinturas de museus, e eu senti na Smithsonian o que estava acontecendo... Lá, eu nunca aceitei um contrato de exclusividade de uso. Estava aberto a todos, mas ninguém tinha o direito de controlar aquilo como diretor de companhia.

A grande vantagem da Folkways em relação ao arquivo da Biblioteca do Congresso era que quase todos os discos tinham contratos conferindo o direito de publicação à Folkways. Eu adicionei várias outras gravadoras de discos à Folkways. Mas fora do material já autorizado, a permissão podia ser muito difícil porque cada tradição é diferente em termos do que as pessoas querem que outras pessoas acessem e quem acessa. Nos últimos 12 anos vêm ocorrendo mudanças profundas – na ONU, na declaração sobre direitos indígenas e até na legislação nacional de vários países. Em 2017, descobri que Taiwan tem uma legislação muito avançada que protege os direitos de seus grupos aborígenes.

M.L.C. Nas políticas públicas do Programa do Patrimônio Cultural Imaterial, lançado no Brasil nos anos 2000, uma das exigências para o início do pedido do registro é a disposição de transmitir o saber contido naquela dada expressão cultural, e há os casos em que as pessoas não querem fazer isso. Numa oficina de transmissão de saberes dos figureiros de Taubaté, em São Paulo, por exemplo, as famílias tradicionais se distinguem entre si por um estilo diferenciado e não querem transmitir seu saber para os “de fora”, bem semelhante ao caso dos clãs australianos que você contou! Há saberes que se inscrevem em dinâmicas sociais muito peculiares.

M.A.G. Mas há a capacidade de essas pessoas também agenciarem. Eu penso nos Kaxinawá que estão na minha casa e eu gravando CD. Eles entenderam que

tudo dos Kaxinawá é um saber completamente determinado e aprendido a partir de gerações e de grupos e pessoas muito bem categorizados entre eles. Não é um saber universalizado, mas um grupo entre eles entendeu e quer nossa relação de patrimonialização, de ideia de disseminação e quer fazer isso. Estão discutindo entre eles a ideia de adotar a perspectiva de que aquele saber é para todo mundo, “não podemos guardar”, “não podemos ser sovina”, eles falam, “com a nossa cultura”. Então, há uma crise institucional provocada por missionários que estão ocupando o mundo cultural deles como um todo. Nesse contexto, eles entenderam a nossa lógica, que permite que lutem para reverter uma situação atual, e eles fazem essa reversão...

A.S. Os casos são distintos. Mas precisamos proteger o direito de não difusão de conhecimento. Estou sendo muito solicitado nessa área de propriedade intelectual, mas também na área de patrimônio imaterial. Nas próximas semanas estou indo a Bali, em julho, para presenciar uma devolução de materiais antigos aos tocadores, mas, sobretudo, para prestigiar o evento. Estou viajando dias para chegar, e vou ficar apenas quatro dias em Bali, pois depois vou para o Cazaquistão, para um congresso, e virei novamente ao Brasil em agosto, e depois para a Irlanda! Por isso que o novo livro não está escrito. Para resumir, creio que minha carreira toda é mais como uma abelha que vai de flor em flor, levando alguma coisa da flor anterior à flor seguinte. Porque eu já fiz tanta coisa, já estive em tanto lugar, e aprendi muito. Aprendi muito aqui no Brasil, aprendi muito no Museu Nacional e com meus alunos e colegas em geral. Mas levei isso para outros lugares, e estou pegando e trazendo coisas de outros lugares para cá. Sou como uma abelha, voando, descoordenada.

C.G. Muito obrigado.

A.S. Foi um prazer. Boas perguntas... Me alonguei.

Realizada em 5/5/2015 | Aprovada em 15/12/2015

Maria Laura Cavalcanti é mestre e doutora em antropologia social pelo Museu Nacional da UFRJ e atualmente é professora titular do Departamento de Antropologia Cultural e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS/UFRJ. Publicou, entre outros, *Reconhecimentos: antropologia, folclore e cultura popular* (2013).

Marco Antonio Gonçalves é mestre e doutor em antropologia social pelo Museu Nacional da UFRJ e atualmente é professor titular do Departamento de Antropologia Cultural e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS/UFRJ. Publicou, entre outros, *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica* (2011).

Cesar Gordon é mestre e doutor pelo Museu Nacional da UFRJ, e atualmente é professor adjunto do Departamento de Antropologia Cultural e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS/UFRJ. Publicou, entre outros, *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre* (2006).

NOTAS

- 1 A entrevista foi editada por Maria Laura Cavalcanti e Felipe Barros. Remetemos o leitor interessado às demais entrevistas com Anthony Seeger que pudemos levantar: Bastos, 2003; Stock, 2006; Cohn et al., 2007; Russel, 2012; Cline, 2012; Mengel, 2013. Para uma lista completa de suas publicações, consulte <https://www.ethnomusic.ucla.edu/files/acrobatfiles/ethnomusic/CVLONG_2016%20Anthony%20Seeger_FOR_UCLA_WEBSITE.pdf>. Para uma história oral de dez horas de duração gravada na Universidade da Califórnia em Los Angeles (UCLA) em 2012 e posteriormente transcrita, ver <<http://oralhistory.library.ucla.edu/Browse.do?descCvPk=479217>>.
- 2 Pete Seeger (1919-2014). Compositor, cantor, violonista e ativista norte-americano envolvido com o movimento *folk*, de contracultura e com causas relacionadas a pacifismo, direitos civis, justiça social e meio ambiente. Suas composições alcançaram sucesso, sendo cantadas tanto por ele mesmo como por outros, como Marlene Dietrich, Trini Lopez, The Byrds e Johnny Rivers. No link <<https://open.spotify.com/track/7kfXLa8qHHmdn3ANhe65FH>> é possível ouvir um trecho de Pete Seeger cantando “We shall overcome”.
- 3 Huddie William Ledbetter (1888-1949), conhecido como Lead Belly. Cantor, compositor e multi-instrumentista norte-americano de música *folk* e *blues*. Suas primeiras gravações foram feitas nos anos 1930 quando os pesquisadores John Lomax e Alan Lomax documentavam música folclórica em uma prisão em Louisiana para o Archive of American Folk Song da Biblioteca do Congresso Norte-Americano. No link <<https://open.spotify.com/track/2wbfNDI95cWN4qnm79bJK7>> pode-se escutar um trecho da canção “The grey goose”, mencionada por Seeger.
- 4 Albert Lord (1912-1991) foi professor de Harvard nos anos 1950-1980. Era especialista em línguas eslavas, épicos da Iugoslávia e em literatura clássica e comparada. Seu livro *The singer of tales* (Lord, 2000), publicado nos anos 1960, revolucionou o debate acadêmico a respeito dos poemas de Homero ao demonstrar a presença das fórmulas da oralidade em *A Odisseia*. Lord foi aluno de Milman Parry, que estudou a tradição oral viva dos bardos sérvio-croatas,

que cantavam eventos míticos e semi-históricos do passado sérvio. Seus estudos, interrompidos por sua morte prematura, aos 34 anos, e pela Segunda Guerra Mundial, foram retomados com as pesquisas de Lord. A hipótese da presença de traços distintivos da oralidade – no caso homérico, especificamente, do uso de fórmulas que permitiam a composição oral de acordo com o ritmo da fala – ficou conhecida como a “hipótese Parry-Lord”. Ver a respeito Wilson (2018).

- 5 Mike Seeger (1933-2009). Cantor, compositor e multi-instrumentista com participação relevante no movimento de *folk revival*, na cidade de Nova York, no final dos anos 1950 e durante os anos 1960. Também realizou inúmeros registros fonográficos de música folclórica norte-americana. No link <<https://open.spotify.com/track/6QS5hCeBC9mx3TlCi7342s>> é possível ouvir uma canção histórica da depressão dos anos 1930 cantado por Mike Seeger com seu grupo, New Lost City Ramblers.
- 6 O Projeto Harvard-Brasil Central, formulado em Harvard, foi coordenado por David Maybury-Lewis. No Brasil, Roberto Cardoso de Oliveira atuou decisivamente como organizador do projeto, que teve como centro de articulação o então recém-constituído Programa de Antropologia Social do Museu Nacional, na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Além dos dois antropólogos mencionados, dele participaram Jean Lave, Joanna Bamberger, Jon Christopher Crocker, Terence Turner, Roberto DaMatta e Júlio César Melatti. Ver a respeito Maybury-Lewis (2002).
- 7 Sobre o papel de Patrick Menget na defesa desse trabalho de Anthony Seeger, ver Seeger (2016).
- 8 Gamelão é nome atribuído a um conjunto instrumental e a um instrumento musical coletivo encontrado na Indonésia. A formação instrumental é composta por metalofones, xilofones e tambores. Nos Estados Unidos foi introduzido na graduação em música da Universidade da Califórnia como estratégia pedagógica para que alunos formados em conservatórios experimentassem sistemas musicais diferentes dos postos pela música europeia de concerto. Para mais informações, consultar Hood (1960).
- 9 Woody Guthrie (1912-1967). Cantor e compositor norte-americano considerado um dos artistas mais relevantes do mo-

vimento de música folk norte-americana e reconhecido pelas composições musicais com mensagens de protesto e crítica social, que influenciaram e foram interpretadas por artistas como Pete Seeger, Bob Dylan e Bruce Springsteen, entre outros. No link <<https://open.spotify.com/track/7CNaYAdLyI86kofGafReiT>> é possível ouvir um trecho da canção “This land is your land”.

