

**MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA LOPES**

**História e memória do negro em São Paulo: efemérides, símbolos e identidade  
(1945-1978)**

**Assis/SP, 2007**

**Maria Aparecida de Oliveira Lopes**

**História e memória do negro em São Paulo: efemérides, símbolos e identidade  
(1945-1978)**

**Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista – Unesp para a obtenção do título de Doutora em História (Área de conhecimento: História e Sociedade)**

**Orientadora: Profa. Dra. Zélia Lopes da Silva**

**Assis/SP, 2007**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

Lopes, Maria Aparecida Oliveira  
L864h História e memória do negro em São Paulo: efemérides,  
símbolos e identidade (1945-1978) / Maria Aparecida  
Oliveira. Assis, 2007  
233 f. il

Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências e Letras de  
Assis – Universidade Estadual Paulista.

1. Negros – São Paulo – História. 2. Identidade 3.  
Relações raciais. 4. Efemérides. I. Título.

**DD 305.8698**

981

## TERMO DE APROVAÇÃO

Nome do autor: Maria Aparecida de Oliveira Lopes

Título da tese: História e memória do negro em São Paulo: efemérides, símbolos e identidade (1945-1978).

Presidente da Banca e Orientador

---

Profa. Dra. Zélia Lopes da Silva

Instituição: Universidade Estadual Paulista (Assis)

Banca Examinadora:

---

Dr(a)

Instituição:

---

Dr(a)

Instituição:

---

Dr.

Instituição:

---

Dr.

Instituição:

Aprovada em:

## DEDICATÓRIA

*À Purcina Francisca de Oliveira (in memoriam) pela cumplicidade: colo, carinho, conversas, piadas, risadas, defesas. Como assim abandonar-me aos 96 anos? Achei que teria a velha inocente, mágica, famosa, falante e divertida para o resto da vida. Em todo caso, o som da sua voz e os seus conselhos permanecem na minha memória. Grata pelo amparo na vida. Na sua companhia descobri muito cedo que não estava sozinha enquanto Deza sumia para trabalhar. Era só atravessar o rio. Valeu o incentivo no trabalho que “cansa o juízo”.*

## AGRADECIMENTOS

Inicialmente agradeço à Capes, por financiar uma parte desta pesquisa. Aos professores que acompanharam-me nesta longa caminhada. Comecei desanimada e sem paciência, queria estudar em casa e não estava suportando as bizarrices acadêmicas. Esta fase passou e as coisas prosseguiram, mudei de tema, de cidade. A professora Zélia passou a aturar-me. Fui acalmando-me. Passei a tomar gosto pela pesquisa novamente. Então, agradeço a Zélia também por ler os meus escritos, pela seriedade profissional. Fiz o que pude para contemplar suas observações e as dos professores Sérgio Norte e José Carlos Barreiro apresentadas no momento da qualificação. Sei que poderia ter produzido e refletido um pouco mais, mas a solidão da pesquisa passou a incomodar-me.

Preciso agradecer também às instituições de pesquisa. Primeiro ao Banco de Dados da *Folha de S. Paulo*. Ao Carlos Kauffman, gerente da seção, por aprovar o acesso ao arquivo. Permaneci no quinto andar, incomodei por muito tempo o Luiz Carlos e o Edimir. Eles colaboraram bastante no longo processo. Um dia o Luiz, já acostumado com a minha presença, soltou a seguinte frase: “Cida, você está ocupando o lugar de um branco”. Se ele não fosse colega de conversas ficaria ofendida, mas entendi o sentido da frase, a sua observação sobre o lugar onde trabalha. Na reta final da tese a Shis emprestou a máquina para o Edimir fotografar algumas imagens. Grata aos dois pela ação.

Quando parei de pesquisar na *Folha* já estava chegando em 1964. Então apareceram os historiadores: Maurício Rodrigues Pinto e depois a Silvia Henrique Soldi. Os dois pesquisaram até 1978 e, no início, suportaram a minha insegurança, típica de quem está aprendendo a trabalhar em grupo. O resultado da pesquisa foi proveitoso, eles acharam verdadeiras pérolas para o texto.

No Arquivo Municipal, setor de levantamento e pesquisa, tenho que agradecer a Fátima Antunes pela indicação de textos sobre os “monumentos negros” da cidade de S. Paulo.

Durante o processo de elaboração da tese algumas pessoas suportaram com mais constância os meus comentários entusiasmados e desanimados. Neste sentido agradeço à Fábria Ribeiro, Francis, Rose, Paulo, Fernando, as colegas de sala e, principalmente, a Lia Ades.

Devo lembrar da Rafaela Deiab, que leu o texto final, corrigiu e comentou. Outras pessoas importantes na etapa da correção foram Nei Vinícius e Ricardo Moreira. Grata por sinalizarem meus deslizes com o “pretugues”. Eu me responsabilizo pelos erros que sobraram.

Aos amigos da época de graduação Nei Vinícius, Mônica Magalhães e Fábila Elaine, por me receberem quando cursava as disciplinas e durante todo o processo do doutorado. Tudo seria mais difícil se não fosse a estadia proporcionada naquela casa em Assis.

Aos depoentes: Jamu Minka, Oswaldo de Camargo, Cuti (emprestou jornais da militância), Esmeralda Ribeiro, Eduardo de Oliveira e Mario Ribeiro.

Queria dedicar este trabalho também aos meus sobrinhos, desejo que não acreditem na “ordem natural do mundo”.

Enfim, ao Eduardo Silva, o irônico, sempre perguntando: quando vai terminar de imprimir este texto? Para que serve este trabalho? A vida gira em torno disso mesmo? Grata por proporcionar inúmeras gargalhadas. Então... agora acabou, podemos voltar a freqüentar, de segunda à segunda, os teatros da cidade. Brincadeira...

**LOPES, Maria Aparecida de Oliveira. História e memória do negro em São Paulo: efemérides, símbolos e identidade (1945-1978). Assis, 2007. 233 fl. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista.**

## **RESUMO**

Este trabalho analisa as efemérides e os símbolos da história do negro nos discursos da imprensa e dos ativistas. Esta abordagem propicia o entendimento da participação de alguns setores da sociedade na formação das identidades negras, discute as representações culturais e sociais expressas nas memórias da escravidão, bem como suscita reflexões referentes às relações raciais na segunda metade do século XX em São Paulo.

**Palavras-chave:** Negro. Efemérides. Símbolos.



**LOPES, Maria Aparecida de Oliveira. History and Memory of Black in São Paulo: commemorative's dates, symbols and identities (1945-1978). Assis, 233 p. Doctoral dissertation (History) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis.**

### **ABSTRACT**

This thesis analyzes the commemorative's dates and the symbols of black's history in the discourses of the press and in the black activist's speeches. This approach allows the understanding of the participation of some sectors of society on the development of black identities; it also discusses the cultural and social representations expressed on the memories of slavery and, finally, gives rise to reflections about racial relations in the last half of twentieth century, in São Paulo.

**Keywords:** Black. Commemorative's dates. Symbols.

## LISTA DE ABREVIATURAS

AERP	Assessoria Especial de Relações Públicas
ACN	Associação Cultural do Negro
ALN	Aliança Libertadora Nacional
ANB	Associação dos Negros Brasileiros
BNH	Banco Nacional de Habitação
CEAA	Centro de Estudos Afro-Asiáticos
CECAN	Centro de Cultura e Arte Negra
CETREN	Central de Atendimento e Encaminhamento da Secretaria de Promoção Social
FEABSP	Federação das Associações Negras do Estado de São Paulo
FNB	Frente Negra Brasileira
FUNABEM	Fundação Nacional de Amparo ao Bem Estar do Menor
IPCN	Instituto de Pesquisa das Culturas Negras
ISEB	Instituto Superior de Estudos Brasileiros
MNU	Movimento Negro Unificado
MNUCDR	Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial
MOV	Movimento das Organizações Voluntárias do Favelado
TEN	Teatro Experimental do Negro
SENEB	Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil
SINBA	Sociedade de Intercâmbio Brasil-África

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>CAPÍTULO I CONSTRUINDO A HISTÓRIA DO NEGRO: (DES)MASCARANDO DATAS, SÍMBOLOS E VALORES</b> .....	33
1.1 Estereótipos raciais no imaginário da sociedade: barreiras para a conquista da cidadania e de uma identidade paulista.....	33
1.2 Entre o corpo e a máquina: memórias do negro como símbolo do trabalho?.....	41
1.3 As efemérides como vitrines para reivindicação e exposição da história do negro.....	59
<b>CAPÍTULO II A CRIAÇÃO DOS SÍMBOLOS NEGROS</b>	
2.1 Comparando as mães pretas: o legado da mulher negra.....	81
2.2 De mulher a estátua: um símbolo da nacionalidade brasileira.....	99
<b>CAPÍTULO III A REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA COMO CONSTRUÇÃO MENTAL E SOCIAL: DESCOBRINDO OUTROS AGENTES HISTÓRICOS</b> ..	161
3.1 Ressignificando os símbolos negros: o samba, o carnaval, o movimento black e outras práticas culturais.....	168
3.2 Opressão versus resistência: rememorando Zumbi no período da ditadura militar.....	193
3.3 Historicizando um símbolo de origem: a África como base de uma identidade negociada.....	207
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	222
<b>Bibliografia</b> .....	224
<b>Outras fontes consultadas</b> .....	231
<b>ANEXO A – Imagens</b> .....	233



## INTRODUÇÃO

O objetivo desta tese é compreender os significados atribuídos às efemérides e aos símbolos negros entre 1945 e 1978, sobretudo as datas 28 de setembro (lei do *Ventre Livre*), 13 de maio (lei abolicionista) e 20 de novembro (dia da consciência negra) em textos da imprensa e depoimentos dos ativistas negros. Os grupos envolvidos nestas comemorações elaboraram propagandas, textos, discursos, imagens e símbolos da história do negro. Em alguns períodos, uma parte da coletividade negra comemorou as datas junto às classes dirigentes e buscou fazer das efemérides também uma vitrine para suas reivindicações. Isto ficará visível nos textos escritos pelos ativistas em sua imprensa negra<sup>1</sup>, nas celebrações e aspirações para a vida do negro.

A partir da análise das efemérides e símbolos, são interpretados os conteúdos propostos ou impostos para a formação das identidades negras verificando, ainda, como se fortalece, enfraquece, coíbe ou propicia a visibilidade do negro no âmbito da história e da memória.

Nesta perspectiva, não há como desprezar o que se discute normalmente sobre esta etnia: a aparência e os costumes, as relações entre estes dois aspectos, as lembranças da colonização e os traços culturais, sociais e políticos que uniam e separavam os negros na segunda metade do século XX.

Selecionou-se para explorar o tema alguns jornais da coleção *Imprensa Negra*<sup>2</sup>: *Alvorada* (1945-1948), *Cruzada Cultural* (1951-1960), *Notícias do Ébano*

<sup>1</sup> Trata-se de pequenas publicações das associações dançantes, culturais, recreativas e políticas que surgiram em 1904 no meio negro. As associações congregavam os membros dos clubes de negros, que se reuniam normalmente aos finais de semana e serviam de convívio para as famílias negras. Elas promoviam bailes, cursos de música, literatura, culinária, beleza, alfabetização, jogos, palestras sobre cultura negra, etc. Essa imprensa teve por objetivo dar voz e espaço aos negros, o que era raro nos círculos das elites e da cultura letrada da cidade. Nestas folhas os ativistas negros mostravam seus interesses, projetos e concepções.

<sup>2</sup> Existem oito números do jornal *Cruzada Cultural*. A redação e administração funcionavam na rua Guilherme Rudge, 35 e depois foi transferida para a rua Venceslau Brás, 146, ambas no município de São Paulo. José da Silva Oliveira era o diretor e redator. O cargo de redator-auxiliar foi ocupado por Baptista Domingues, Daniel T. de Barros e Fernando Leite Camargo. O periódico era trimestral e continha entre 8 e 14 páginas. Há somente quatro números do jornal *Mutirão*, cuja redação funcionava na rua São Bento, 405 (São Paulo). Jacira da Silva e Gerson P. de Brito eram os diretores do periódico. O periódico pretendia ser mensal, continha três ou quatro páginas e pertencia ao Departamento Estudantil da Associação Cultural do Negro. Da revista *Niger* há somente um número com 24 páginas. Funcionava em São Paulo, seu redator era Oswaldo Camargo e pretendia ser mensal. Localizou-se oito números do jornal *Hifen*. Sua redação e administração funcionavam em Campinas (São Paulo). Benedito E. Balthazar e Lucila Ferreira eram os diretores. O periódico pretendia ser mensal e continha quatro ou oito páginas. Existem dois números do *Correio do Ébano*. A redação e a administração funcionavam em Campinas. Azael Mendonça era o diretor e Benedito E. Balthazar o redator. O jornal pretendia ser mensal e continha entre quatro e nove páginas. A redação e administração do *Nosso Jornal*, que teve três números, funcionavam em Piracicaba (SP). Benedito de Barros era o diretor. O periódico pretendia ser mensal, continha 17 páginas. No microfilme da coleção imprensa negra há dois números do *Notícias do Ébano*. Sua redação e administração funcionavam em Santos (SP). O cargo de diretor foi ocupado pelo professor Luís

(1957), *O Mutirão* (1958), *Niger* (1960), *Nosso Jornal* (1961), *Ébano* (1961/1962), *Correio d'Ébano* (1963), *Hífen* (1960-1962), *Árvore das Palavras* (1974), *Jornegro* (1978), *Sinba*, *Abertura*, *Versus*, *Lampião da Esquina* e *a Folha de São Paulo*<sup>3</sup>.

Para saber mais sobre as formas de comemorar as efemérides, os significados dos símbolos e as identidades negras, serão analisadas também as informações dos seguintes depoentes: Mário Ribeiro da Costa (filho do presidente da Frente Negra Brasileira Justiniano da Costa), Luís Silva (Cuti), Eduardo de Oliveira e Oswaldo de Camargo. Estes depoentes<sup>4</sup> foram militantes ou associados de entidades anti-racistas.

Em princípio houve uma certa resistência em aceitar os testemunhos orais como fonte de informação, pois acreditava-se que a subjetividade dos depoentes poderia comprometer a objetividade do texto histórico. Aos poucos foi-se compreendendo que tanto nas fontes orais quanto nas escritas, a subjetividade está presente, que cada sujeito fala do seu lugar social de acordo com seus sentimentos e ideologias. Esta questão da subjetividade foi discutida amplamente pela literatura especializada em história oral<sup>5</sup>.

O sociólogo Florestan Fernandes, em sua análise concentrada na forma como o negro se afirmou na cena histórica paulistana, compreendia que a fase iniciada com a revogação do Estado Novo foi rica em agitações intelectuais e político-sociais no meio negro. O grupo do *Clarim d'Alvorada*, por exemplo, depois da dissidência que surgiu no seio da Frente Negra (1931-1937), continuou atuando no Clube Negro

Lobato. O periódico pretendia ser mensal, continha cinco páginas. Não constam informações na capa desses jornais alternativos relativas a tiragem.

<sup>3</sup> Nas palavras do historiador Nicolau Sevcenko, a história da "Folha" é marcada por mudanças. Sua raiz data da fundação do jornal "Folha da Noite", em fevereiro de 1921, do qual a "Folha da Manhã", surgida em 1925, foi uma extensão natural, constituindo-se a base da "Empresa Folha da Manhã Limitada" (1931). Em 1945, um novo grupo assume a direção do jornal, transformando-se numa sociedade anônima sob o nome de "Empresa Folha da Manhã". Nesse período seria criada a "Folha da Tarde" (1949), sendo que a partir de 1960 três jornais foram reunidos sob o nome "Folha de São Paulo", saindo em três edições diárias – matutina, vespertina e noturna. Em outubro de 1967, a "Folha da Tarde" retornaria a seu título original. **Primeira Página, Folha de São Paulo, uma viagem pela história do Brasil e do mundo nas 216 mais importantes capas da Folha desde 1921**. São Paulo: Publifolha, 2000, p. 9.

<sup>4</sup> Durante a entrevista de Oswaldo de Camargo, ele quis saber quais foram as pessoas entrevistadas antes dele para esta tese e proferiu os seguintes comentários: "Qual a faixa de idade dos depoentes? Já falou com pessoas mais velhas do que eu? Pena que acabou de perder o seu Aristides Barbosa, que acabou de falecer. Você não vai conseguir entrevistar o Henrique Cunha que está com 90 anos. Está cansado. Nem com o Abdias. O Abdias não é de São Paulo. Ele teve um início muito forte aqui, ele se debandou para o Rio. Ele é de Franca, daqui ele parte para o Rio e faz o Teatro Experimental do Negro. Então, aqui em São Paulo, o pessoal que foi da Associação Cultural do Negro, do Teatro E. N. e que fez a imprensa negra, quase todos mais velhos já foram. O seu Aristides, Odacir Matos, foram embora, muita gente, muita gente. Você está no mato com poucos cachorros" (risos da entrevistadora).

<sup>5</sup> Ver FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaina (orgs). **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

de Cultura Social e seus sucessivos órgãos de comunicação. Segundo o autor, estes grupos tinham por objetivo quebrar o isolamento do negro, visando forçá-lo a tomar parte nos acontecimentos históricos da sociedade global<sup>6</sup>.

Em 1945 eclodiram novamente os movimentos negros. Surgiu a aspiração de fundar a **ANB** (Associação dos Negros Brasileiros), que conseguiu congregiar uma das figuras mais expressivas dos movimentos reivindicatórios de 1937: José Correia Leite<sup>7</sup>. Seu jornal, *Alvorada*, circulou entre 1945 e 1948, propagando uma compreensão madura do problema do negro, encarado, simultaneamente, como econômico, social, cultural e racial<sup>8</sup>. Conclui-se que se o projeto desse grupo tivesse vingado, nele se encontraria o caminho para a mobilização conjunta dos diferentes estratos da “população de cor”<sup>9</sup>.

Na narração de Florestan Fernandes, outros veículos de agitação intelectual e de comunicação no meio negro também se dedicaram ao esforço de unir o negro e o mulato em uma causa comum. A revista *Senzala*, por exemplo, era de orientação socialista e, apesar de ter duração efêmera, exerceu uma influência fecunda. Em seguida apareceram novas entidades e alguns jornais<sup>10</sup>.

Considera-se que a cidade de São Paulo foi historicamente o ponto principal de mobilização afro-brasileira. Embora outras cidades, como Salvador e Recife, tenham se tornado foco de ativismo a partir de 1970, São Paulo foi o foco de gestação de diversas organizações fundamentais, que acabaram tendo um impacto nacional no movimento negro. Entre estas organizações destacaram-se a **FNB** (Frente Negra Brasileira) e o **MNU** (Movimento Negro Unificado)<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Dominus, Editora da Universidade de São Paulo, 1965, p. 70.

<sup>7</sup> José Correia Leite nasceu em 23 de agosto de 1900 e foi fundador do jornal *Clarim d'Alvorada*. Sua biografia foi escrita por Luiz Silva (Cutí) no livro “E disse o velho militante José Correia Leite...” OLIVEIRA, Eduardo de. **Quem é quem na negritude brasileira**. São Paulo: Congresso Nacional Afro-Brasileiro; Brasília: Secretaria Nacional de Direitos Humanos do Ministério da Justiça, 1998, p. 154.

<sup>8</sup> Guimarães informa que raça é também uma categoria analítica marcada por discriminações e desigualdades efetivamente raciais e não apenas de classe. Este pesquisador acrescenta ainda que não existem raças biológicas, ou seja, não existe na espécie nada que possa ser classificado a partir de critérios científicos e corresponder ao que se chama de raça. O que é chamado de raça tem existência nominal, efetiva e eficaz no mundo social. GUIMARÃES, Antonio Sérgio. **Raças, classes e democracia**. São Paulo: Fundação de Apoio a Universidade de São Paulo; Ed. 34, 2002, p. 40.

<sup>9</sup>FERNANDES, Florestan. *Ibidem*, p. 71

<sup>10</sup> *Idem* *Ibid.*, p. 71

<sup>11</sup> HANCHARD, Michel. **Orfeu e o poder: o movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001, p. 145.

Alguns fragmentos da história destes jornais surgidos depois de 1945 foram reconstituídos pelo jornalista negro Oswaldo de Camargo<sup>12</sup>, um frequentador da **ACN** (Associação Cultural do Negro):

No *Novo Horizonte* eu participei como redator, foi o meu primeiro contato com a imprensa. O que eu me lembro é que eu ia para a oficina do *Correio Paulistano* fazer revisão. Eu acabei sendo o primeiro crítico, o primeiro resenhista de um poeta africano na imprensa negra, porque foi nessa época que chegaram os primeiros refugiados de Angola. **E tive em mãos alguns livros de poetas africanos, escrevi no *Novo Horizonte* a respeito de alguns poetas.** O diretor era Ovídio Pereira dos Santos e eu substitui o Aristides Barbosa que tinha saído, ocupei o cargo de editor do jornal em alguns números. Depois participei de um jornal da Associação chamado *O Mutirão*, geralmente o que eu escrevia eram temas de literatura<sup>13</sup>. (grifos meus)

Camargo relatou ainda que no *Mutirão* trabalharam Odacir Matos, Jacira Silva, Jacira Sampaio e Nair Araújo. Odacir Matos, um marxista, era revisor do jornal *Última Hora*. Jacira Silva era atriz e casou-se com uma pessoa importante da TV Globo; Dalmo Ferreira era ligado à Globo e dirigiu o **TEN** (Teatro Experimental do Negro); outra mulher de presença marcante foi Nair Araújo, que passou de doméstica a dona de livraria<sup>14</sup>.

Camargo trabalhou no *Novo Horizonte*, no *Mutirão* e depois no *Níger*, do qual foi editor. O *Mutirão* divulgava as atividades da associação. O *Níger* era um jornal que divulgava também valores culturais como o TEN e o teatro de Solano Trindade. Durante a entrevista em sua casa, Oswaldo de Camargo citou os nomes das pessoas que trabalharam no *Níger*: José Assis Barbosa, no expediente; como redator chefe Oswaldo de Camargo; secretário Benedito de Souza e gerência José das Dores, que trabalhava no *Diário de São Paulo* e levava os clichês do *Níger* para serem feitos naquele jornal. Neste período os diretores eram José Correia Leite e

<sup>12</sup> Oswaldo de Camargo é poeta e escritor. Nasceu em Bragança Paulista (SP) no dia 14 de outubro de 1936. Aos 16 anos escreveu o seu primeiro livro de poesias "Vozes da Montanha". Com 19 anos de idade tornou-se jornalista, após uma breve incursão como organista da Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, no largo do Paissandu, na capital paulista. Em 1959, com 23 anos, já era revisor do jornal dos Mesquita, *O Estado de S. Paulo*, ocasião em que publica o livro de poesias "Um homem que tenta ser anjo". Mais tarde escreveu "A descoberta do frio" (novela); "O carro do Êxito" (conto); "O estranho" (poemas); "O negro escrito" (ensaios). OLIVEIRA, Eduardo. *Ibidem*, p. 224.

<sup>13</sup> A entrevista concedida à autora por Oswaldo de Camargo foi realizada no dia 13 de agosto de 2005 em sua casa, no bairro Lausane Paulista (São Paulo).

<sup>14</sup> Entrevista concedida à autora em 13 de agosto de 2005.



José Pelegrine (um dos melhores discursadores da época); trabalhavam ainda Dalmo Ferreira (TEN), Dirceu Domingues, Jaime Neto (Rio), etc. Fotografias: Cabreira e Delfino Moraes<sup>15</sup>.

Como o historiador e brasilianista George Andrews relatou, a mobilização política dos negros recordava aos afro-brasileiros que o país não vivia uma democracia racial e, por isso mesmo, grande parte do discurso do movimento negro concentrava-se em um quadro gráfico das mágoas e das injúrias que os afro-brasileiros suportaram no decorrer dos séculos nas mãos dos brancos. E de certa forma, os líderes negros tentaram evitar formas de mobilização política e ação que os brancos pudessem perceber ameaçadoras. Neste sentido, concorda o autor que os organizadores da **ANB** (Associação do Negro Brasileiro) logo reconheceram que suas denúncias de racismo estavam rendendo-lhes poucos amigos no mundo dos brancos. Por isso mesmo, reduziram os protestos e reorientaram suas atitudes para se concentrar na educação, no auxílio e nos projetos de auto-ajuda<sup>16</sup>.

Para Andrews, a Segunda República mostrou ser um período em que as organizações negras de São Paulo evitaram a participação direta na política e, em vez disso, concentraram suas energias nas atividades sociais, culturais e educacionais e na reivindicação de uma herança afro-brasileira. Esta orientação aparece na denominação da mais bem sucedida dessas organizações, a Associação Cultural do Negro, fundada em 1954, que patrocinou conferências, concertos, cursos noturnos e assumiu o papel de liderança na coordenação das propostas de comemorações do aniversário da cidade em 1958. Muitas de suas atividades foram realizadas em conjunto com dois grupos teatrais, que nesse período também desempenharam um papel proeminente na vida da comunidade negra em São Paulo: o TEN e o Teatro Popular Brasileiro<sup>17</sup>.

Originalmente estabelecida no centro da cidade, em 1969, a associação mudou-se para os arredores afastados da Casa Verde, onde funcionou até sua dissolução no final da década de 1970<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Entrevista concedida à autora em 13 de agosto de 2005.