- 10 A Smithsonian Folkways Recordings (www.folkways.si.edu) engloba uma vasta coleção de registros fonográficos de diferentes estilos musicais e de formas narrativas orais oriundas de diversas regiões do mundo. A coleção é composta por registros originais (*masters*) produzidas pela Folkways Records e por diversos selos independentes que foram incorporados ao conjunto documental da instituição. Tais gravações estão disponíveis em sites de *downloads* e *streaming* (que pagam *royalties* de execução aos artistas e compositores). Também existe um grande número de informação gratuita disponibilizada sobre os registros fonográficos, como fichas técnicas e textos introdutórios de cada disco lançado pela Folkways (digitalizados em pdf), vídeos gratuitos, planos de aula para professores e estudantes da educação básica, a revista *Smithsonian Folkways Magazine* e outros materiais disponibilizados em seu *website*.
- 11 <https://folkways.si.edu/folk-music-of-india/world/album/smithsonian>
- 12 <https://open.spotify.com/track/IqQLBFLN9j3VIWvP1L6E3>
- 13 O curador e diretor da Smithsonian Folkways Recordings que sucedeu a Sheeby em 2016 é o etnomusicólogo e especialista em educação musical holandês Huib Schippers, que dirigia antes disso um conservatório de música na Austrália onde realizou um projeto comparativo sobre sustentabilidade em música (Schippers & Grant, 2016).
- 14 O livro *Why Suyá sing* foi lançado pela editora Cosac Naif, em 2015, com o título *Por que cantam os Kísêdjê: uma antropologia musical de um povo amazônico* com um DVD na capa (Seeger, 2015).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blacking, John. (1974). *How musical is man?*. Seattle: University of Washington Press.
- Carlin, Richard. (2008). *Worlds of sound: the story of Smithsonian Folkways Recordings*. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- Christen, Kimberly. (2008). Working together: archival challenges and digital solutions in aboriginal Australia. *The SAA Archeological Record*, 8/2, p. 21-25.
- Goldsmith, Peter D. (1998). *Making people's music: Moe Asch and Folkways Records*. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- Hood, Mantle. (1960). The challenge of "Bi-Musicality". *Ethnomusicology*, 4/2, p. 55-59.
- Lord, Albert B. (2000). *The singer of tales*. 2 ed. Cambridge: Harvard University Press.
- Maybury-Lewis, David. (2002). Maybury Lewis por Maybury-Lewis. *Revista de Antropologia*, 45/2, p. 479-497.
- Olmsted, Tony. (2003). *Folkways records: Moses Asch and his Encyclopedia of Sound*. New York/London: Routledge.
- Pescatello, Ann M. (1992). *Charles Seeger, a life in music*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. (1964). *The Andaman Islanders*. New York: Free Press of Glencoe.
- Schippers, Huib & Grant, Catherine. (2016). *Sustainable futures for music cultures: an ecological perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Seeger, Anthony. (2016). Une brève et traumatisante, mais somme toute heureuse rencontre avec Patrick Menget à l'Université de Harvard en 1967. In: Erikson, Philippe (ed.). *Trophées: études ethnologiques, indigénistes, et amazonistes offertes à Patrick Menget*. Nanterre: Société d'ethnologie, p. 37-40.
- Seeger, Anthony. (2015). *Por que cantam os Kísêdjê: uma antropologia musical de um povo amazônico* (com DVD incluído). São Paulo: Cosac Naify.
- Seeger, Anthony. (2012). Who should control which rights to music? In: Moreno Fernández, Susana et al. (ed.). *Cur-*

rent issues in music research: copyright, power, and transnational music processes. Lisboa: Edições Colibri, p. 27-49 (it is also to be found on a DVD published at the same time).

Seeger, Anthony. (1992). Ethnomusicology and music law. *Ethnomusicology*, 36/3, p. 345-360.

Seeger, Anthony. (1988). Anthropology and odor: from Manhattan to Mato Grosso. *Perfumer and Flavorist*, 13/4, p. 41-48.

Seeger, Anthony. (1981). *Nature and society in central Brazil: the Suyá indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press.

Seeger, Anthony. (1980). *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.

Turner, Terence S. (2017). *The fire of the jaguar*. Edited by Jane Fajans. Chicago: HAU books.

Wilson, Emily. (2018). Introduction. In: Homer. *The Odyssey*. Translated by Emily Wilson. New York/London: W.W. Norton & Company, INC., p. 1-79.

Zonis, Ella. (1973). *Classical Persian music: an introduction*. Cambridge: Harvard University Press.

Outras entrevistas de Anthony Seeger

Bastos, Rafael José de Menezes. (2003). Entrevista com Anthony Seeger. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, 5/1, p. 133-156. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/15245>>. Acesso em 6 fev. 2018.

Cline, Alex (interviewer). (2012). 10-hour oral history for the UCLA Oral History Archive in 2012. Available in audio and PDF transcription. Disponível em <<http://oralhistory.library.ucla.edu/Browse.do?descCvPk=479217>>. Acesso em 17 de maio de 2018.

Cohn, Clarice et al. (2007). Entrevista: Porque canta Anthony Seeger. *Revista de Antropologia*. São Paulo, 50/1. Disponível em <<http://www.scielo.br>>. Acesso em 17 maio 2018.

Mengel, Maurice. (2013). Interview with Anthony Seeger: on epistemology and applied ethnomusicology in a post-colonial world. *El oído pensante*. Buenos Aires. Disponível

em <<http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/oidopensante/article/view/2961/2887>>. Acesso em 17 de maio de 2018.

Russell, Maureen. (2012). The Ethnomusicology Archive, University of California, Los Angeles (UCLA). Largely an interview with Anthony Seeger. *Music Reference Services Quarterly*, 15/3, p. 193-205. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1080/10588167.2012.701452>>. Acesso em 6 fev. 2018

Stock, Jonathan. (2006). Ethnographe, archiviste, producteur, activiste... Les nombreuses vies d'Anthony Seeger. *Cahier de musiques traditionnelles* 19. Geneva: Infolio editions, p. 221-250.

O BANJO, A ABELHA E AS FLORES: ENTREVISTA COM ANTHONY SEEGER

Palavras-chave

Antropologia;
etnologia;
etnomusicologia;
arquivos sonoros;
patrimônio cultural imaterial.

Resumo

A riqueza e multiplicidade de aspectos da trajetória profissional de Anthony Seeger expressam-se nesta entrevista realizada no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, em 5 de maio de 2015. A forte ligação de Seeger com o banjo conduz a conversa que percorre seus laços familiares e musicais; seu encontro com a antropologia na Universidade de Harvard e posteriormente de Chicago, em meio ao desenvolvimento também de seu contato com os estudos de folclore e da música; sua marcante passagem pelo Brasil com a pesquisa com os *Kisêdjê* e a docência no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. São também abordadas sua dinâmica experiência de gestão à frente da Coleção Folkways na Smithsonian Institution e de sua atuação internacional em prol das políticas de patrimônio cultural imaterial junto à Unesco.

THE BANJO, THE BEE AND THE FLOWERS: INTERVIEW WITH ANTHONY SEEGER

Keywords

Anthropology;
Ethnology;
Ethnomusicology;
sound archives;
intangible cultural heritage.

Abstract

Multiple aspects of Anthony Seeger's professional trajectory are approached in this interview, conducted in the Graduate Program in Sociology and Anthropology, on May 5, 2015. Seeger's strong connection with the banjo leads a conversation that runs through his family and musical ties; his encounter with anthropology at Harvard University and later in Chicago, in the midst of which he also developed his studies of folklore and music; his remarkable passage through Brazil, his research on the *Kisêdjê* and his teaching experience in the Graduate Program in Social Anthropology, at the National Museum of the Federal University of Rio de Janeiro. His dynamic experience at the forefront of the Folkways Collection at the Smithsonian Institution and his international involvement in intangible cultural heritage policies at UNESCO are also addressed.

RESENHAS

A TEORIA SOCIAL DE NOVO EM MOVIMENTO

Domingues, José Maurício. (2018).
Emancipação e história: o retorno da teoria social.
Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 294p.

Sempre constitui tarefa complexa rese-
nhar um livro sobre teoria social. Ela
implica o risco, por exemplo, de simpli-
ficar excessivamente uma argumen-
tação ou de amputar o que, para o autor,
seria teoricamente decisivo. Ou ainda o
de enfatiza aspectos não centrais, ou,
por outro lado, o de impor as preocupa-
ções conceituais do resenhista às do
autor do livro. E cabe ponderar adequa-
damente essa precaução porque *Emancipa-
ção e história*, com seu subtítulo promi-
ssor – “o retorno da teoria social” –,
de José Maurício Domingues, é justa-
mente um livro que exacerba tais riscos.
Isso ocorre pela multiplicidade de jane-
las que abre e porque, nessas aberturas,
discute e interpela a teoria social em
busca de futuros.