<sup>16</sup> ANDREWS, George Reid. **Negros e Brancos em São Paulo (1888-1988)**: São Paulo: Edusc, 1998, p. 294. O objetivo do livro é armar uma visão global das relações raciais no Estado de São Paulo durante o século que começou com a abolição da escravidão e terminou com as comemorações nacionais do centenário desse acontecimento histórico. O autor mostrou as ligações entre o desenvolvimento da sociedade moderna, industrializada, urbanizada e a manutenção de fortes desigualdades raciais e constatou que não houve grandes mudanças neste período. Os trabalhadores negros ainda ganham menos que os brancos. Os atos de discriminação persistem; nas periferias e nos bairros pobres a violência também persiste, como consequência os adolescentes e as crianças negras continuam morrendo.

<sup>17</sup> Idem Ibid., p. 294.

<sup>18</sup> Idem Ibid., p. 294.

Em entrevista concedida para esta tese, o jornalista Oswaldo de Camargo reconstruiu alguns fragmentos da história da Associação Cultural do Negro da qual fez parte como diretor cultural. Em seu depoimento, conta como chegou à ACN. Ele leu num jornal que aquela entidade iria promover um baile. Na associação procurou por dona Pedrina Alvarenga, encarregada da ala do divertimento e da ala feminina. A ACN funcionava no 16<sup>o</sup>. andar do prédio Martinelli<sup>19</sup>.

A entidade funcionava todo final de semana em duas salas. Comportava oitenta pessoas por vez e era um local acolhedor na cidade grande. Para Oswaldo de Camargo, uma associação na qual poderia encontrar explicações para suas inquietações como um homem negro e também desfrutar de companhias amigáveis. Ele relatou os objetivos da associação:

Então para mim **foi uma descoberta, uma entidade negra no centro da cidade, modestamente instalada, com duas salas, nas paredes alguns retratos de Nina Rodrigues, talvez o Luís Gama, Castro Alves, alguns quadros.** Isso vai aparecer no meu livro, na minha novela "A descoberta do frio". Então a ACN, como outras associações, a FNB, a imprensa negra, esteve sempre ligada a poetas, etc, pensava em valorizar o negro. Então eu acredito que as associações negras, além de tentar educar, queriam confirmar que o negro, do mesmo jeito que o branco, tinha condições de ser educado, de cantar até música erudita, em suma, ter respeito, a palavra respeito é muito forte neste momento. Ele queria ser respeitado, e naquele momento a maneira de respeitar passava pela via de uma educação formal, de um bom comportamento<sup>20</sup>. (grifos meus)

O escritor e militante negro Eduardo de Oliveira, que também freqüentou a ACN, ao descrevê-la, lembrou-se dos departamentos femininos e dos jovens, que desenvolviam atividades ligadas ao esporte. O departamento feminino cuidava de bordados, exposições, arte culinária e da assistência social. Depois, tinha o departamento dos intelectuais negros que organizava palestras, declamações de poesias e concertos musicais. Os concertos eram feitos em festas culturais e dedicados a Castro Alves, Cruz e Souza, Auta de Souza, enfim, os grandes poetas. Nos concertos e palestras falavam de José do Patrocínio, Luiz Gama, Silva Jardim,

---

<sup>19</sup> Entrevista concedida à autora em 13 de agosto de 2005.

<sup>20</sup> Ibidem

Teodoro Sampaio. Estas atividades também foram promovidas na biblioteca Mário de Andrade, a única que existia em São Paulo<sup>21</sup>.

Eduardo de Oliveira, antes de conhecer a ACN, ajudou a fundar a Casa de Cultura Afro-Brasileira, que se instalava na rádio Nove de Julho, na Venceslau Brás (Praça da Sé). O prédio era da Igreja Católica e nele havia um programa chamado “Vozes da África”, transmitido pelo rádio e que ia ao ar às seis horas, aos domingos. O programa funcionou cerca de dois anos e pertencia à Casa de Cultura Afro-Brasileira. Oliveira começou a militar por volta de 1958 na ACN. Levou algumas pessoas da Casa de Cultura (Ana Florêncio de Jesus, Eunice Aparecida de Jesus Prudente, etc) para a ACN. Foi quando passou a ter, então, uma visão crítica da realidade envolvendo negros e brancos no Brasil (informação verbal)<sup>22</sup>.

É patente na fala dos escritores Camargo e Oliveira a troca cultural que houve entre os negros e outros intelectuais na ACN. Oswaldo de Camargo lembrou os grandes nomes que lideraram as atividades culturais e os motivos que levaram a ACN a se preocupar basicamente com o universo cultural do meio negro:

Na verdade, em 56 por aí, o negro já tinha passado por alguma esparrela. Com a FNB fechada pelo Getúlio, com algumas brigas dentro das próprias entidades, com alguns espertalhões que tentaram ganhar alguma coisa em cima do próprio negro, sempre houve isso, sempre houve na coletividade negra <sup>23</sup>.

Como diretor cultural Camargo compunha algumas letras para as músicas tradicionais. Criou um coral, preparava recitais e debates sobre a negritude. “Ali, no prédio Martinelli, era o reduto, ali era o quartel general. A associação fazia bailes, piqueniques, jogo de futebol, fazia palestras importantes”. Era significativa a presença das mulheres: meninas, empregadas domésticas, artistas, etc. “Viviam tentando seguir a moda, quando era tempo de saia curta, da minissaia”. Saiam para

---

<sup>21</sup>Eduardo de Oliveira foi criado por uma família tradicional paulista. Seu tutor era sobrinho-neto do então presidente Prudente de Moraes. Em 1937-38 foi internado num colégio da Liga das Senhoras Católicas, o asilo de menores Educandário Dom Duarte, de Cotia, em São Paulo, onde permaneceu até a idade de 18 anos. Teve uma passagem também pelo abrigo de menores, onde se estabeleceu recentemente a FEBEM. Tornou-se jornalista e poeta. Militou na ACN e escreveu alguns livros, entre eles “Quem é quem na negritude brasileira”. Foi vereador na década de 60 e atualmente é presidente do Congresso Nacional Afro-Brasileiro (CNAB). Sua entrevista foi realizada no dia 24 de agosto de 2005 na CNAB

<sup>22</sup> Entrevista concedida à autora em 24 de agosto de 2005

<sup>23</sup> Entrevista concedida à autora em 13 de agosto de 2005

se apresentar fora da sede, cantavam no Caetano de Campos (escola), faziam recitais, viajaram com o coral para Ribeirão Preto<sup>24</sup>.

Nos eventos literários compareciam Florestan Fernandes, Afonso Schmidt, autor do livro “A marcha”, e Colombina, que era poetisa e proprietária da Lampião de Gás (casa dos poetas). Na ACN, além do negro e do branco também havia Fernando Góes, um mulato machadiano. Na verdade foi um reduto da cultura formal, onde era comum, por exemplo, o “negro que tinha dom da oratória chegar e falar: ‘esta data que nós estamos festejando hoje, essa efeméride importante...’ e falava tudo aquilo sobre Patrocínio, por exemplo”<sup>25</sup>.

Nota-se, por meio da narração de Oswaldo de Camargo, que o período foi marcado por discursos relativos às efemérides e aos símbolos da cultura negra. Desta maneira, a associação se transformava em reduto da intelectualidade paulistana. Camargo reconheceu que foi premiado por esta convivência com intelectuais na entidade. Recebeu muita informação de Correia Leite, Jaime de Aguiar, Florestan Fernandes, Afonso Schmidt, Jacira Sampaio, Nair Araújo. Estes intelectuais brancos influenciaram bastante o pensamento dos militantes negros da ACN. Alguns negros também freqüentaram os ambientes de discussão intelectual dos brancos. Ao falar de uma palestra promovida pela ACN na Biblioteca Municipal, Camargo lembrou-se da presença de Sérgio Milliet, que também freqüentava as associações e acabou prefaciando seu livro. “Eu fui apresentado à literatura por Sérgio Milliet. Sérgio Milliet foi importante na semana de 22, grande crítico, tem uma coleção fabulosa chamada ‘Diário crítico’”<sup>26</sup>.

Como relembrou o diretor cultural, não é possível afirmar que a maioria dos participantes da ACN era intelectualizada e instruída:

Qual era o grau de escolaridade das pessoas que freqüentavam? **A maior parte, os melhores, eram pequenos funcionários públicos, não havia um negro universitário.** Era bastante pequeno o número de universitários, mas hoje há bastante, comparando. Hoje eu não posso detectar, mas naquela época era possível. Nise Isabel de Moraes era a menina que na rua Maria Antonia fazia história. Quem era doutora negra? A doutora era Iracema, era a única médica negra que havia. Quem era advogado negro? Geralmente eram dois ou três. Quem era o músico

<sup>24</sup> Entrevista concedida à autora em 13 de agosto de 2005.

<sup>25</sup> Ibidem

<sup>26</sup> Ibidem

negro? Era eu, tocava piano. Que coisa mais engraçada isso. Mas era sintomático de uma sociedade<sup>27</sup>. (grifos meus)

O depoente alertou que se deve tomar muito cuidado, pois estas informações sobre a instrução dos negros eram relativas às associações negras. Ou seja, havia muitos negros que não sabiam da existência de uma associação negra. No entanto, o escritor acreditava que o negro que lá estava representava uma coletividade, uma coletividade marcada pela presença feminina<sup>28</sup>.

Eduardo de Oliveira também relatou que naquela ocasião a presença dos negros alfabetizados era realmente insignificante, e as lideranças eram espontâneas. Muitos deles não tinham conhecimento da cultura dos alfabetizados. Oliveira, por ser alfabetizado, passou a ter uma participação como secretário da Comissão de Festejos dos setenta anos de Abolição, que foi comemorado com apoio de Freitas Nobre, Sérgio Milliet, Antônio Cândido, Rossines Tavares de Lima e outros intelectuais. Participaram também Afonso Schmidt e Mário Gracioti, que prefaciaram o seu primeiro livro em 1958. Esta convivência com a intelectualidade rendeu-lhe um convite para participar da rádio Gazeta, no programa a “Hora do Livro”, feito por Fernando Soares. Era convidado para declamar poesias, onde ficou conhecendo Afonso Schimdt, Menotti Del Picchia, Paulo Bonfim, Lígia Fagundes Teles e várias personalidades<sup>29</sup>.

Oswaldo de Camargo concluiu que a ACN resistiu uns oito ou dez anos, depois não conseguiu pagar mais o aluguel. “Havia poucos sócios, houve uma crise, ela fechou, foi para a Casa Verde, o seu arquivo não sei onde foi parar, as fotos, os papéis... acabou.”<sup>30</sup>

Por que a escolha da imprensa e entrevistas com os integrantes dos movimentos negros? Na pesquisa de mestrado analisou-se, em parte, as representações e as práticas do embelezamento negro entre 1920 e 1940 sob a ótica da imprensa negra paulistana, ou seja, sob a ótica dos jornais *O Clarim d’Alvorada*, *A Voz da Raça* e *o Progresso*<sup>31</sup>. Logo, as novas questões para o estudo das efemérides e dos símbolos negros foram formuladas quando se lia a imprensa

---

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Entrevista concedida à autora em 24 de agosto de 2005

<sup>30</sup> Entrevista concedida à autora em 13 de agosto de 2005

<sup>31</sup> LOPES, Maria Aparecida de Oliveira. **Beleza e ascensão social na imprensa negra paulistana, 1920-1940**. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2002.

alternativa ainda na tentativa de responder indagações sobre a beleza negra na segunda metade do século XX.

Inicialmente a pesquisa buscava analisar os discursos sobre o corpo negro presentes nos jornais, sublinhando inclusive os valores culturais introjetados em tais discursos; objetivava-se problematizar as diversas leituras que se fazia deste corpo enquanto superfície de inscrições de acontecimentos da segunda metade do século XX, ao mesmo tempo em que se relacionavam as leituras dessas inscrições a um passado mais longínquo.

Depois de um certo tempo de coleta e sistematização das informações das fontes, outras questões marcantes referentes à história do negro foram se fortalecendo e conquistando espaço no texto. Entretanto, o corpo não deixou de estar presente nos acontecimentos desta história que se quer problematizar, sobretudo no segundo e terceiro capítulos desta tese.

Como diria Michel de Certeau, na obra “A escrita da História”, cada historiador situa o corte inaugurador de sua investigação nas fronteiras fixadas pela especificidade da disciplina a que pertence. Na verdade, parte de determinações do presente. Dessa perspectiva, na análise deste tema, o passado será visto como uma constituição das realidades dos seres humanos de outrora para homens engajados na trama das sociedades de hoje<sup>32</sup>.