Se se opta prioritariamente por esta-
belecer o denominador comum de tais

aberturas, decerto cabe mencionar um
eixo central, que é o dos conceitos-ten-
dência. Naturalmente a ele se voltará
pela importância que lhe confere o au-
tor (como indica na introdução, seja de
modo geral, seja com focos específicos),
mas aí se deter não faria justiça a um
livro que tende a importante ramifica-
ção. É que o trabalho se desenvolve na
tensão permanente entre o fio condutor
mencionado e as tramas conceituais
tecidas a partir de discussão mais livre
sobre autores e perspectivas.

Estruturado em nove capítulos, que
provêm de versões anteriores publica-
das em diferentes meios acadêmicos, o
livro navega desde as possibilidades da
teoria crítica na atualidade até as rela-
ções entre história, sociologia e moder-
nidade, passando, entre outros pontos,
pelo peronismo argentino e as deriva-

ções conceituais que isso implica. Mas sempre se trata, ao fim e ao cabo, da discussão sobre ferramentas conceituais, de ver a teoria social em ação – de reivindicá-la como base de desenvolvimentos posteriores possíveis.

Nesse trânsito, como já adiantado, a recuperação da ideia de conceitos-tendência é central – revelando uma postura que enfrenta o desinteresse de boa parte das ciências sociais, como acertadamente aponta o autor. Pode-se dizer que se trata de buscar nessa operação a compreensão do movimento, dos processos de desenvolvimento da modernidade, de suas dinâmicas constitutivas, mas também de seus futuros possíveis – pois a ideia de movimento também pressupõe essa dimensão. Como lembrou há alguns anos o sociólogo Hugo Zemelman (1992; 2011) (um dos maiores epistemólogos, senão o maior, que já teve a América Latina), trata-se de captar a historicidade dos processos, mas também horizontes de possibilidades.

Vários exemplos possíveis de conceitos-tendência são mencionados em distintos momentos do livro. Entre os autores “clássicos”, podem ser citados os conceitos de secularização ou racionalização, em Weber, de democratização, em Tocqueville, de desenvolvimento capitalista ou mercantilização, em Marx, a discussão sobre uma nova forma de solidariedade, em Durkheim. Entre os autores contemporâneos, também há bastantes exemplos. Alguns marcados por um autor específico, como quando se fala em “sociedade em rede” – sendo, então, inevitável pensar em Castells (1998) –, outros transcen-

dendo autores e perspectivas, como quando se fala em globalização.

E, quando se entra nesse terreno, talvez nem todos os acadêmicos estejam interessados efetivamente em refletir a respeito dessa questão. Cabe chamar a atenção para este ponto: dada a tendência de redução das ciências sociais a sua instrumentalidade (Falero, 2015a), às vezes de modo exacerbado – lembrando que esta resenha foi escrita no Uruguai, onde esse processo se deu com suas doses costumeiras de “politicamente correto” (Falero, 2015b) –, o convite para se repensar os conceitos-tendência deve merecer um tratamento mais demorado.

Essa prevenção vale ainda mais quando o leitor enfrenta o capítulo três, sobre “questões sociais existenciais”. Qualquer sociólogo que identifique conhecimento “avançado” com o sofisticado manejo estatístico fugiria espavorido diante da mera leitura do título. Nas palavras do autor, ele implica apostar em uma teorização mais flexível e inovadora e assumir que, sob a inspiração de Marx e Engels ou Weber, há temas que as coletividades humanas não podem deixar de enfrentar como espécie. Essas preocupações “existenciais” não levam necessariamente à abstração filosófica, e sim precisamente aos “conceitos-tendência”. Basta pensar, por exemplo, em “Estado moderno”, com toda a projeção e entrelaçamento social que implica, bem como suas variações entre regiões do planeta, suas escalas possíveis de influência e toda a comparação possível que se desprende da operação da análise.

Isso leva a outra das preocupações que emergem do livro, que é a relação

da sociologia com a história e a modernidade. Como se sabe, não é um tema novo. Vários sociólogos e historiadores já fizeram alguma visita à disciplina vizinha procurando encontros mais fluidos. Na sociologia, não cabem dúvidas de que os próprios autores “clássicos” encontraram na história fonte de inspiração e comparação. Como lembra Domingues, *O capital* é um livro profundamente histórico. E em relação a Weber, ele sugere a tese de que lhe interessava mais a comparação com outras “religiões mundiais” do que a ética protestante em si.

Se, entretanto, tivesse que escolher a partir do tema geral um plano de análise disparador de reflexões, uma escolha pertinente seria o da sociologia histórica: seu caminho realizado como especificidade dentro da sociologia e suas potencialidades de articulação com a história. Não parece claro que os pesquisadores que mergulharam nessas águas – tranquilas só na superfície – tenham saído com o auxílio de conceitos da sociologia. Pelo contrário, é plausível pensar que o tenham feito primariamente pela mão da história, marginalizando as potencialidades da sociologia, ou seja, a importância do problema está nas ferramentas conceituais que podem ser desenvolvidas para capturar processos sociais. O que foi aqui indicado de forma esquemática serve como um convite para ler o capítulo, porque agora é necessário introduzir outros tópicos.

E um deles é o do Estado moderno. Tema suficientemente amplo e complexo que – com a licença para dar uma visão própria – precisa ser resgatado

dos agentes acadêmicos do *mainstream* que só veem instituições e criam absurdos *rankings* de democracia a partir daí. Em todo caso, não interessa aqui aprofundar esses assuntos. Antes, deve-se apreciar, como faz Domingues, as forças sociais operando no Estado em sua relação com o território, para colocar dois dos vários centros de sua atenção. Um sobrevoo por algumas das tradições teóricas permite tratar o Estado como – uma vez mais – “movimento” ou dinâmica, destacar conceitos que implicam essa visão processual (como o de hegemonia, de Gramsci, por exemplo) e identificar “mecanismos disruptivos ou estabilizadores” que se encontram operando contraditoriamente na realidade. Naturalmente que, aqui chegando de modo apressado, o leitor terá outra vez percebido a preocupação do autor com os conceitos-tendência.

O capítulo seis, sobre a família, é interessante porque, em primeiro lugar, o tema não ocupa geralmente o centro da atenção da teoria social, embora atualmente isso possa ter mudado com os abundantíssimos estudos feministas. Não deixa de ser um convite interessante, então, o modo como o autor tenta visualizar o peso da família na reprodução da vida social em seu conjunto. Há dois planos de análise que ele explicitamente assinala como decisivos: a questão da família dentro dos processos de modernização em nível global e o problema teórico de sua conceitualização como um dos “subsistemas” sociais.

Quanto ao primeiro plano, ao destacar que não existe uma “revolução mundial” da família, o autor entra ine-

quivocamente em terreno comparativo. Índia e China – sociedades enormes e muito diversas em seu interior, particularmente no primeiro caso – permitem visualizar o quão arriscado é estabelecer tendências globais desconsiderando o Oriente. A ideia de um “processo de hibridização” para além da transição demográfica permite abrir – nesse caso, aprofundar – as diferentes articulações e combinações em função das classes (e das castas, na Índia), dos processos de industrialização, migrações internas, das formas de trabalho etc. Embora o caso da América Latina seja discutido com excessiva rapidez no livro, teria sido ainda mais problemático não enfrentar, nessa proposta de comparação, a região a qual se pertence – explícita ou implicitamente.

Em relação ao segundo plano, ver a família como subsistema leva a estabelecer algo básico: a família, em suas diversas formas, já não opera como um elemento central da articulação da economia, da política e do mundo religioso. Questionar essa centralidade não deve impedir considerar os arranjos familiares enquanto processos de identificação, transmissão cultural e reprodução individual ou social – questões existenciais, em suma. O ponto – cumpre lembrar que se trata de um livro de teoria social – é que se deve estar alerta diante das simplificações quanto às direções e aos ritmos da modernização. Afinal, com outras categorias, a corrente marxista também caiu em simplificações nesse sentido.

O capítulo seguinte, sobre as formas básicas de interação social, certamente

levanta questões centrais para uma reconstrução da teoria social crítica. Para isso, o autor se propõe a discutir dois princípios: o da organização e o do antagonismo. As formas de trabalho pertencem ao primeiro; o conflito e a competição correspondem ao segundo. Um conjunto importante de autores é rastreado nessa distinção analítica, e desse exercício são sacadas algumas conclusões possíveis. Desta rapidíssima leitura do capítulo, complexo em algumas de suas partes, caberia resgatar um ponto: uma teoria crítica, de modo a evitar ingenuidades em suas formas de imaginar futuros sociais potenciais, não pode sugerir ou demandar que todas as relações sejam horizontais ou baseadas na colaboração voluntária.

O capítulo posterior, sobre peronismo e imaginário social, parece *a priori* escapar da lógica geral do livro. Basta, porém, transitar por ele para se constatar que também aí emergem questões de fundo que atravessam a publicação. Em termos principais, pode-se dizer que a ideia política do peronismo – tão inacessível e fugidia para quem não vive na Argentina – representa precisamente em sua constituição e reprodução um “magma de significações flutuantes” – e, portanto, comporta inflexões simbólicas nessa variável amálgama de interesses. E, tal como acontece com a noção mais geral e latino-americana de populismo, seu uso implica toda sorte de mal-entendidos e inumeráveis debates políticos e acadêmicos. De modo que, deslindando seu *status* de conceito ou categoria de análise, é melhor deixar o tema simplesmente ao que o autor diz sobre o assunto.

O capítulo final, sobre teoria social crítica, pode ser visto como um balanço das ciências sociais em alguns de seus aspectos – especialmente quanto a suas promessas e realizações. É também uma aposta na reconstrução, na revalorização do conhecimento que emerge desse campo de conhecimento e, sobretudo, no papel da teoria crítica (em um sentido não restrito aos aportes da Escola de Frankfurt). Entre as alternativas teóricas integradas a modo de sobrevoo – aprofundar essa integração constituiria um livro em si mesmo –, aparecem Boaventura de Sousa Santos e Antonio Negri. Sem dúvidas, dois teóricos contemporâneos incontornáveis, para além de seus acordos e divergências. Buscar na realidade atual as tendências de desenvolvimento de transformações sociais e promover uma renovação da teoria crítica a partir de uma agenda de pesquisa – eis uma aposta necessária, da qual os conceitos-tendência devem ser parte central, do mesmo modo que foram nas teorias sociais da modernidade, tal como demonstra Domingues.

Dois elementos finais cabem como balanço geral. Em primeiro lugar, muitas das preocupações aqui expostas – a modernidade contemporânea e o lugar do Brasil e da América Latina ou da teoria crítica em geral – já formam parte, sem sombra de dúvidas, da trajetória do autor. Nesse livro, reafirma-se que, em vez de pensar múltiplas modernidades, é preferível partir da ideia de uma modernidade global, porém heterogênea. Nesse sentido, embora não se encontre aí novidade, tampouco essas questões suscitarão, para quem já tenha transitado pela produção de José Maurício Domingues, a sensação de reiteração. Em segundo lugar, apesar da abertura de temas e reflexões diversas, cabe ponderar que o produto final ostenta razoável integração. Quer dizer, a despeito de algumas rupturas entre os capítulos, as discussões teóricas vão colocando insumos para um mesmo caminho analítico. Sem ilusões mistificadoras, mas também sem mera acumulação de desalentos e frustrações, apenas cabe a necessidade da persistência que subjaz ao trabalho.

Recebida em 14/4/2018

Aprovada em 28/4/2018

Alfredo Falero é doutor em ciências sociais com especialização em sociologia, professor da graduação e da pós-graduação, bem como pesquisador, do Departamento de Sociologia da Faculdade de Ciências Sociais da Universidad de la República (Uruguai) e coordenador do GT de Clacso Intelectuales y Política. A mais recente de suas numerosas publicações é “El nuevo sentido común emprendedor y las batallas por las subjetividades colectivas”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Castells, Manuel. (1998). *La era de la información*, 3 tomos. Madrid: Alianza Editorial.

Falero, Alfredo. (2015a). Problemas contemporáneos en la proyección de la teoría social y algunos desafíos inmediatos. Trabajo presentado al I Congreso Latinoamericano de Teoría Social, Buenos Aires, 2015. In: *Teoría social desde América Latina. Las posibilidades críticas de los abordajes clásicos, contemporáneos y emergentes*. Buenos Aires, no prelo.

Falero, Alfredo. (2015b). De amnesias conceptuales e intelectos capturados. Algunos aportes de la década del sesenta para pensar América Latina en el siglo XXI. In: Acosta, Ansaldi et al. *América Latina piensa América Latina*. Buenos Aires: Clacso.

Zemelman, Hugo. (2011). *Los horizontes de la razón*, tomo III. Barcelona: Editorial Anthropos/Centro de Estudios en Conocimiento y Cultura en América Latina de la Universidad de Manizales (Colombia).

Zemelman, Hugo. (1992). *Los horizontes de la razón*, tomos I y II. Barcelona: Editorial Anthropos/El Colegio de México.

IMAGENS POLÍTICAS E A POLÍTICA DAS IMAGENS

Alonso, Angela & Espada, Heloisa (orgs). (2017).
Conflitos: fotografia e violência política no Brasil, 1889-1964.
São Paulo: IMS, 427 p.

Há histórias feitas a partir de imagens e há imagens que fazem história. A sentença que em um primeiro momento pode soar tautológica expressa, na verdade, uma questão conceitual de fundo. O lugar reservado às fontes imagéticas na pesquisa historiográfica é matéria polêmica e de rendimento antigo (ver, entre outros, Knauss, 2006). Jacques Rancière (2012) faz o alerta sobre a necessidade de as imagens serem compreendidas em sua alteridade, evitando o gesto fácil de as reduzir a sua simples visualidade, a seu sentido de representação. Para o filósofo, a *política das imagens* só pode ser percebida na suspensão do sentido narrativo entre a intenção do produtor e a recepção do espectador. A eficácia estética da imagem, portanto, não reside no *conteúdo político* da mensagem, mas sim na articulação

entre seus elementos e funções ativadas em sua circulação social.

A reflexão de Rancière mostra-se bastante produtiva frente à leitura do catálogo *Conflitos: fotografia e violência política no Brasil, 1889-1964*, lançado por ocasião da exposição de mesmo nome promovida pelo Instituto Moreira Sales (IMS).¹ A exposição tem como *parti pris* desconstruir a narrativa histórica do Brasil como país pacífico, de povo ordeiro, a partir da apresentação de imagens de 18 conflitos civis envolvendo o Estado e as Forças Armadas no curto período entre o nascimento da República e o golpe militar de 1964. Organizado pela curadora da exposição, Heloisa Espada, com a socióloga e professora da USP Angela Alonso, o livro reproduz cerca de 300 fotografias que compõem a mostra, intercaladas por textos de especialistas.

Na dupla apresentação, assinada por uma e outra organizadora, já é possível entrever os diferentes pontos de vista dedicados ao objeto em análise. Estabelece-se uma dicotomia que percorrerá todo o catálogo entre uma história escrita sobre e a partir das imagens e uma história *tout court*, que contextualiza a produção das fotografias sem lhes dar, entretanto, a prerrogativa de fontes autônomas. Tal contraste não é por si negativo. O que o torna nesse caso problemático é a hierarquização do argumento, que dá a prerrogativa de narrativa histórica aos textos que abordam as imagens como mero suporte, em detrimento daqueles que produzem conhecimento a partir das fontes imagéticas, especialmente em se tratando do catálogo de uma exposição fotográfica.

Heloisa Espada apresenta a mostra como um ponto de inflexão na história da fotografia no Brasil, marcada sobretudo por representações icônicas, a partir da exibição de fragmentos de uma história de disputas políticas e armas (p. 7). A curadora traça, então, uma vista panorâmica da história da fotografia e do fotojornalismo no país, pontuada pelas disputas políticas registradas pelas lentes de profissionais e amadores. Destacando que “toda imagem realizada num conflito é interessada”, Espada indica seu intento de discutir não apenas os registros imagéticos em si, mas o papel reservado à fotografia em cada um desses conflitos.

Angela Alonso dedica-se a apresentar a premissa política que sustenta o mote da exposição, qual seja, demonstrar que a imagem construída do Brasil

como país pacífico e de povo conciliador é falsa. E passa, então, a discorrer sobre o contexto histórico dos conflitos retratados, que caracteriza com muita propriedade como disputas marcadas por questões de classe, em que ora as elites emergem disputando a condução do Estado, ora o povo se insubordina na luta por direitos. Quando destaca a luta simbólica por trás das disputas políticas, a guerra lexical parece ser o que mais interessa à socióloga (p. 20). Ao tratar do papel da tecnologia, em pleno desenvolvimento no início do século XX, Alonso reforça os avanços propiciados por invenções como o telégrafo, a locomotiva ou mesmo o canhão, sem se referir, porém, àquelas que propiciaram a propagação da imagem na modernidade (p. 27).

Assim como a exposição, o catálogo é dividido cronologicamente em três momentos, a saber: A República da degola (1889-1916); A República dos bombardeios (1923-1935); As ruas da República (1954-1964). Angela Alonso, Ângela de Castro Gomes e Heloísa Murgel Starling assinam, respectivamente, os textos que introduzem cada um desses períodos históricos, contextualizando os conflitos que serão mostrados. As três pesquisadoras são sensíveis ao poder das imagens na construção da memória histórica. Os títulos dos capítulos emanam uma potência imagética que se evidencia nas fotografias que os seguem. No decorrer dos textos, porém, a referência à fotografia, objeto central da análise em *Conflitos*, quase desaparece. Subordinadas a outras fontes, são por mais das vezes tratadas como produto da realidade em detrimento de serem

reconhecidas como produtoras desta (Schwarcz, 2014).

Os sete ensaios voltados para a investigação de fontes imagéticas são o ponto alto do livro. Autores oriundos de áreas diversas, como museologia, história da arte, cultura visual, e com metodologias de análise imagética distintas compõem um painel multidisciplinar bastante rico. As páginas de abertura desses artigos são ilustradas pelo detalhe ampliado de uma das fotos analisadas, diferenciando-os dos demais textos e destacando para o leitor o conteúdo do estudo. Deixando que a fotografia fale por si, as análises sempre seguem o caderno de imagens ao qual se referem, dando assim precedência às imagens na dinâmica da leitura.