Nesta mesma direção, elege-se a imprensa também como fonte porque, como assinala François Dosse, os diversos meios de comunicação tornaram-se os senhores detentores do monopólio da produção dos acontecimentos contemporâneos, os quais ilustram uma atualidade dotada da sensação de historicidade<sup>33</sup>. O poder de convencimento da imprensa cria a impressão de que ela domina a história e determina os seus rumos.

Apesar de se perceber a colaboração da imprensa no registro dos acontecimentos cotidianos, definiu-se a *Folha de São Paulo* como superficial na produção de textos no início da pesquisa. No desenrolar desta tese foi-se compreendendo que esta desqualificação da imprensa é antiga. “Os enciclopedistas contrapuseram o jornalista (superficial) ao filósofo que se sobressai pelo pensamento profundo”. Descobriu-se que a frase rápida e o tempo curto da imprensa lhe valeu o desprezo, inclusive, dos iluministas. Diante destas

---

<sup>32</sup> CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 22.

<sup>33</sup> DOSSE, François. **A História**. São Paulo: EDUSC, 2003, p.173.

considerações, atribuiu-se o devido valor à imprensa como fonte para a escrita da história do Brasil e reconheceu-se que seu processo de produção é limitado. Trata-se de uma produção diária que exige muito esforço<sup>34</sup>.

Ao final deste trabalho compreendeu-se então que a imprensa é indispensável para a sociedade. Nas páginas dos jornais deparou-se com aspectos significativos da vida dos negros na História do Brasil. Os jornais constituíram-se, portanto, como uma das principais fontes desta pesquisa por registrar a vida cotidiana em seus múltiplos aspectos (os costumes, as práticas sociais, o folclore, etc) e permitir compreender como viveram os sujeitos ilustres e anônimos. Foi possível fazer reviver os personagens do passado e entender as transformações do homem no tempo. Para esta abordagem recorreu-se às colunas sociais, aos fatos diversos, às ilustrações, às diferentes seções e artigos e quase nunca aos editoriais. Em todos os espaços os produtores de jornais expressaram suas opiniões.<sup>35</sup>

Outra razão relevante para o uso das fontes impressas é que elas retêm a marca dos interesses, dos valores e das estratégias dos grupos sociais a que se referem. Elas são produto de uma atividade de simbolização mediante a qual estes grupos manifestam sua existência material, política e intelectual. Deste modo, as informações coletadas na imprensa em geral não serão transformadas em provas de argumento explicativo. Busca-se analisar todo o material como parte integral de um repertório de imagens usado pelos diferentes grupos para veicular e gerir identidades. Como explicou a historiadora Maria Helena Capelato, a imprensa constitui um instrumento de manipulação de interesses e intervenção na vida social, portanto, seus produtores devem ser vistos como sujeitos dotados de consciência na prática social<sup>36</sup>.

No decorrer deste texto, como diria Heloisa de Faria Cruz, buscou-se discutir a imprensa no território da história social, portanto, “no interior de uma perspectiva que entende a imprensa como prática social e momento de constituição/instituição dos modos de viver e de pensar”<sup>37</sup>. Os jornais selecionados manifestaram-se sobre as experiências vividas e pensadas pela população negra nos processos de criação das efemérides e símbolos negros. Sob esta dimensão, formou-se um foco de

---

<sup>34</sup> CAPELATO, Maria Helena R. **Imprensa e História do Brasil, imprensa oficial e imprensa contestadora o papel do jornal na história**. São Paulo: Contexto/Edusp, 1988, p.66.

<sup>35</sup> Idem Ibid, p. 13, 20.

<sup>36</sup> Idem Ibid, p. 21.

<sup>37</sup> CRUZ, Heloisa de Faria. **São Paulo em papel e tinta: periodismo e vida urbana, 1890-1915**. São Paulo EDUC; FAPESP; Arquivo do Estado de São Paulo: Imprensa Oficial SP, 2000, p. 20, 23

tensão entre a *Folha de São Paulo* e a imprensa negra, o que permite verificar o modo como um espaço privilegiado da linguagem dos grupos da elite referiu-se às tramas sociais e culturais envolvendo a população negra.

É novamente Certeau quem apresenta uma das tarefas desta pesquisa, ou uma das tarefas intrínsecas às discussões sobre o estudo do negro na História. O historiador alerta que uma das tarefas da História consiste em medir a distância e as relações entre as formalidades das práticas e das representações, isto é, a partir da delimitação entre as práticas e as representações é que se percebe a espessura, a natureza e as formas de mobilidade das tensões presentes numa sociedade<sup>38</sup>.

Antes de introduzir as discussões mais específicas sobre a temática, cabe mais uma reflexão concernente à forma como se pretende pensar a História, baseando-se, desta feita, nas idéias de Sérgio Buarque de Holanda. O historiador avisa que cada vez mais se verifica o declínio dos trabalhos interpretativos, em benefício da exposição objetiva e amplamente documentada. E que o conteúdo peculiar da História é analisar o movimento sincrônico entre a “poesia pura e a pura história”. No tratamento das fontes e na análise historiográfica, o historiador deve abandonar a exaltação do fato puro e mensurável para formular perguntas decisivas aos acontecimentos, para erigir uma indagação dos destinos humanos. Este trabalho não pretende, então, ser muito poético, entretanto, o objetivo é interpretar, mais do que acumular fatos<sup>39</sup>.

Um outro fator que justifica estudar o tema é a ausência de pesquisas que tenham como foco central as efemérides e os símbolos negros, embora alguns trabalhos tratem de forma passageira esta questão. A pesquisa mais semelhante a esta tese está sendo desenvolvida pela historiadora Ana Rita Araújo Machado, no Estado da Bahia. Durante o IV Congresso de Pesquisadores Negros, realizado em Salvador, ela apresentou uma comunicação baseada em sua dissertação intitulada “Bembé do largo do mercado de Santo Amaro: memórias da liberdade sobre o 13 de maio”, na qual propunha perceber através da festa do Bembé as representações culturais e as relações raciais no pós-abolição, a partir das memórias sobre o 13 de maio<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup>Idem Ibid, p. 162.

<sup>39</sup>HOLANDA, Sérgio Buarque. Para uma história nova. **Folha da Manhã**, São Paulo, 1950, Assuntos Gerais, p.4.

<sup>40</sup>MACHADO, Ana Rita Araújo. Bembé do Largo do Mercado de Santo Amaro: memórias da liberdade sobre o 13 de maio. In: **Congresso de Pesquisadores Negros, 4. Caderno de Resumos...** Salvador: UNEB, 2006, p. 103.



Há uma carência de estudos sobre a população negra no período republicano. Essa é uma das razões que explica o diálogo superficial desta tese com a historiografia, pois a produção de maior relevância está mais voltada para o estudo do negro na escravidão. Tal opção é política e traduz a tendência da História em analisar mais o passado do que o presente, ou seja, não são apenas os trabalhos centrados na negritude que focam os períodos bem distantes da contemporaneidade.

Sob a influência das idéias de Bronislaw Baczko,<sup>41</sup> é possível ainda justificar esta abordagem, visto que a partir da análise da imaginação social se descortina o modo como os símbolos negros mais estáveis estão ancorados nas necessidades profundas de alguns setores da população negra, e como acabaram tornando-se sua razão de existir e agir. Isto significa que os sistemas simbólicos, por meio dos quais se operava o imaginário social da sociedade paulista, eram construídos a partir da experiência dos agentes sociais negros, mas também a partir do que esta sociedade aspirava para a população negra.

Sempre que se fala nas questões que envolvem o negro, vem à tona a questão identitária, isto é, indaga-se logo quais são os valores culturais e sociais que compõem a construção de sua identidade. Segundo Antonio Ciampa da Costa, a identidade se concretiza na atividade social de forma contínua e só pode ser construída no momento em que todos tenham oportunidades iguais e gerais nos processos de comunicação destinados à sua formação. Em sua visão, somente a ampla discussão do que merece ser vivido levará a formular projetos de identidade cujos conteúdos não estejam prévia e autoritariamente definidos. Portanto, a identidade deve ser definida pela aprendizagem de novos valores, novas armas, produzidas no próprio processo em que as comunidades possam afirmar seu interesse<sup>42</sup>. À luz desse conceito de identidade se questiona: quais são os novos valores produzidos e apreendidos pelos negros no processo de construção das identidades negras e até que ponto estes valores interferiam na elaboração de uma história do negro em São Paulo?

Os estudos dos conceitos de identidade e de imaginário suscitaram outras questões relevantes para o desenvolvimento deste texto: quais os elementos

---

<sup>41</sup>BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: **Enciclopédia Einaud**, Anthropos. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985. p. 311. vol. 5.

<sup>42</sup>CIAMPA, A. C. **Identidade, um estudo da psicologia social sobre a história de Severino e Severina**. Tese (Doutoramento em Psicologia Social) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1986, p. 59, 182, 197.

comuns sobre a memória do negro expressos no jornal *Folha de São Paulo* e na imprensa negra? Como os elementos anunciados para a formação das identidades negras na *Folha de São Paulo* influenciaram o discurso da imprensa negra?

No processo de construção da história do negro, interessa observar ainda os elementos culturais e sociais que marcaram a fronteira étnica na sociedade paulista. O conceito de fronteira étnica, segundo Fredrik Barth, é o ponto crucial de qualquer pesquisa sobre etnicidade. Nas palavras de Barth, é na identificação de determinados traços culturais e sociais, como a marca de sentido de um grupo, que reside o trabalho de manutenção das fronteiras. Além disso,

**as identidades étnicas estão sistematicamente associadas aos valores culturais que servem como critérios para avaliar ou negar a pertença. Para que as identidades étnicas sejam significadas e aceitas devem ser julgadas segundo um conjunto de valores dos quais se atribuem uns pesos significativos. Fica claro que as fronteiras étnicas persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam.** Em outras palavras, as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas **acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação** pelos quais categorias étnicas são mantidas, apesar das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vida individuais. [...] Em outras palavras, as distinções sociais étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, freqüentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes<sup>43</sup>. (grifos meus)

Outras questões centrais da tese estão imersas nas análises das propagandas, imagens e textos que tratam das efemérides e dos símbolos negros como portadores da memória paulista. O objetivo central desta tese é analisar, no âmbito da memória coletiva, os símbolos negros enaltecidos nas comemorações das efemérides, que recuperaram dimensões da experiência do negro durante o período

<sup>43</sup> O autor Poutignat, citando Weber, afirma que o que funda o grupo étnico é a crença subjetiva na comunidade de origem. O que são portanto os grupos étnicos? São esses grupos que alimentam uma crença objetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças da aparência externa ou dos costumes, ou dos dois, ou nas lembranças da colonização, de modo que esta crença torna-se importante, pouco importando que uma comunidade de sangue exista objetivamente. Ao definir grupo étnico a partir da crença subjetiva na origem comum, Weber sublinha que é conveniente procurar a fonte da etnicidade, na atividade de produção, de manutenção e de aprofundamento das diferenças. POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Editora UNESP, 1998. p. 162-188.

da escravidão e do Brasil republicano. Neste processo de recuperação da memória paulista, interessa indagar, ainda, os resultados práticos dos significados atribuídos às efemérides e aos símbolos negros de outrora no contexto das relações raciais de São Paulo entre 1945 e 1978.

Além da memória referente à escravidão, a abordagem suscita uma discussão sobre a forma como o Estado e as comunidades negras se apropriaram de determinados símbolos e práticas culturais negras na tentativa de consolidar identidades negras ou ainda arregimentar um “capital simbólico”.

Como assinalou Cornelius Castoriadis, tudo o que o mundo social histórico apresenta está indissociavelmente entrelaçado ao simbólico e nem tudo se esgota nele. Qual a relação, então, entre o mundo social histórico e o simbólico? O autor responde esta indagação da seguinte forma:

Os atos reais, individuais ou coletivos – o trabalho, o consumo, a guerra, o amor, a natalidade – os inúmeros produtos materiais sem os quais nenhuma sociedade poderia viver um só momento não são (nem sempre, não indiretamente) símbolos. Mas uns e outros são impossíveis fora de uma rede simbólica. Encontramos primeiro o simbólico, é claro, na linguagem. Mas o encontramos igualmente, num outro grau e de uma certa maneira, nas instituições. As instituições não se reduzem ao simbólico, mas elas só podem existir no simbólico, são impossíveis fora de um simbólico em segundo grau e coexistem cada qual numa rede simbólica. Uma organização dada da economia, um sistema de direito, um poder instituído, uma religião existem socialmente como sistemas simbólicos sancionados. Eles coexistem em ligar a símbolos (a significantes) significados (representações, ordens, injunções ou incitações para fazer ou não fazer, conseqüências, significações no sentido amplo do termo).<sup>44</sup>

Compreendeu-se que um símbolo não se impõe com uma necessidade natural, nem pode privar-se em seu teor da referência ao real. A partir deste conceito, buscou-se relativizar o entrelaçamento das redes simbólicas ao mundo social histórico. Todavia, o discurso da imprensa e dos articulistas negros associaram demasiadamente as redes simbólicas ao mundo social histórico.

Caberia indagar ainda como os discursos sobre as efemérides, símbolos e identidades foram afetados pela idéia de democracia racial que prevalecia no

---

<sup>44</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 142.

imaginário da sociedade brasileira, visto que existe uma relação profunda entre o imaginário e o simbólico. O imaginário utiliza o simbólico não somente para exprimir-se, mas para existir, “para passar do virtual a qualquer coisa a mais”<sup>45</sup>.

Na literatura das relações raciais, a temática da democracia racial se intensifica neste período pesquisado. Conforme aponta Antonio Sérgio Guimarães, tal ideologia reinou sem grande contestação dos anos de 1930 a 1970 e apenas a partir daí passou a ser afrontada<sup>46</sup>.

Além da democracia racial, outra temática presente na abordagem é a herança de uma história sócio-cultural afro-brasileira. A justificativa para a existência das reivindicações de uma história sócio-cultural afro-brasileira expressa nas reflexões sobre as efemérides e os símbolos no meio negro, tem a ver com o próprio desenvolvimento urbano da cidade, a composição étnica, a ocupação de certas localidades e os laços de sociabilidade da cidade. Nota-se, como informa Ernani Silva Bruno, no capítulo “São Paulo de Agora”, que em 1945 havia 1.650.000 habitantes na cidade e que as casas térreas cediam lugar aos prédios de dez e vinte andares. Tudo estava arriscado a comprometer-se definitivamente: circulação, transportes, expansão, salubridade e estética. Por outro lado se manteve e se acentuou o contraste entre as residências dos bairros aristocráticos e populares. Os bairros do Bexiga, Mooca e Canindé passaram a representar o nível inferior de moradia, enquanto o Jardim América, Pacaembu e Higienópolis o nível superior<sup>47</sup>.

Observou-se ainda a tendência dos elementos de determinada origem em se fixarem nas zonas urbanas, criando-se o que se poderia chamar, entre outros, de bairro sírio, japonês, israelita. O bairro sírio ficou situado ao norte do distrito da Sé e ao Sul da Santa Efigênia. Os japoneses se fixaram ao norte do distrito da Liberdade. Sabe-se apenas que os portugueses preferiram as localizações das zonas semi-urbanas por serem pequenos agricultores e chacareiros e a sua maior porcentagem se fixou no distrito do Belenzinho. Os italianos e os espanhóis agruparam-se em uma zona mais central, em geral no distrito da Mooca<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Idem Ibid., p. 154.

<sup>46</sup> GUIMARAES, Antonio Sérgio. **Raças, classes e democracia**. São Paulo: Fundação de apoio a Universidade de São Paulo/Editora 34, 2002., p. 55.

<sup>47</sup> BRUNO, Ernani Silva. São Paulo de Agora. In: **História e Tradições da cidade de São Paulo**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1954, p.1320, 1343. Edição especial sob o patrocínio da Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo

<sup>48</sup> Idem Ibid., p.1343.

Apesar do processo social descontínuo e diversificado e do crescente número da população, impossibilitando inclusive a identificação dos habitantes, percebe-se que a partir de 1945 os imigrantes e seus descendentes se enraizavam cada vez mais no território brasileiro. Enquanto isso, as elites tentavam forjar uma identidade paulista, baseando-se muito mais no universo cultural dos imigrantes brancos da cidade. Esses estrangeiros começaram a ocupar os melhores espaços da cidade e também a imaginação de quem pretendia forjar a construção da identidade e dos símbolos da cidade. Portanto, neste período de crescimento da população e do desenvolvimento urbano, não eram apenas a circulação, os transportes, a salubridade e a estética que poderiam ficar comprometidos: a existência daqueles que não eram imigrantes ou descendentes de imigrantes também poderia ser aniquilada da cidade. O passado da população negra, como bem alerta os textos da imprensa alternativa, poderia ser soterrado com as novas construções, divisões e ocupações da cidade.

Inicialmente, os núcleos residenciais negros formaram-se em vilas como Barra Funda, Bexiga, Lavapés e Saracura. Por conta da exclusão criada pela ocupação da cidade, eles se estabeleceram também em habitações semi-rurais na periferia da cidade. Em suma, não é possível falar de uma história e de uma memória do negro em São Paulo sem tocar nas experiências dos diversos sujeitos na ebulição social e cultural que a cidade vivenciou.

Os conflitos em torno da incorporação da cultura negra à identidade paulista perpassam os três capítulos. Por isso, cabe explicar que o ano de 1954, no aniversário de 400 anos de fundação de São Paulo, será marcante para perceber se o elemento negro também foi considerado responsável pelo crescimento e progresso, se foi incorporado, portanto, à identidade positiva da cidade.

O primeiro capítulo, **Construindo a História do negro: (des)mascarando datas, símbolos e valores** está dividido em três sub-seções. O primeiro tópico (**Estereótipos raciais como barreiras para a conquista da cidadania e da identidade paulista**) mostrará, por meio da análise de idéias científicas cristalizadas no imaginário da sociedade brasileira, a tendência de apresentar o negro descaracterizado de inteligência e de atributos morais e físicos. A própria imprensa negra ainda acreditava na influência negativa da hereditariedade africana, quando a ciência racial moderna já havia contestado os pressupostos das teorias racistas. Por outro lado, convinha não mais apresentar o negro com aquelas características

difundidas pelas teorias raciais quando se pretendia inseri-lo no discurso da modernidade, como um corpo capaz de alcançar a evolução cultural, social e econômica desejada para o Brasil.

Na seguinte sub-seção **“Entre o corpo e a máquina: memórias do negro como símbolo do trabalho?”**, são interpretadas as informações das propagandas dos anos 1950, nas quais a *Folha da Manhã* apresenta imagens de mulheres e homens negros do período escravocrata relacionadas ao mundo do trabalho, ou seja, estabeleceu uma relação entre o ritmo de produção das máquinas e dos corpos negros, ao mesmo tempo em que esta associação servia para definir, simbolicamente, a posição social dos negros na segunda metade do século XX. Estas propagandas fazem parte de um projeto maior de busca da presença negra para a memória dos paulistas e de uma certa forma respondem, ainda que de forma tímida e ambígua, se o negro poderia ser considerado útil à pátria e, portanto, merecedor do título de símbolo do trabalho.

A última sub-seção, **As efemérides como vitrines para as reivindicações e exposições da história do negro**, interpreta como a própria militância negra dos anos de 1940 e 1950 se posicionou em relação às datas e importantes acontecimentos históricos do seu povo, tentando particularizar suas próprias construções da presença do negro na História do Brasil e até mesmo da América.

Para a imprensa negra, o desmascaramento da ordem social correspondia à reconstrução do papel histórico desempenhado pelo negro no passado da sociedade brasileira e a conquista do verdadeiro respeito nas relações cotidianas da cidade. Na passagem para a segunda metade do século XX, datas históricas como 28 de setembro, 13 de maio e o aniversário de fundação da cidade de São Paulo adquiriram nova significação.

Nesse texto, os intelectuais negros colocaram em dúvida as fontes utilizadas pelos pesquisadores que elaboraram a história do negro no Brasil. Em suas visões, tais elaborações comprometiam o papel destinado ao negro na formação da nacionalidade. Este e outros capítulos não têm a pretensão de mostrar a verdadeira história do negro e sim dialogar com as várias versões que diferentes setores da sociedade (imprensa e militância) definiram como história para esta coletividade.

Nesta tese, foram adotadas as reflexões do pesquisador Bronislaw Baczko para perceber as múltiplas funções do imaginário na vida social integrado à elaboração da história do negro. Segundo Baczko, é impossível separar na trama

histórica o sujeito de suas roupagens, sonhos, ilusões, mitos e representações; é impossível separar na trama histórica, nas ações e nos comportamentos dos agentes sociais, o verdadeiro e o real daquilo que é ilusório e quimérico. Portanto, não é possível definir o imaginário como ornamento de uma vida material considerada a única real.<sup>49</sup>

No segundo capítulo, **A criação dos símbolos negros**, objetivou-se distinguir os significados que os militantes e a sociedade elaboraram da figura da mãe negra e entender a história da construção do seu monumento. A *Folha de São Paulo* também participou da recuperação da presença da mãe negra para a memória histórica paulistana, ao veicular em suas páginas textos, propagandas e imagens relativas à história do monumento, os festejos no Largo do Paissandu e os discursos das vozes participantes do conflito simbólico. O ponto central da análise desse capítulo gira em torno da relação entre a mãe negra e a história da mulher, o que desencadeou o texto **Comparando as mães pretas: o legado da mulher negra**. A partir deste ângulo descortinou-se o processo de construção de um símbolo feminino atrelado à análise da experiência social e cultural da mulher negra num longo período histórico. Esta narrativa ainda está presente no segundo tópico intitulado **De mulher a estátua: um símbolo da nacionalidade brasileira**.

Na elaboração dos significados compartilhados sobre os símbolos, está em questão o que disse Barth sobre a memória histórica. Em suas palavras, vale lembrar que a memória histórica sobre a qual um grupo reivindica sua identidade presente pode nutrir-se de lembranças de um passado prestigioso ou apenas compartilhar a construção de um passado marcado pela dominação e sofrimento.<sup>50</sup>

No último capítulo, **A representação simbólica como construção mental e social: descobrindo outros agentes históricos**, reconheceu-se que a memória da escravidão expressa nos símbolos e nas comemorações das efemérides, sintetizava e limitava o entendimento daquela história do passado, bem como ofuscava as ações dos agentes históricos negros. Esse processo de desconstrução das representações deu-se com o aprofundamento da análise dos discursos que entrelaçavam os significados dos símbolos às transformações e permanências da realidade social, política e cultural da população negra no processo histórico. À luz dessa idéia, foi elaborada a sub-seção **“Ressignificando os símbolos negros: o**

<sup>49</sup> BACZKO, Bronislaw. Ibidem, p. 297-298.

<sup>50</sup> POUTIGNAT, Phillippe; STREIFF- FENART, Jocelyne. Ibidem., p.165

**samba, o carnaval, o candomblé, o movimento black e outras práticas culturais**”, que suscitou indagações referentes à necessidade das entidades negras em transformar práticas definidas como inoperantes e culturais em ações políticas para a conquista de melhores condições de vida e poder. Esta aspiração originou o movimento denominado quilombismo.

A segunda parte desse capítulo, **“Opressão versus resistência: lembrando Zumbi no período da ditadura”**, busca compreender outras razões que levaram os militantes e setores da sociedade mais ampla a eleger Palmares como um símbolo de resistência negra. De antemão, é possível responder que as lideranças negras envolvidas no conflito simbólico usaram o exemplo das guerras dos negros de outrora contra a sociedade opressora para responder às questões culturais, sociais, econômicas e políticas referentes à população negra do século XX. Cabe indagar por que a guerra de Palmares foi a mais utilizada como resposta à opressão.

Enquanto as coletividades negras viam as ações de alguns personagens nacionais e internacionais como norteadoras de práticas políticas a serem implementadas na contemporaneidade, o Estado tinha outros objetivos no processo de apropriação da história e da cultura do negro. Notou-se que a (re)afirmação da cultura afro-brasileira como um “bem simbólico” conduziu os discursos das autoridades comprometidas com a reaproximação dos laços históricos com a África, por exemplo, entre os anos de 1960-70. Esta idéia compõe a última parte do capítulo intitulada: **“Historicizando um símbolo de origem: a África como base de uma identidade negociada”**.

No decorrer da pesquisa, as dificuldades em diferenciar história e memória foram sanadas com a leitura do livro “Memória Coletiva”, de Maurice Halbwachs. Num primeiro momento, talvez seja coerente perceber qual a relação entre a memória individual e a memória coletiva. Como expõe Halbwachs, para evocar o passado, o homem tem a necessidade de fazer apelo às lembranças dos outros. Quanto à definição de memória coletiva, o autor aponta que também está estreitamente limitada no espaço e no tempo, ou melhor, os acontecimentos vividos num determinado momento ocupam um lugar na memória da nação. Assim, cada indivíduo carrega uma bagagem de lembranças históricas que pode ser ampliada<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, Editora da Revista dos Tribunais, 1990, p. 54-55.



Ao adentrar o universo das análises relativas às efemérides e a criação dos símbolos negros, se verificará que a ampliação da bagagem das lembranças históricas se fez por meio dos textos dos jornais, das conversas no meio negro, do uso de símbolos, noções, tradições, formando assim uma memória emprestada da presença negra. E esta memória coletiva preservou a interpretação de um passado, presente ainda na arquitetura pública, nas cerimônias, nos rituais populares e na retórica das autoridades públicas.