As fotografias realizadas por Flávio de Barros durante a campanha de Canudos foram objeto da pesquisa de mestrado de Cícero Antônio de Almeida, defendida em 1999, e aqui apresentada de forma resumida. Almeida infere a partir das fotografias uma série de dados históricos que não se deixaram perceber por outras fontes. É assim, por exemplo, que o autor identifica o provável responsável pela contratação do fotógrafo. Flávio de Barros foi a Canudos com a missão de documentar o conflito para o Exército. Subvertendo a intencionalidade oficial do registro, Almeida demonstra que, na historiografia do evento, as fotografias de Barros foram decisivas para dar voz e rosto aos seguidores de Antônio Conselheiro (p. 84).

Ao cotejar dois conjuntos fotográficos sobre a guerra do Contestado, um álbum organizado pelo Exército e outro uma iniciativa particular do fotógrafo

Claro Jansson, Rogério Rosa Rodrigues reconstitui a história do evento bélico tendo como linha de condução as imagens. Rodrigues produz algumas das mais inspiradas análises imagéticas presentes no catálogo. A partir de um personagem peculiar do conflito, Henrique Wolland, chamado Alemãosinho, o autor destaca a agência dos retratados, aquilo que foge ao controle de quem dispara a câmera. Alemãosinho escolheu como e quando se fazer registrar, sendo o único civil revoltoso a aparecer no álbum do Exército em posição de igualdade com os oficiais (p. 131). A mesma agência teve um menino, anônimo, que se tornou protagonista de um retrato de grupo produzido por Claro Jansson. A fotografia, criada para ser um monumento histórico sobre o conflito, reúne militares, civis, rebeldes rendidos em pose medida. O menino negro empoleirado nos galhos de uma árvore desponta sobre a cabeça dos demais, tornando-se um incontornável destaque (p. 128).

Ana Maria Mauad, ao discorrer sobre a cobertura dos conflitos de 1930 e 1932 pelas revistas ilustradas, traz à tona questões transversais à análise e que, até então, não haviam sido destacadas. Quando trata da constituição de uma identidade do povo brasileiro, essencialmente mestiço, forjada pelas imagens nas primeiras décadas do século XX, a autora ressalta a ausência de mulheres e crianças nessa iconografia (p. 268). Os arquivos históricos não são neutros, como sabemos. Mauad politiza a natureza dos acervos imagéticos mobilizados na pesquisa quando aponta a censura operada nos veículos de comu-

nicação, que divulgavam uma visão unificada dos acontecimentos (p. 270).

Ressente-se a falta de uma análise histórica transversal – e não apenas estudos de caso – que tivesse como fonte principal os documentos imagéticos. Levar a cabo o entendimento das imagens como fontes autônomas e sua importância histórica permitiria, por exemplo, trazer à tona diálogos formais que muitas vezes se sobrepõem à conjuntura. Como afirma E. H. Gombrich (2007), uma imagem deve muito mais a outras imagens – ao repertório imagético conhecido – do que ao contexto de sua realização, devido às convenções e esquemas visuais criados pela humanidade ao longo dos séculos. As imagens ultrapassam o factual por sua força expressiva. Ou, nas palavras de Kossoy, “Um conhecimento que parte da superfície iconográfica tanto mais nos revela quanto mais buscamos sua realidade interior” (Kossoy & Schwarcz, 2012: 23).

Ainda que em vários textos do catálogo sejam feitas referências históricas a eventos bélicos e insurgenciais anteriores aos aqui retratados, as convenções imagéticas presentes em muitas das fotografias não foram destacadas. As imagens de barricadas fechando ruas compõem o imaginário coletivo de sublevação ao menos desde os daguerreótipos de Thibaut retratando uma Paris sitiada em 1848. São eles que ecoam nas imagens de José Greco documentando a Revolução Federalista de 1893 (p. 49-50) e de Gustavo Prugner quando retrata São Paulo durante a Revolução de 1924 (p. 187-188). A opção de enquadramento das fotos de

igrejas destruídas por tiros e bombas feitas por Flávio de Barros em Canudos (p. 76-77) remetem à imagem das ruínas da igreja de Humaitá por consequência da Guerra do Paraguai, que tanto circulou no Brasil em forma de cartão-postal no período imediatamente posterior ao conflito. E poderíamos fazer seguir a esses exemplos uma série de outros que demonstram a força das convenções imagéticas na construção fotográfica dos conflitos aqui evidenciados.

Quando consideradas enquanto fontes de conhecimento, as imagens podem ser muito mais polissêmicas do que os textos (Löwy, 2009: 16). A montagem da exposição se encerra não com uma imagem, mas com a reprodução sonora do depoimento do comunista Gregório Bezerra, preso e torturado durante o governo militar instaurado pelo golpe de 1964. Tal opção, defendida pelo argumento de que “a brutalidade do que é narrado dispensa imagens” (p. 15), demonstra-se nesse caso bastante reveladora.

Assim como a exposição, o catálogo é voltado para um público amplo, mais do que para o debate especializado. Nesse sentido, mostra-se um livro indispensável pelo conjunto de imagens históricas que reúne e pela pertinência e atualidade dos textos apresentados. Seu lançamento não podia ser mais oportuno. O tempo presente está marcado por crises políticas e humanitárias. Esse cenário de incertezas, aliado à ascendência da imagem como linguagem, tem animado exposições artísticas recentes.² As fotografias aqui apresenta-

das desvelam o passado como sedimento vivo, formador de uma memória que, por se construir no presente, deve ser permanentemente reconfigurada. Retomando a reflexão de Rancière, fez-se um brilhante esforço de reunião de imagens políticas sobre o passado recente do Brasil. Poder-se-ia ter feito mais para trazer à tona a política dessas imagens.

Recebida em 13/4/2018

Revista em 24/4/2018

Aprovada 25/4/2018

Lucia Klück Stumpf é doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, onde desenvolve pesquisa sobre arte, raça e circulações imagéticas no século XIX, com estágio-sanduíche realizado no Global History Department, Princeton University. Mestre em Culturas e Identidades Brasileiras pelo IEB/USP, com pesquisa sobre a pintura de história de Antônio Parreiras (1860-1926) durante a Primeira República no Brasil. Co-autora, com Lilia Schwarcz, do livro *A Batalha do Avai: a beleza da barbárie* (2013).

NOTAS

- 1 Conflitos: fotografia e violência política no Brasil 1889-1964. Curadoria de Heloisa Espada. Instituto Moreira Sa-les: Rio de Janeiro, nov. 2017-fev. 2018; São Paulo, maio-jun. 2018.
- 2 Duas mostras separadas por um ano entre suas inaugurações e que no Brasil tiveram exibição simultânea encontram eco no título e no intuito de associar estética e política para provocar reflexões sobre o presente. Refiro-me às exposições *Levantes* (*Soulèvements*), com curadoria de Didi-Huberman (*Jeu de Paume*, Paris, out. 2016-jan. 2017. São Paulo, Sesc-Pinheiros, out. 2017-jan. 2018), e *Conflitos*, organizada por Heloisa Espada, cujo catálogo é aqui analisado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Didi-Huberman, Georges (org.). (2017). *Levantes*. São Paulo: Edições Sesc.
- Gombrich, Ernst Hans. (2007). *Arte e ilusão*. São Paulo: Martins Fontes.
- Knauss, Paulo. (2006). O desafio de fazer história com imagens: arte e cultura visual. *ArtCultura*, Uberlândia, 8/12, p. 97-115.
- Kossoy, Boris & Schwarcz, Lilia. (2012). *Um olhar sobre o Brasil. A fotografia na construção da imagem da nação 1883-2003*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Löwy, Michael (org.). (2009). *Revoluções*. São Paulo: Boitempo.
- Rancière, Jacques. (2012). *O destino das imagens*. São Paulo: Contraponto.
- Schwarcz, Lilia M. (2014). Lendo e agenciando imagens: o rei, a natureza e seus belos naturais. *Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, 4/2, p. 391-431.

MÚSICA E VIDA SOCIAL NA ANTROPOLOGIA DE ANTHONY SEEGER

Seeger, Anthony. (2015).

*Por que cantam os Kisêdjê: uma antropologia musical
de um povo amazônico.*

São Paulo: Cosac Naify, 320 p.

O livro versa sobre a música na vida dos Kisêdjê, grupo indígena de língua jê que vive no estado do Mato Grosso, e pergunta pelo valor do canto e das cerimônias nessa sociedade, pelas estruturas das *performances* musicais e pelo modo como a música está ligada à reprodução de identidades e papéis sociais. As análises baseiam-se na experiência etnográfica de Seeger com os Kisêdjê nos anos 1971, 1972 e 1976. Com o título *Why Suyá sing: a musical anthropology of an Amazonian people*, o livro foi publicado originalmente em inglês, em 1987 (com segunda edição em 2004). Só recentemente, quase três décadas depois, foi traduzido para a edição brasileira, com a alteração do título para *Por que cantam os Kisêdjê*, em respeito à atual preferência do grupo por essa autodenominação.

Por que cantam os Kisêdjê é obra relevante para os estudos sobre sociedades indígenas na América do Sul (sobre os povos de língua jê, especificamente), traz contribuições para a análise antropológica de rituais e é fundamental para a etnomusicologia. Ao lado dos trabalhos de antropólogos e etnomusicólogos como Rafael Menezes Bastos (1978; 2013), Steven Feld (1982), Ruth Stone (1981) e Charles Keil (1979), apresenta perspectiva renovada para esse campo, pautando no estudo das práticas musicais o foco nas ações, na visão (ou teoria) nativa e nas relações entre elas.

Sem resvalar para qualquer dogmatismo novidadeiro, Seeger propõe um deslocamento conceitual sutil, mas de consequências decisivas para seu enquadramento analítico. Afirma que seu trabalho consiste não em uma “antropo-

logia da música”, mas em uma “antropologia musical”. A primeira, em seu momento de consolidação nas décadas de 1950 e 1960, estaria demasiadamente preocupada com os produtos sonoros tomados em si e com o esforço para demonstrar aspectos sociais e culturais das músicas. A segunda pensa “a vida social como *performance*” (p. 14) e busca compreender a “música” (atentando para a relatividade do termo) como processo, interação e conhecimento. Ou seja, indo um bocado além de situar a música como parte da cultura, propõe entender a vida social a partir do fazer musical, captando os modos pelos quais as *performances* criam e recriam diversos aspectos da cultura e da sociedade. As inspirações indicadas nesse sentido são as teorias e abordagens da prática de Sahlins, Herzfeld, Giddens e Bourdieu, sutilmente absorvidas por Seeger.

Contribui para essa proposta de uma antropologia musical a própria composição narrativa do livro, que tem como fio condutor a análise da Festa do Rato, ritual *kisêdjê* de nomeação e iniciação masculinas, de que Seeger participou em 1972 e 1976. A narrativa fluida do cotidiano e das cerimônias, das relações estabelecidas pelos índios com o pesquisador e sua esposa, Judith, e dos preparativos para a festa (as conversas entre homens no pátio, o aprendizado de uma nova canção, uma expedição de caça e a distribuição de alimentos) conduz à compreensão de elementos fundamentais da vida social *kisêdjê*, como sua organização social e sistema de parentesco, a sazonalidade das atividades coletivas, a cosmologia e a concepção de espaço. Diversos desses temas

foram abordados pelo autor em trabalhos anteriores (Seeger, 1980) e reaparecem alinhavados pela análise dos rituais e sua música.

A Festa do Rato diz respeito fundamentalmente à socialização das crianças. Dramatiza ações do mito em que um rato oferece milho (alimento até então desconhecido) para uma mulher e seu filho pequeno, e o menino posteriormente oferece beiju de milho aos homens no pátio da aldeia. A realização do rito reproduz delineamentos identitários a partir das relações de autoridade e reciprocidade e das oposições espaciais (entre casa e pátio, consanguinidade e afinidade, aldeia e floresta, natureza e cultura) e de papéis no rito. A festa dura cerca de quinze dias ao longo dos quais aprendizado e preparação produzem crescente dramaticidade. Num dos momentos centrais da cerimônia, os homens (de todas as idades), reunidos no pátio da aldeia, dançam e cantam ao mesmo tempo cada um sua canção para ser ouvidos por suas respectivas irmãs, que permanecem no interior das casas.

Para entender a eficácia do cerimonial *kisêdjê* é necessário compreender suas formas expressivas, sobretudo dos cantos. Nesse ponto, exercitando uma das lições mais preciosas do estruturalismo, a de que definições e significados surgem pelas diferenciações sistêmicas em um conjunto, Seeger compreende a música *kisêdjê* em contraste com outras atividades e outras formas de arte (p. 67). O resultado é uma análise inspiradora, de notável sofisticação analítica e sensibilidade etnográfica. O contraste principal se dirige aos gêneros vocais,

como as diversas categorias de fala, as narrações míticas e instruções dos mais velhos aos mais jovens, as invocações nos ritos de cura e as formas do canto. Embora não tenham formulações sistemáticas a respeito, os Kisêdjê diferenciam enfaticamente essas categorias. Na análise formal, Seeger percebe que, em contraste com a fala cotidiana, oratória, canto e instrução são musicais pela elaboração de tempo, timbre e melodia, porém, não são todos compreendidos pelos Kisêdjê como “música” (p. 101). Seeger compreende esses aspectos formais em função de seus usos e significados sociais e da classificação nativa, percebendo critérios relativos de prioridade da melodia sobre o texto (ou o inverso), modo mais ou menos fixo de apresentação, quem profere e em que situação, redundância de elementos textuais, duração relativamente fixa das frases, relações tonais estruturadas e autoridade de seus textos fixos (p. 114).

As canções se distinguem dos demais gêneros verbais kisêdjê também por sua origem sempre externa à sociedade: são aprendidas com estrangeiros (os brancos e outros indígenas) ou com espíritos animais. Como em muitas outras sociedades indígenas da América do Sul, o canto indica metamorfose. Na Festa do Rato, misturam-se as temporalidades do mito e do presente (p. 229). De tanto cantar, homens transformam-se em ratos – por exemplo, quando os homens cantam sobre um menino exortando-o a fazer parte da comunidade masculina que se reúne na casa dos homens, presentificando a ação do rato no mito. Já as mulheres dão de comer a seus irmãos e filhos

casados (o que no cotidiano é feito pelas esposas), refazendo as relações de comensalidade descritas no mito. Assim, o canto enfatiza as identidades sociais e concretiza a força criadora e socializadora das cerimônias.

A resposta à questão colocada no título do livro, portanto, desvia-se de qualquer ambição de encontrar causas últimas para os comportamentos. Ao contrário, busca os significados do canto para os Kisêdjê como caminho para apontar a eficácia dos rituais na criação e recriação da ordem do mundo.

As edições anteriores (em inglês) eram acompanhadas de gravações sonoras em fita e CD. A edição brasileira vem acompanhada de um DVD que acrescenta a esse material importantes registros audiovisuais, dentre os quais vale ressaltar o documentário *Amtô*, sobre a Festa do Rato, produzido e dirigido pelos Kisêdjê e editado pelo Vídeo nas Aldeias (2011). Ali, questões abordadas no texto do livro, como a diferença de perspectivas sobre a festa entre homens e mulheres, as diferenças de percepção e apreciação do rito entre brancos e kisêdjês e a metamorfose ritual de homens em ratos, ressoam com intensidade ímpar. A edição brasileira traz ainda adaptação dos nomes e termos indígenas à grafia adotada pelos Kisêdjê, algumas retificações de dados etnográficos e um novo posfácio com reflexões sobre as transformações históricas e a condição atual dos Kisêdjê. Digno de nota, os direitos autorais da edição brasileira, assim como das anteriores, são destinados aos Kisêdjê.

Recebida em 7/2/2018

Aprovada em 14/2/2018

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Feld, Steven. (1982). *Sound and sentiment: birds, weeping, poetics and song in Kaluli expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Keil, Charles. (1979). *Tiv song*. Chicago: University of Chicago Press.

Menezes Bastos, Rafael José de. (2013). *A Festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Florianópolis: Ed. UFSC.

Menezes Bastos, Rafael José de. (1978). *A musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*. Brasília: Funai.

Seeger, Anthony. (1980). *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.

Stone, Ruth. (1981). Toward a Kpelle conceptualization of music performance. *The Journal of American Folklore*, 94/372, p. 188-206.

João Miguel Sautchuk é antropólogo formado pela Universidade de Brasília (UnB). Seus principais temas de pesquisa são análise antropológica de rituais, cultura popular, construção da nação, etnomusicologia e etnografia das práticas. Seus principais trabalhos publicados são *A poética do improviso: prática e habilidade no repente nordestino*, “Interesse moderno pelo folclore: nação e cultura no Mapa Musical do Brasil da gravadora Marcus Pereira” e (com Carlos Sautchuk) “Enfrentando poetas, perseguindo peixes: sobre etnografias e engajamentos”.

INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES

ESCOPO E POLÍTICA EDITORIAL

Sociologia & Antropologia busca contribuir para a divulgação, expansão e aprimoramento do conhecimento sociológico e antropológico em seus diversos campos temáticos e perspectivas teóricas, valorizando a troca profícua entre as distintas tradições teóricas que configuram as duas disciplinas. *Sociologia & Antropologia* almeja, portanto, a colaboração, a um só tempo crítica e compreensiva, entre as perspectivas sociológica e antropológica, favorecendo a comunicação dinâmica e o debate sobre questões teóricas, empíricas, históricas e analíticas cruciais. Reconhecendo a natureza pluriparadigmática do conhecimento social, a Revista valoriza assim as oportunidades de intercâmbio entre pontos de vista convergentes e divergentes nesses diferentes campos do conhecimento. Essa é a proposta expressa pelo símbolo “&”, que, no título da revista *Sociologia & Antropologia*, interliga as denominações das disciplinas que nos referenciam.