Ao avançar nestas reflexões trabalhadas por Halbwachs, nota-se que os conceitos de memória e de história, que aparecem no título desta tese, são completamente excludentes, embora o autor consiga cruzá-los. Ele compreende que a memória coletiva avança no passado até certo limite e quando não atinge mais os acontecimentos e as pessoas numa apreensão direta, a história passa, então, a desempenhar sua função. Desta ótica, a história detém a atenção para aquilo que se encontra além do limite da memória<sup>52</sup>.

A historiadora Maria Helena Capelato, ao situar o divisor de águas entre a história dos historiadores e a relatada nos jornais, citou Jacques Le Goff para explicar que há duas histórias: a da memória coletiva e a dos historiadores. Cabe então neste trabalho histórico problematizar a memória sobre a população negra contida nos jornais e depoimentos, partindo do pressuposto de que as informações dos documentos não são tomadas como verdades. A imprensa ao invés de ser concebida como espelho da realidade, foi vista como espaço de representação do real. “Mais importante do que a realidade dos fatos é a maneira pela qual os sujeitos da história tomaram consciência dele e os relataram”. Então, reconhece-se também os limites e relativismo da história que oscila entre a história vivida e a história construída<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> Idem Ibid., p. 109.

<sup>53</sup> CAPELATO, Maria Helena. Ibidem, p. 25.

## **CAPITULO I - CONSTRUINDO A HISTÓRIA DO NEGRO: (DES) MASCARANDO DATAS, SÍMBOLOS E VALORES**

### **1.1 Estereótipos raciais no imaginário da sociedade: barreiras para a conquista da cidadania e de uma identidade paulista**

Este capítulo discute inicialmente como os estigmas relacionados ao negro comprometeram a conquista da cidadania e de sua identidade. Apesar disso, outros valores começavam a ser disseminados sobre a população negra visando integrá-la ao processo produtivo. Isso ficará visível na memória que será evocada referente a

área do trabalho, bem como nas caracterizações do corpo negro que visavam definir o seu lugar sócio-cultural.

As evidências documentais e a bibliografia especializada sinalizam que os estereótipos ainda permaneciam nos discursos que tentavam ofuscar a presença do negro na história da cidade. O brasilianista Thomas Skidmore destaca como os estigmas influenciavam a forma como a intelectualidade pensava as relações raciais no Brasil entre 1940 e 1950. Segundo o historiador, os anos de guerra haviam mudado o contexto do debate brasileiro acerca do desenvolvimento nacional, que passara de uma discussão sobre raça a uma discussão sobre mobilização de recursos. Os porta-vozes da elite alteraram suas interpretações: alegraram-se com o novo consenso científico de que o negro não era pior e abandonaram a pretensão racista de que a miscigenação resultava em degeneração.

Por duas décadas depois de 1930, o júbilo nacional com o descrédito do racismo científico levou à convicção de que a alegada falta de discriminação racial fazia o Brasil moralmente superior aos países mais desenvolvidos tecnologicamente, onde se praticava a repressão sistemática das minorias raciais. Os Estados Unidos eram exemplo favorito.<sup>54</sup>

Nesta época, como informa o cientista político Marcos Chor Maio, a UNESCO forneceu fundos para financiar uma pesquisa mais completa e minuciosa das relações raciais:

Era parte de um estudo em larga escala das relações [...] na presunção de que **a experiência brasileira pudesse dar ao resto do mundo uma lição única de relações harmoniosas entre as raças**. Entre os scholars estrangeiros que realizaram extensa investigação de campo no Brasil estavam Charles Wagley (Columbia University) e Roger Bastide (École Pratique de Hautes Études, Paris). Wagley e seus alunos trabalharam em estreito contato, na Bahia, com Thales de Azevedo (Universidade da Bahia), enquanto que Bastide trabalhou com Florestan Fernandes, em São Paulo, [...]. Uma terceira pesquisa patrocinada pela UNESCO foi feita por René Ribeiro (Instituto Joaquim Nabuco) e no Rio de Janeiro por Luís Costa Pinto (a Universidade do Brasil). Florestan Fernandes fundaria, em seguida, uma escola de pesquisa, de grande influência, na Universidade de São Paulo,

<sup>54</sup>SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco, raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. São Paulo: Paz e Terra, 1976, p. 226-229.

acompanhado pelos seus alunos e por dois outros pesquisadores, Fernando Henrique Cardoso e Otávio Ianni. Curiosamente, essa significativa expansão da pesquisa data do início da década de 50 - justamente quando a segregação racial começava a ser atacada de rijo nos Estados Unidos.<sup>55</sup>  
(grifos meus)

Portanto, na virada da década de 40, a Unesco transformou o Brasil em “laboratório”. O objetivo era determinar os fatores econômicos, políticos, sociais, culturais e psicológicos favoráveis e desfavoráveis à existência das relações harmoniosas entre as raças e os grupos étnicos<sup>56</sup>.

O período analisado espelha o que narrou Marcos Chor Maio sobre as relações raciais. Segundo este cientista político, a questão da integração assumiu maior importância no momento em que o país, vivendo em “regime democrático”, debatia o padrão de desenvolvimento econômico e social adequado à realidade brasileira. Foi esse processo aparentemente ambíguo de crença na moderna “democracia racial” e na existência do problema do negro, que definiu a escolha do Brasil para o projeto da Unesco. As obras de 1950, sobretudo as concepções vigentes na Unesco, eram calcadas em interpretações raciais do Nordeste brasileiro, que criaram um campo de possibilidades para se pensar um Brasil moderno em termos de nação, capaz de enfrentar o desafio de integração de elementos específicos (negros e índios).<sup>57</sup>

À luz desta contextualização dos pesquisadores Thomas Skidmore e Marcos Chor, caberia indagar como, a partir de 1950, o debate sobre o desenvolvimento econômico e social interferiu na elaboração dos discursos relativos ao passado da população negra. Interessa investigar, particularmente, como os ativistas negros e a *Folha de São Paulo* introjetaram em seus discursos sobre as efemérides e os símbolos negros certos assuntos como desenvolvimento, mobilização dos recursos e integração nacional para os negros.

Esta idéia de superioridade e inferioridade das raças, para Alceu de Amoroso Lima, que escrevia para a *Folha da Manhã* na década de 1950, já era um assunto superado na ciência moderna e concluía que era inexistente a idéia de

---

<sup>55</sup> Sobre o projeto da Unesco ver : MAIO, Marcos Chor. **A história do Projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil**. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Instituto Universitário de Pesquisas. Rio de Janeiro, 1997. p. 1, 55.

<sup>56</sup> Idem Ibid. p. 9, 14.

<sup>57</sup> Idem Ibid., p. 2, 9.

superioridades e inferioridades intrínsecas às raças. Ele reconhecia que as descobertas fundamentais sobre as quais se edificava a civilização (a arte da escrita, a agricultura, a roda e a construção em pedra) provinham, inclusive, do Oriente Próximo (território africano). Contestava a afirmativa de que a raça nórdica era dotada, mais do que todas as raças, de iniciativa, de originalidade e, portanto, responsável pelos grandes progressos da civilização.<sup>58</sup>

Apesar da ciência racial moderna contestar a idéia de inferioridade do negro, os estereótipos raciais permaneceram no imaginário da sociedade paulista e dificultaram a mobilidade social, econômica e política da população negra. Por conseguinte, a década de 1950 se transformou num período de reconhecimento da existência do preconceito nas relações cotidianas. Este fato influenciou a aprovação pelo Congresso Nacional da lei contra os preconceitos de raça e cor, elaborada devido à pressão das associações anti-racistas. As penas variavam de prisão simples de um mês a um ano e de multa de quinhentos e vinte mil cruzados<sup>59</sup>. Tal lei não impediu que em inúmeras situações os negros continuassem a sofrer exclusões públicas. Interessa, então, conhecer a lei na íntegra:

Art. 1º. Constitui contravenção penal por parte de estabelecimento comercial ou de ensino de qualquer natureza a recusa em hospedar, servir, atender ou receber cliente, comprador ou aluno, por preconceito de raça e de cor.

Art. 2º. recusar a alguém hospedagem em hotel, pensão, estalagem ou estabelecimento da mesma finalidade, por preconceito de raça e de cor.

Art. 3º. recusar a venda de mercadorias de lojas de qualquer gênero, ou atender clientes em restaurantes, bares, confeitarias e locais semelhantes, abertos ao público, onde se sirvam alimentos, bebidas, refrigerantes e guloseimas, por preconceito de raça e de cor.

Art. 4º. Recusar entrada em estabelecimento público, diversão ou esporte, bem como em salões de barbearias ou cabeleireiros, por preconceito de raça e de cor.

Art. 5º. Recusar inscrição de aluno em estabelecimento de ensino de qualquer curso ou grau, por preconceito de raça e de cor

Se se tratar de estabelecimento oficial de ensino, a pena será a perda de cargo para o agente, desde que apurada em inquérito regular

Art.6º.Obstar o acesso de alguém a qualquer cargo do funcionalismo público ou serviço em qualquer ramo das forças armadas, por preconceito de raça e

<sup>58</sup> RAÇA no Brasil. **Folha da Manhã**, São Paulo, 10 dez. 1950, Atualidades e Comentários, p.1.

<sup>59</sup> SANCIONADA a lei contra os preconceitos de raça e cor. **Folha da Manhã**, São Paulo, 5 jul. 1951, Economia e Finanças, p. 5.

de cor. Pena apurada: perda de cargo depois de apurada a responsabilidade em inquérito regular, para o funcionário dirigente da repartição de que dependa a inscrição do concurso de habilitação dos candidatos.

Art. 7º. Negar emprego ou trabalho a alguém em autarquia, sociedade de economia mista, empresa concessionária de serviço público ou empresa privada por preconceito de raça e de cor.

Art. 8º. Nos casos de reincidência, havidos em estabelecimentos particulares, poderá o juiz determinar a pena adicional de suspensão do funcionamento por prazo não superior a três meses.<sup>60</sup>

Estes constrangimentos pelos quais os negros passavam não eram inerentes à década de 1950. Entretanto, Thomas Skidmore sugere que a lei brasileira foi copiada dos Estados Unidos, que naquele momento garantia os direitos dos cidadãos negros norte-americanos (sobretudo na área do ensino). Nas palavras deste pesquisador:

O contraste com o Brasil era nítido. Não só **os brasileiros** não podiam apontar o dedo para a odiosa instituição da segregação racial, ou para os horrores dos linchamentos dos Estados Unidos, mas **assistiam a um processo de integração forçada. O Brasil tomou, é verdade, medida comparável às americanas: em 1951**, no mesmo ano em que o ministro das Relações Exteriores publicou seu folheto elogiando as relações raciais no Brasil em contraste com as dos Estados Unidos, **o Congresso Brasileiro viu-se na posição pouco habitual de passar uma lei proibindo a discriminação** racial nos hotéis. Significativamente, isso ocorreu logo depois que a dançarina negra Katherine Dunham, em tournée pelo Brasil, queixou-se de lhe ter sido recusada hospedagem por um hotel de São Paulo. **Mas a lei ficou sendo um belo gesto simbólico.** Nenhum esforço governamental foi feito para investigar possíveis discriminações desta espécie. **Embora observadores experimentados concordem que o Brasil do pós-guerra tem visto muito pouca discriminação aberta** da espécie proibida pela lei Afonso Arinos, os políticos brasileiros têm experimentado um extraordinário desinteresse na promoção da ascensão econômica per se. **A maioria da elite continua a acreditar que o surpreendente malogro dos brasileiros de pele escura (que não conseguem ascender na escala econômica) deve-se a barreiras sociais e não raciais**<sup>61</sup>.(grifos meus)

<sup>60</sup> Idem Ibid., p. 5.

<sup>61</sup> SKIDMORE, Thomas. Ibidem., p.232.

Este não foi, portanto, um período no qual a lei pudesse ser apenas um gesto simbólico frente à discriminação, como narrou Thomas Skidmore, visto que a lei se insere num contexto de grandes questionamentos às intolerâncias raciais e à exclusão do negro na formação da identidade brasileira. Um período significativo para a elaboração de uma nova identidade calcada na valorização da participação política, econômica e cultural dos não brancos na história do país. Por outro lado, é coerente concordar com Skidmore no sentido de averiguar se os atos de reconhecimento da cultura negra não passaram de gestos simbólicos. Esta idéia ficará mais evidente no desenrolar dos capítulos desta tese.