Sociologia & Antropologia aceita os seguintes tipos de contribuição em português e inglês:

- 1) Artigos inéditos (até 9 mil palavras incluindo referências bibliográficas e notas)
- 2) Registros de pesquisa (até 4.400 palavras). Esta seção inclui:
 - a. Apresentação de fontes e documentos de interesse para a história das ciências sociais
 - b. Notas de pesquisa com fotografias
 - c. Balanço bibliográfico de temas e questões das ciências sociais
- 3) Resenhas bibliográficas (até 1.600 palavras).
- 4) Entrevistas

Manuscritos originais podem ser submetidos em português, espanhol, inglês e francês, porém os textos somente serão publicados em português e em inglês. Se necessário, o autor se responsabilizará pela tradução. Excepcionalmente será concedido auxílio financeiro.

A pertinência para publicação será avaliada, numa primeira etapa, pela Comissão Editorial no que diz respeito à adequação ao perfil e à linha editorial da revista e, se aprovados, numa segunda etapa, por pareceristas *ad hoc* brasileiros e estrangeiros, sempre doutores, de reconhecida expertise tema no que diz respeito ao conteúdo e à qualidade das contribuições.

A revista funciona sob o princípio do duplo anonimato: os artigos serão submetidos a dois pareceristas *ad hoc* e, em caso de pareceres contraditórios, uma terceira avaliação será requerida. Sendo identificado conflito de interesse da parte dos pareceristas, o texto será

reencaminhado para avaliação. Os artigos serão avaliados de acordo com os critérios de qualidade e rigor dos argumentos, validade dos dados, oportunidade e relevância para sua área de pesquisa, atualidade e adequação das referências.

A editoria demanda de todos os autores e avaliadores que declarem possíveis conflitos de interesse relacionados a manuscritos submetidos a *Sociologia & Antropologia*. Entende-se conflito de interesse como qualquer interesse comercial, financeiro ou pessoal relacionados a dados ou questões do estudo de um ou mais autores que levem a potenciais conflitos entre as partes envolvidas. Conflitos de interesse podem influenciar os resultados e conclusões de um estudo e do processo de avaliação. A sua existência não impede a submissão de um artigo ou sua publicação na revista, porém, os autores deverão explicar a razão do conflito aos editores, que tomarão uma decisão sobre o encaminhamento do manuscrito.

A revista encaminhará, em prazo estimado de aproximadamente (6) seis meses, uma carta de decisão sobre o artigo recebido, anexando, de acordo com cada caso, os devidos pareceres. Um dos seguintes resultados será informado: (a) aceito sem alterações; (b) aceito mediante pequenas revisões; (c) reformular e reapresentar para nova avaliação; e (d) negado. Ao revisar os manuscritos aceitos para publicação, os autores devem marcar todas as alterações feitas no texto e justificar devidamente quaisquer eventuais exigências ou recomendações de pareceristas não atendidas.

O periódico segue as diretrizes dos Códigos de Ética do Committee on Publication Ethics (COPE) (<http://www.publicationethics.org/>), do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (<http://www.cnpq.br/web/guest/diretrizes>) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (<http://www.fapesp.br/boaspraticas/>).

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE COLABORAÇÕES

Forma e preparação de textos

O texto completo não deverá conter os nomes dos autores e deverá incluir notas substantivas (de fim de texto) em algarismos arábicos; referências bibliográficas; título e resumo (entre cem e 150 palavras) acompanhado de cinco palavras-chave, em português e inglês; e, quando for o caso, os créditos das imagens utilizadas. Agradecimentos e notas biográficas dos autores (de até 90 palavras) incluindo formação, instituição, cargo, áreas de interesse e principais publicações deverão ser enviados em arquivo separado.

Desenhos, fotografias, gráficos, mapas, quadros e tabelas devem conter título e fonte, e estar numerados. Além de constarem no corpo do artigo, as imagens deverão ser encaminhadas em arquivo separado do texto, em formato .tiff (de preferência) ou .jpg e em alta resolução (300 dpi), medindo no mínimo 17 cm (3.000 pixels) pelo lado maior. No caso de imagens que exijam autorização para reprodução, a obtenção da mesma caberá ao autor.

Os textos deverão ser escritos em fonte Times New Roman, tamanho 12, recuo padrão de início de parágrafo, alinhamento justificado, espaçamento duplo e em páginas de tamanho A4 (210x297 cm), numa única face.

As notas devem vir ao final do texto, não podendo consistir em simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato:

**(sobrenome do autor, ano de publicação),
conforme o exemplo: (Tilly, 1996)**

No caso de citações, quando a transcrição ultrapassar cinco linhas deverá ser centralizada em margens menores do que as do corpo do artigo; quando menor do que cinco linhas, deverá ser feita no próprio corpo do texto entre aspas. Em ambos os casos a referência seguirá o formato:

**(sobrenome do autor, ano de publicação: páginas),
conforme os exemplos:
(Tilly, 1996: 105)
(Tilly, 1996: 105-106)**

As referências bibliográficas em ordem alfabética de sobrenome devem vir após as notas, seguindo o formato que aparece nos seguintes exemplos (os demais elementos complementares são de uso facultativo):

1. Livro

Pinto, Luis de Aguiar Costa. (1949). *Lutas de famílias no Brasil: introdução ao seu estudo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

2. Livro de dois autores

Cardoso, Fernando Henrique & Ianni, Octávio. (1960). *Cor e mobilidade social em Florianópolis: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil meridional*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

3. Livro de vários autores

Wagley, Charles et al. (1952). *Race and class in rural Brazil*. Paris: Unesco.

4. Capítulo de livro

Fernandes, Florestan. (2008). Os movimentos sociais no “meio negro”. In: *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Globo, p. 7-134 (vol. 2).

5. Coletânea

Botelho, André & Schwarcz, Lilia Moritz (orgs.). (2009). *Um enigma chamado Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

6. Artigo em coletânea organizada pelo mesmo autor

Gonçalves, José Reginaldo Santos. (2007). Teorias antropológicas e objetos materiais. In: *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: IPHAN, p. 13-42.

7. Artigo em coletânea organizada pelo autor em conjunto com outro

Villas Bôas, Glauca. (2008). O insolidarismo revisitado em *O problema do sindicato único no Brasil*. In: Villas Bôas, Glauca; Pessanha, Elina Gonçalves da Fonte & Morel, Regina Lúcia de Moraes. *Evaristo de Moraes Filho, um intelectual humanista*. Rio de Janeiro: Topbooks, p. 61-84.

8. Artigo em coletânea organizada por outro autor

Alexander, Jeffrey. (1999). A importância dos clássicos. In: Giddens, Anthony & Jonathan Turner (orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Ed. Unesp, p. 23-89.

9. Artigo em Periódico

Lévi-Strauss, Claude. (1988). Exode sur exode. *L'Homme*, XXVIII/2-3, p. 13-23.

10. Tese Acadêmica

Veiga Junior, Maurício Hoelz. (2010). *Homens livres, mundo privado: violência e pessoalização numa sequência sociológica*. Dissertação de Mestrado. PPGSA/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

11. Segunda ocorrência seguida do mesmo autor

Luhmann, Niklas. (2010). *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis: Vozes.

Luhmann, Niklas. (1991). *O amor como paixão*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil.

12. Consultas on-line

Sallum Jr., Brasília & Casarões, Guilherme. (2011). O impeachment de Collor: literatura e processo. Disponível em <<http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=1374>>. Acesso em 9 jun. 2011.

ENVIO DE CONTRIBUIÇÕES

Sociologia & Antropologia não assume responsabilidade por conceitos emitidos pelos autores, aos quais solicita que declarem responsabilidade pelo conteúdo do manuscrito submetido, bem como que especifiquem, em caso de coautoria, a participação de cada um na sua versão final, da pesquisa à redação.

Os trabalhos enviados para publicação devem ser originais e inéditos, não sendo permitida sua apresentação simultânea em outro periódico. O sistema Plagius é utilizado para identificação de plágio.

A revista não cobra taxa de submissão, avaliação e processamento dos artigos e tem acesso aberto, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento.

Possíveis modificações de estrutura ou de conteúdo, por parte da Editoria, serão previamente acordadas com os autores, e não serão admitidas após os trabalhos serem entregues para composição.

Contribuições deverão ser submetidas eletronicamente através do sistema ScholarOne acessando o link:

<https://mco4.manuscriptcentral.com/sant-scielo>

A revista solicita aos autores que registrem um identificador digital ORCID.

Autores que publicam em *Sociologia & Antropologia* (1) mantêm os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Licença Creative Commons Attribution que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista; (2) têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não-exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista; e (3) têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou na sua página pessoal e sistemas de auto-arquivo), já que isso pode aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado (veja O efeito do acesso aberto em <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).

Para mais informações, consultar os editores no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia:

Sociologia & Antropologia

Revista do PPGSA

Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/UFRJ

Largo de São Francisco de Paula, 1, sala 420

20051-070 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Telefone/Fax +55 (21) 2224-8965 ramal 215

revistappgsa@gmail.com

sociologiaeantropologia.com.br

revistappgsa.ifcs.ufrj.br

scielo.br/sant

The guidelines for submitting manuscripts are available in English at our website

Declaração de Singapura sobre Integridade em Pesquisa

Preâmbulo. O valor e os benefícios provenientes da pesquisa dependem essencialmente da sua integridade. Embora haja diferenças entre países e entre disciplinas na maneira pela qual a pesquisa é organizada e conduzida, há também princípios e responsabilidades profissionais comuns que são fundamentais para a integridade da mesma, onde quer que seja realizada.