A seguir, os ativistas negros concordam com Skidmore quando afirmou que a lei não passou de belo gesto simbólico. O jornal *Cruzada Cultural* comparou a falta de amparo ao negro brasileiro às condições dos negros norte-americanos. No Brasil diziam que tratavam o negro de forma mais humana, que não havia linchamentos, mas provocava a extinção da raça negra abandonando-a à sífilis e à ociosidade. Fora do serviço público, as ocupações dos negros também não ofereciam grandes possibilidades, o que provocou a expulsão dos negros da cidade para os bairros populares, ou zona urbana em habitações coletivas (cortiços), porões ou quartos.<sup>62</sup>

Na mesma época, o professor Paul Rivet realizou um curso de Pré-História na Faculdade de Filosofia da USP e afirmou que as teorias raciais, tema das propagandas totalitárias, não estavam mortas. Para Rivet, estas teorias sobreviviam nos Estados Unidos e na África do Sul, sob as formas de discriminações raciais mais ou menos violentas<sup>63</sup>.

Para este estudioso francês, do ponto de vista cultural, não havia nenhum fundamento sério para o racismo. Mas concordava que havia povos mais evoluídos do que outros, do mesmo modo que, no meio do mesmo povo, havia indivíduos mais evoluídos do que outros. Tudo demonstrava que as possibilidades de desenvolvimento idêntico existiam e que apenas variavam as condições materiais e morais oferecidas a cada povo. As experiências individuais mostravam que todo indivíduo, colocado em condições favoráveis, atingia o grau de cultura de um branco<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup>O PRECONCEITO no Brasil – é de côr, racial ou social? **Cruzada cultural**, São Paulo, nov.-dez. 1952, p. 9-10. (Análise do artigo de Menotti Del Picchia, 'O problema', publicado em A gazeta, de 15 set.,1952)

<sup>63</sup> AINDA não estão mortas as teorias racistas. É necessário mostrar que o racismo não tem nenhuma base científica. **Folha da Manhã**, São Paulo: 19 out. 1952, Atualidades e Comentários, p.1.

<sup>64</sup>Idem ibid., p.1

A própria imprensa negra advogava que o negro poderia se integrar à sociedade paulistana se atingisse o grau de cultura de um branco da cidade. Fica evidente que a educação que se queria para que os negros acompanhassem o caminho do progresso e da integração não era aquela calcada na valorização das manifestações culturais populares. “Deixem muitos negros de só cuidar do futebol, de capoeiragem, de batuques, de sambinhas e se esforcem para subir na escala da vida social através do trabalho e do estudo.”<sup>65</sup>

Os articulistas do *Cruzada Cultural* diziam que era preciso levar em consideração a fase “primitiva e selvagem” vivida pelos negros nos “rincões africanos”, num “passado remoto de ignorância, feiticismo, superstição e perda de todo o seu território natural”. Em suas opiniões, os afro-brasileiros poderiam estar mais integrados à sociedade se conhecessem a história do seu antepassado como guerreiro, filósofo, poeta, comerciante, sociólogo, artista e outros ramos<sup>66</sup>, ou seja, se vivessem como os seus antepassados mais integrados à civilização.

Neste capítulo está em discussão uma idéia apresentada pelo próprio Florestan Fernandes na obra “A Integração do negro na sociedade de classes” ao elucidar que as intolerâncias raciais, os estereótipos, as avaliações e as representações desfavoráveis ao negro e ao mulato podem desempenhar ou não influência decisiva nos comportamentos dos brancos, dependendo substancialmente das suas tradições culturais. E que uma ponte possível com o passado e com o legado cultural vem à tona por meio dos estereótipos, das avaliações e das representações raciais. Esses dados são suficientes para mostrar como se estabelece, dinamicamente, a vinculação entre passado, seu legado cultural e o presente.<sup>67</sup> Trata-se, inclusive, de analisar como alguns setores da população negra (imprensa e militância) lidavam com este legado cultural imerso nos estigmas, como lidavam com as vias de atualização destes aspectos na situação histórico-cultural de 1945 em diante.

Nas décadas de 1960-70, as discussões sobre raças superiores voltaram a ganhar as páginas da imprensa. No ano de 1969 o professor inglês Arthur Jensen colocou o tema da hereditariedade no campo da pesquisa científica. O autor do texto, Joe Robaly, alertava que os cientistas liberais tinham um medo profundo

---

<sup>65</sup> O PRECONCEITO no Brasil – é de cor, racial ou social? **Cruzada cultural**, São Paulo, nov.-dez. 1952, p.9-10. (Análise do artigo de Menorri Del Picchia ‘O problema’, publicado em A Gazeta, de 15 set., 1952).

<sup>66</sup> Idem Ibid., p. 9-10

<sup>67</sup>FERNANDES, Florestan. Ibidem., p. 228



diante das evidências que sugeriam que as pessoas negras eram mentalmente inferiores às brancas, pois isso poderia produzir efeitos políticos devastadores em lugares como a África do Sul e a América do Norte<sup>68</sup>.

Na verdade, o Dr. Jansen publicou um artigo na *Harvard Educational Review* para provar que o pleno alcance dos talentos humanos estava representado em todas as “raças” da humanidade e em todos os níveis sócio-econômicos. Apesar de não ser segregacionista, este pesquisador estava sendo citado erroneamente por pessoas que apoiavam a segregação nos Estados Unidos e que eram partidárias do *apartheid* na África do Sul.<sup>69</sup> Fica evidente que neste período as idéias científicas sobre a inferioridade racial, além de funcionarem no imaginário das pessoas, foram revigoradas pela ciência com a preocupação de controlar novamente a integração dos negros à sociedade, sobretudo naqueles países que buscavam se libertar do jugo colonial.

Segundo o jornalista Juarez Bahia, o negro na segunda metade do século XX era representado nos grandes jornais como uma anomalia antropológica, dotado de malandragem, indolência e ignorância:

O perfil do negro elaborado pela imprensa de 1870 a 1930 não difere substancialmente do que persiste nos anos 30 em diante. A imprensa é consensual por vocação, nas percepções e valores projetam quase que as mesmas transgressões em épocas diferentes, apesar do progresso cultural verificado. **Se o negro carrega por muito tempo além da abolição as antigas denominações de liberto e ex-escravo, abriga também o peso da superstição e da malandragem, da ignorância e da indolência com que são identificadas pelos brancos suas manifestações religiosas e culturais.** Na República, outras minorias arrastarão estigmas semelhantes, como os índios, as mulheres, os favelados, os desempregados, os habitantes das ruas, certas parcelas de imigrantes, enquanto **os negros aparecem como violentos ou de mais instintos**, os demais sofrem restrições que resultam na discriminação de seus direitos [...]. Na metade do século XIX o Brasil é uma anomalia econômica e social – essencialmente agrário, ainda tolera a escravidão apesar do fim do tráfico, em 1850. **Na metade do século XX é uma anomalia antropológica - basicamente misturado o país ainda mantém o negro e algumas minorias como categorias sociais à parte,**

<sup>68</sup> RAÇAS superiores, pode-se provar?. *Folha de São Paulo*, 9 ago, 1970, Caderno Especial, p. 34.

<sup>69</sup> *Idem* *Ibid.*, p. 34.

num nível inquestionável na imprensa e na vida acadêmica, inferior de cidadania<sup>70</sup>. (grifos meus)

O autor verificou que é impossível separar o papel da imprensa e o papel das elites, uma vez que ambas cultuam os seguintes preconceitos: desvalorização do trabalho, a discriminação política que elege cidadãos de primeira e de segunda categorias e os estereótipos racistas. Estes preconceitos foram incorporados à cultura brasileira e ao discurso da própria imprensa, que não permanece neutra.<sup>71</sup>

Na segunda metade do século XX, concorda-se com Juarez Bahia, o negro era ainda tratado como uma anomalia antropológica, como uma categoria social e cultural à parte que não merecia a cidadania. Mas nota-se também a existência de discursos nesta imprensa paulista, que questionavam a presença do negro como anomalia antropológica, desmistificando assim as considerações que o inferiorizavam no âmbito econômico, social e cultural.

As análises da história do Brasil republicano apontam, ainda, que a construção e a consolidação da cidadania e da democracia eram simultaneamente dilema e desafio que perpassavam o cotidiano nacional brasileiro. A ausência da cidadania e da democracia era explicada a partir da herança do passado colonial que persistia sob diferentes formas e graus ao longo da história republicana, reproduzindo manifestações autoritárias nas esferas pública e privada<sup>72</sup>.

No sub-item seguinte, “Entre o corpo e a máquina: memórias do negro como símbolo do trabalho?”, será possível perceber novamente, a partir da análise das imagens dos negros relacionados ao mundo do trabalho, qual a leitura que se fazia deste corpo como base de inscrição dos acontecimentos do passado. Nas imagens dos negros apresentadas nas propagandas da indústria, e em outras seções da *Folha de São Paulo*, serão desvendadas as antigas e as novas concepções atribuídas aos negros. Isso possibilitará perceber se as ações dessa população no campo do trabalho foram reconhecidas a ponto de transformá-la em símbolo da economia brasileira na cidade industrializada dos anos de 1950. E, portanto, se o elemento negro merecia ser incorporado à identidade positiva da cidade paulista.

---

<sup>70</sup> BAHIA, Juarez. **Jornal, história e técnica – história da imprensa brasileira**. São Paulo: Ática 1990, p. 397-398.

<sup>71</sup> Idem Ibid. p. 397, 233.

<sup>72</sup> FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (orgs). **O Brasil republicano, o tempo da experiência democrática, da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 7.

## 1.2 Entre o corpo e a máquina: memórias do negro como símbolo do trabalho?

Como apresentou Bastide e Fernandes no livro “Branços e negros em São Paulo”, as condições de industrialização de São Paulo e seus efeitos foram favorecendo direta ou indiretamente a ascensão profissional e econômica do negro, produzindo um ambiente acessível à sua participação mais íntima na vida social urbana ou contribuindo para introduzir os ideais de vida urbana em sua cultura. Inaugurou-se uma era de superação dessa população que vivia dentro dos muros da cidade, mas sem pertencer a ela<sup>73</sup>.

Florestan Fernandes considera que o século XX, sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial, é marcado pela reabsorção rápida do negro e do mulato em serviços dos quais foram expulsos em virtude da concorrência com os imigrantes. Desta forma multiplicaram-se as oportunidades de trabalho oferecidas nas construções (como pedreiros e serventes de pedreiros, empreiteiros, pintores, carpinteiros, encanadores, eletricitas), nas oficinas mecânicas, nas carpintarias e marcenarias, nas tapeçarias, nos açougues. Ao lado dos serviços brutos, apareceram oportunidades de trabalho que abriam as portas das fábricas e dos escritórios para o trabalhador negro<sup>74</sup>.

O mesmo autor, ao comparar a presença de mulheres e de homens negros no mercado de trabalho, relata que no antigo sistema de trabalho a mulher foi mais protegida que o homem. Em compensação, ficou praticamente encravada nos serviços domésticos. A escassez da mão-de-obra favoreceu o início de sua liberação desse “jugo invisível”. Aos poucos ela ganhou novas oportunidades no setor artesanal (como costureira, bordadeira, na encadernação de livros, etc) e ganhou novos postos nas fábricas, nas lojas e nos escritórios. Entre 1939 e 1945, as oportunidades de emprego das populações nacionais aumentaram rapidamente, em conexão com os fluxos da Segunda Guerra que intensificaram a produção industrial.<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup>BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Branços e negros em São Paulo**. São Paulo: Brasiliense, 1971, p. 281

<sup>74</sup>Idem, *Ibid.*, p. 129

<sup>75</sup>Idem *Ibid.*, p. 129, 147.