PRINCÍPIOS

Honestidade em todos os aspectos da pesquisa.

Responsabilização na condução da pesquisa.

Respeito e imparcialidade profissionais no trabalho com outros.

Boa gestão da pesquisa em benefício de outros.

RESPONSABILIDADES

1. Integridade: Os pesquisadores devem assumir a responsabilidade pela confiabilidade de suas pesquisas.

2. Cumprimento com as regras: Os pesquisadores devem estar cientes das regras e políticas de pesquisa e segui-las em todas as etapas.

3. Métodos de pesquisa: Os pesquisadores devem utilizar métodos de pesquisa apropriados, embasar as conclusões em uma análise crítica das evidências e relatar os achados e interpretações de maneira integral e objetiva.

4. Documentação da pesquisa: Os pesquisadores devem manter documentação clara e precisa de suas pesquisas, de maneira que sempre permita a averiguação e replicação do seu trabalho por outros.

5. Resultados: Os pesquisadores devem compartilhar seus dados e achados pronta e abertamente, após assegurarem a oportunidade de estabelecer a prioridade e propriedade sobre os mesmos.

6. Autoria: Os pesquisadores devem assumir plena responsabilidade pelas suas contribuições em todas as publicações, solicitações de financiamento, relatórios e outras representações de suas pesquisas. A lista de autores deve sempre incluir todos aqueles (mas apenas aqueles) que atendam os critérios de autoria.

7. Agradecimentos na publicação: Nas publicações, os pesquisadores devem reconhecer os nomes e papéis daqueles que fizeram contribuições significativas à pesquisa, inclusive redatores, financiadores, patrocinadores e outros, mas que não atendem aos critérios de autoria.

8. Revisão de pares: Ao participar da avaliação do trabalho de outros, os pesquisadores devem fornecer pareceres imparciais, oportunos e rigorosos.

9. Conflitos de interesse: Os pesquisadores devem revelar quaisquer conflitos de interesse, sejam financeiros ou de outra natureza, que possam comprometer a confiabilidade de seu trabalho nos projetos, publicações e comunicações públicas de suas pesquisas,

assim como, em todas as atividades de revisão.

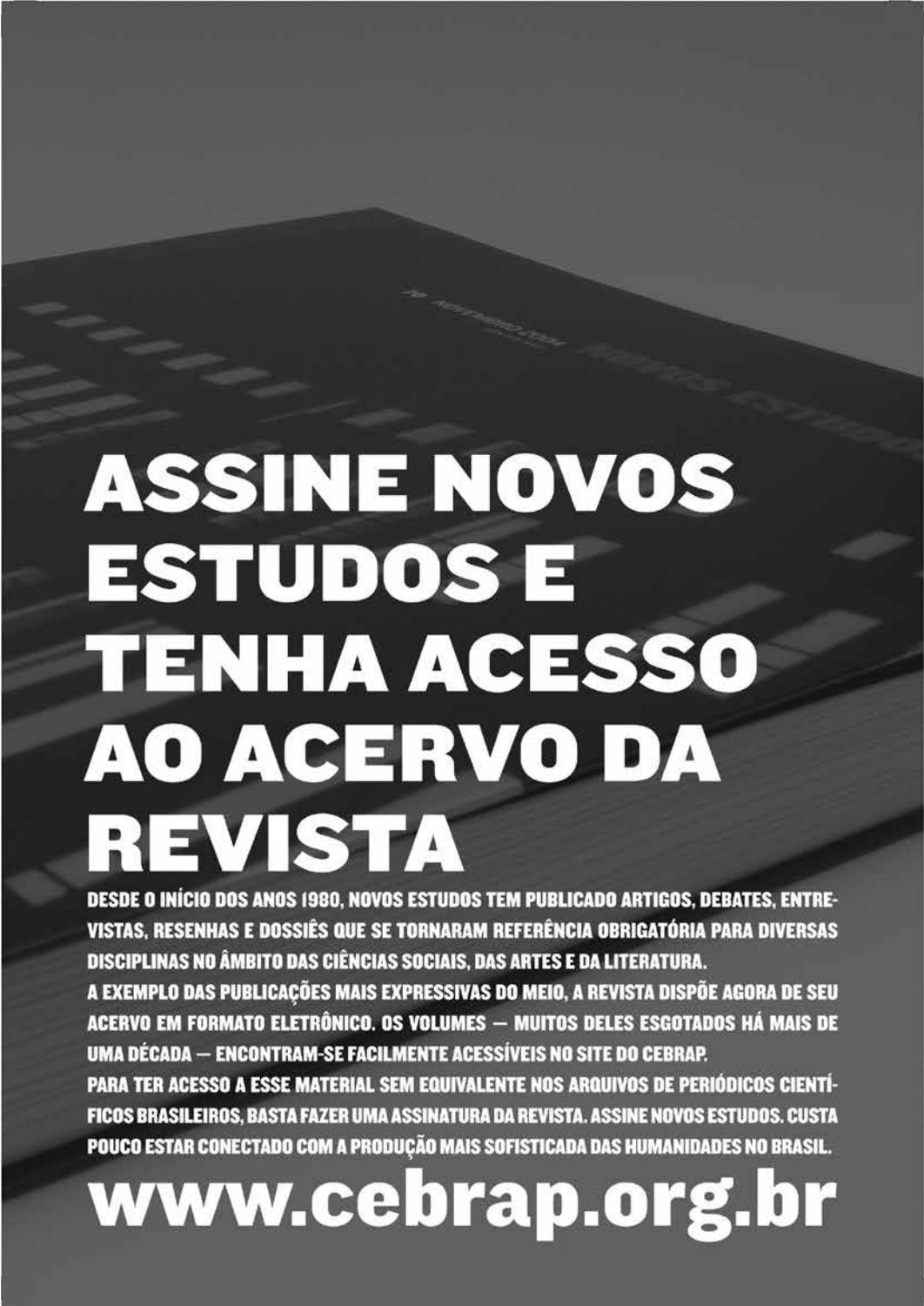
10. Comunicação pública: Os pesquisadores devem limitar seus comentários profissionais à sua própria área de especialização reconhecida quando participarem em discussões públicas sobre a aplicação e relevância de resultados de pesquisa, e devem distinguir claramente entre comentários profissionais e opiniões baseadas em visões pessoais.

11. Notificação de práticas de pesquisa irresponsáveis: Os pesquisadores devem notificar às autoridades competentes qualquer suspeita de má conduta profissional, inclusive a fabricação e/ou falsificação de resultados, plágio e outras práticas de pesquisa irresponsáveis que comprometam a confiabilidade da pesquisa, tais como desleixo, inclusão inapropriada de autores, negligência no relato de dados conflitantes ou uso de métodos analíticos enganosos.

12. Resposta a alegações de práticas de pesquisa irresponsáveis: As instituições de pesquisa, assim como as revistas, organizações profissionais e agências que tiverem compromissos com a pesquisa em questão devem dispor de procedimentos para responder a alegações de má conduta e outras práticas de pesquisa irresponsáveis, assim como proteger aqueles que, de boa fé, tenham denunciado tais comportamentos. Quando for confirmada a má conduta ou outra prática de pesquisa irresponsável, devem ser tomadas as medidas cabíveis prontamente, inclusive a correção da documentação da pesquisa.

13. Ambientes de pesquisa: As instituições de pesquisa devem criar e sustentar ambientes que incentivem a integridade através da educação, políticas claras e normas razoáveis para o progresso da pesquisa, ao mesmo tempo em que fomentam ambientes de trabalho que apoiem a integridade da mesma.

14. Considerações sociais: Os pesquisadores e as instituições de pesquisa devem reconhecer que têm uma obrigação ética no sentido de pesar os benefícios sociais contra os riscos inerentes apresentados pelo seu trabalho.



ASSINE NOVOS ESTUDOS E TENHA ACESSO AO ACERVO DA REVISTA

DESDE O INÍCIO DOS ANOS 1980, NOVOS ESTUDOS TEM PUBLICADO ARTIGOS, DEBATES, ENTREVISTAS, RESENHAS E DOSSIÊS QUE SE TORNARAM REFERÊNCIA OBRIGATÓRIA PARA DIVERSAS DISCIPLINAS NO ÂMBITO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS, DAS ARTES E DA LITERATURA.

A EXEMPLO DAS PUBLICAÇÕES MAIS EXPRESSIVAS DO MEIO, A REVISTA DISPÕE AGORA DE SEU ACERVO EM FORMATO ELETRÔNICO. OS VOLUMES – MUITOS DELES ESGOTADOS HÁ MAIS DE UMA DÉCADA – ENCONTRAM-SE FACILMENTE ACESSÍVEIS NO SITE DO CEBRAP.

PARA TER ACESSO A ESSE MATERIAL SEM EQUIVALENTE NOS ARQUIVOS DE PERIÓDICOS CIENTÍFICOS BRASILEIROS, BASTA FAZER UMA ASSINATURA DA REVISTA. ASSINE NOVOS ESTUDOS. CUSTA POUCO ESTAR CONECTADO COM A PRODUÇÃO MAIS SOFISTICADA DAS HUMANIDADES NO BRASIL.

www.cebrap.org.br