Fernando Luigi Negro e Fernando Teixeira da Silva concordam que, “no tempo da experiência democrática”, muitos intelectuais, políticos e dirigentes empresariais não viam o migrante como a figura do trabalhador cidadão. Ou seja,

Ao ressurgir na força de trabalho no lugar do imigrante, o trabalhador de origem rural era visto com as mesmas características atribuídas ao trabalhador escravo ou pobre. Assim, se o afro nativo-descendente havia sido substituído pelo imigrante na virada do século XIX para o XX, **de 1945 em diante a figura do sujeito sem voz nem vez era reintroduzida em cena no papel do trabalhador brasileiro**. Egresso da escravidão ou do campo, **ele era visto como servo do atraso e, portanto, incapaz de inventar suas tradições de forma independente**. Desse modo, a representação do europeu – disciplinado, de idéias exógenas – está bem no meio das outras duas imagens, ambas ligadas ao trabalhador nacional, e constantemente desenhadas com traços de debilidade, conformismo e ação histórica inepta. [...] Vargas foi o primeiro presidente brasileiro a reconhecer no operariado brasileiro - mestiço e braçal - algo distinto de uma classe de gente desprezível, perigosa e ignorante<sup>76</sup>. (grifos meus)

Nesta época, o negro era rejeitado nos espaços de convivência por trazer inscritas em seu corpo, na visão da elite brasileira, as anomalias antropológicas. Apesar de já contestada a idéia de superioridade racial, alguns políticos não deixavam de usar tal argumento quando a intenção era formar e classificar os cidadãos úteis à pátria brasileira. Por conseguinte, os protestos se levantaram contra o político Hugo Borghi, por conta das declarações que fez contra negros, caboclos e estrangeiros da terra. Em discurso preconceituoso emitido na televisão e no jornal ele afirmou:

Não sou e nem poderia ser contra a raça negra a que tanto deve a nossa pátria. **O que combato com energia e sinceridade é a degenerescência dos negros, em consequência de alcoolismo, da sífilis e da promiscuidade. É plano de meu governo mobilizar e valorizar o trabalho dos negros, encaminhando-os para colônias agrícolas, onde não entrará uma só gota de álcool, nem haverá jogo de bicho e carnaval, com a sua promiscuidade luxuriosa. Nessas colônias mesmo fora de São Paulo, como em Goiás, onde já estou em negociações com a fundação Rockefeller,**

<sup>76</sup> NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Fernando Teixeira. Trabalhadores, sindicatos e política (1945-1964). In: In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucila de Almeida Neves (Org.). **Brasil Republicano, o tempo da experiência democrática, da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 49, 90.

os negros terão maternidade para suas esposas, instrução e boa alimentação para seus filhos, **tornando-se desse modo realmente úteis à nossa Pátria e trocando definitivamente o pandeiro, o tamborim e a cuíca pelos instrumentos de trabalho**<sup>77</sup>. (grifos meus)

Esta visão do político foi contestada pela *Folha da Manhã* ao afirmar que os negros constituíam uma das bases sobre as quais estava sendo formada a raça e o progresso do país. Isto é, não constituíam uma raça degenerada, pois estavam constantemente evoluindo, educando-se e participando vivamente de todos os movimentos sociais. Na opinião da imprensa, Borghi pensou que se elegeria com os votos dos ítalo-brasileiros e por isso não precisaria dos negros, caboclos, japoneses, judeus e outros.<sup>78</sup>

A posição de Hugo Borghi frente a população negra na década de 1950 não difere muito do seu posicionamento frente aos trabalhadores dos anos de 1940. Consta no texto de Lucilia Delgado que Borghi foi empresário e líder queremista. Foi ele mesmo quem acionou uma cadeia de 150 rádios para questionar uma parte do discurso de Eduardo Gomes (adversário de Vargas na eleição para presidente) e declarou que o Brigadeiro era o candidato dos grã-finos, dos milionários, dos ricos, dos barões e dos exploradores do povo. Portanto, Borghi pretendia apoiar Getúlio, contando com a participação de outros empresários, a participação política dos trabalhadores e o apoio oficial. Para Jorge Ferreira, o movimento queremista não pode ser interpretado como a vitória final de um processo de manipulação da mídia do Estado Novo, pois este movimento também foi marcado pela manifestação de uma identidade coletiva dos trabalhadores<sup>79</sup>. Esta identidade coletiva será reivindicada numa passeata contra Hugo Borghi no final dos anos 50.

No âmbito da política, a discussão sobre a discriminação tomou corpo como uma forma dos políticos conquistarem votos. Lucas Garcez, um outro candidato às eleições, por exemplo, argumentou que um administrador eficaz jamais poderia dividir os homens em brancos e negros, estrangeiros e nacionais. Para dirigir o povo brasileiro era preciso ser democrata e cristão, tratando todo homem como cidadão,

<sup>77</sup> Colônias agrícolas para os negros. Borghi é positivamente contra os homens de côr. Um discurso inábil e que deixa transparecer o racismo do candidato do PTN. Pior a emenda do que o soneto. **Folha da Manhã**. São Paulo, 3 de set. 1950, Noticiário Geral, p. 4.

<sup>78</sup> Os negros responderão a 3 de outubro. Transcrito de O Estado de S. Paulo. **Folha de Manhã**. São Paulo, 9 set. 1950, Noticiário Geral, p. 9.

<sup>79</sup> FERREIRA, Jorge. A democratização de 1945 e o movimento queremista. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucila de Almeida Neves (Orgs.). **Brasil Republicano, o tempo da experiência democrática, da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964**. Ibidem, p. 15, 20, 40.

fosse ele branco ou preto, japonês, judeu ou sírio. Lucas Garcez afirmava que sabia ver “os homens de cor” como criaturas que contribuíram com seu sangue e suor para a elaboração da “raça” e o engrandecimento do Brasil<sup>80</sup>.

Também o brasilianista George Reid Andrews mostrou as ligações entre o desenvolvimento de uma sociedade moderna, industrializada, urbanizada e a manutenção de fortes desigualdades raciais. Assim, afirma que as condições econômicas e sociais da população negra evoluíram a partir de 1940 e 1950, quando seus componentes passaram a ter acesso ao ensino secundário e universitário e conquistaram empregos. Mas foi exatamente neste período que se intensificou a segunda fase da competição racial, quando os filhos de trabalhadores negros e da elite adquiriram a educação que iria lhes permitir competir por uma mobilidade ascendente e admissão nas fileiras de emprego de “colarinho branco”. Quando os negros saíram para obter os empregos da classe média descobriram barreiras tão difíceis e excludentes quanto aquelas que seus avós haviam enfrentado no nível da classe trabalhadora na virada do século<sup>81</sup>.

Sobre a época da nova ordem econômica no período do pós-guerra, Antonio Sérgio Guimarães informa que foi marcada por um aumento do desequilíbrio regional (o nordeste agrário cedendo terreno ao sudeste e ao Sul industrializados). Ou seja, a decisão de Vargas de reservar mercado de trabalho urbano aos brasileiros reforçou as migrações internas, fazendo com que levas de nordestinos se dirigissem aos centros urbanos do Sudeste ou às áreas de agricultura moderna. Esses contatos, além de criarem a competição no mercado de trabalho, causaram um certo estranhamento cultural. Porém, esse fenômeno não foi suficiente para gerar uma crise do sentimento nacionalista. Por isso mesmo a externalização dos preconceitos e estereótipos contra os nordestinos nas cidades foi reforçada por uma socialização regionalizada com seus heróis, santos, datas cívicas, festas e comidas típicas<sup>82</sup>.

Desde 1945, como assinalou Antonio Sérgio Guimarães, a sociedade brasileira sofreu alterações tanto em termos econômicos quanto culturais, quando se implantou o projeto nacionalista. Isso representou, por um lado, a recusa do liberalismo econômico, do imperialismo cultural americano e europeu e, por outro lado, a edificação de um capitalismo regulado pelo Estado e a valorização de uma

<sup>80</sup> Garcez não tem preconceito racial. **Folha da Manhã**. São Paulo, 13 de set.1950, Noticiário Geral, p. 1.

<sup>81</sup> ANDREWS, George Reid. *Ibidem.*, p.16, 17, 244.

<sup>82</sup> *Idem Ibid.*, p. 134.

cultura nacional de bases populares. Esse projeto de nação transformou em nacionais ou regionais as diversas tradições culturais de origem africana ou luso-brasileira: o barroco colonial de Pernambuco, Bahia e Minas, as procissões católicas, as festas de largo, o samba, o carnaval, a capoeira, o candomblé, as congadas, as diversas culinárias regionais, etc. Neste momento as culturas regionais ganharam mobilidade espacial. Conclui-se que, pelo menos no plano do imaginário, o Brasil se sentia no dever de alcançar a democracia racial brasileira<sup>83</sup>.

Considera-se que mesmo com a socialização cultural dos nordestinos no Sudeste, o preconceito contra os baianos e “paraibas” se tornou um dos mais fortes e persistentes no Brasil. Por outro lado, pouco tempo depois da guerra, o Brasil passava a ser simbolicamente representado por uma mulher branca em trajes de baiana e a democracia racial passava a ser o produto de exportação. Nas palavras de Guimarães:

O estigma contra a Bahia amainara. No entanto, ainda assim a terra, o berço do Brasil passa a ser a encarnação de uma natureza pródiga, de mar, petróleo, cacau, carnaúba, etc, nos termos do modo como o Brasil é extraído. **O que, na Bahia, não é natureza, é encanto, magia, feitiço, sedução.** Aos baianos se cola a imagem do pré-industrial e do pré-moderno em termos de costume e de tempo: a malemolência, o atraso, a preguiça, a lentidão<sup>84</sup>. (grifos meus)

Fica evidente que o imaginário da gente do Sul, “acostumado” a pensar a partir do afluxo de novos imigrantes europeus, do “progresso” e do embranquecimento, estranhou a população de migrantes, os que foram chamados de baianos, cabeças chatas, pobres e analfabetos ou semi-analfabetos. Era o tipo de gente que o brasileiro do sul não gostaria que fosse brasileiro. O seu outro rejeitado, um outro modo de ser brasileiro: mestiço, ignorante, pobre. Essa população rejeitava não apenas o tipo físico da população nordestina, mas ainda um Brasil antigo, tal como a Bahia o fora: o Brasil da casa grande, dos coronéis, da oligarquia, da agricultura de subsistência, da fome, do flagelo das secas. A população do Sul temia que no futuro o Brasil se tornasse mestiço e pobre<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Ibidem, p. 122.

<sup>84</sup> Idem Ibid, p. 134.

<sup>85</sup> Idem Ibidem., p. 134.

De qualquer forma, os anos de 1950 foram marcados pela ambigüidade quando se tratou de incorporar elementos do universo negro à identidade nacional. Isto é, ao mesmo tempo em que desapareciam progressivamente os estigmas raciais tais como pernóstico, o preto doutor, o negro boçal, o negro de alma branca, foram estabelecidos outros novos, como baiano e nordestino. Assim, os tipos étnicos regionais passaram a sofrer também com estigmas concentrados em tipos raciais. Neste contexto, até o negro paulistano ou gaúcho era visto como um descendente de baiano, carioca ou nordestino<sup>86</sup>.

Jocélio Santos também registrou a tensão e a ambigüidade no tratamento às tradições culturais afro-brasileiras. Ao estudar de que modo a cultura de origem negra atravessou a política em diferentes governos, afirmou que em 1950-60, embora os terreiros de candomblés necessitassem de registro, pagamento de taxa e obtenção de licença da Delegacia de Jogos e Costumes, é de se notar que para os órgãos oficiais o candomblé não era tido como uma simples religião de negros. Estava em curso a imagem do candomblé como assunto do Estado traduzida em representações. Em 1952, por exemplo, o terreiro do Axé Opô Afonjá comemorou o cinquentenário de sua grande ialorixá, mãe Senhora, com a presença do povo de santo (da Bahia, Rio e SP) e com a representação oficial do governo de JK. Ao prestígio dos terreiros baianos se acrescentou a visita do vice-presidente da República, Café Filho, em 1953, à Casa das Minas em São Luis do Maranhão e a participação de políticos em terreiros umbandistas<sup>87</sup>.

De vez em quando, a *Folha da Noite* expressava sua opinião em relação à cultura das classes populares por meio dos discursos de autoridades religiosas, como se verificou na maneira pela qual se referiu o diretor geral da Federação Espírita à religião da “raça negra, aborígene e derivados etnográficos”<sup>88</sup>.

No parágrafo introdutório à entrevista do diretor religioso fica visível o repúdio do jornal à expansão dos chamados “cultos primitivos”, quando a macumba e o candomblé se expandiam em São Paulo e provocaram a ira dos concorrentes adeptos da doutrina de Kardec. Explicava-se o fenômeno pelo cosmopolitismo da capital e pela vinda dos retirantes do Nordeste. Tais práticas despertavam a

---

<sup>86</sup> Idem Ibid, p. 122.

<sup>87</sup> SANTOS, Jocélio Telles. **O poder da cultura e a cultura no poder, a disputa simbólica da herança cultural negra**. Salvador: EDUFBA, 2005, p. 62.

<sup>88</sup> GANHAM expansão em São Paulo os cultos primitivos exóticos. Trata-se de um fenômeno religioso-social, que pode ter desastrosas conseqüências sociais, diz à *Folha da Noite* o comandante Edgar Armond. **Folha da Noite**. São Paulo, 29 jan.1953, Assuntos Diversos, p. 1.



curiosidade pública, fazendo-se notar até na publicidade da televisão, sobretudo, como escreveu o jornal, devido às “demonstrações pitorescas”<sup>89</sup>.

Nas palavras do entrevistado da Federação Espírita, Edgar Armond, o fenômeno de caráter religioso e social conhecido como umbanda, candomblé, macumba, etc, era manifestação de uma mentalidade primitiva, restrita aos aglomerados humanos nacionais oriundos de “raças inferiores”. Era um fenômeno alarmante, tendo em vista as sérias conseqüências que produziriam no meio social, visto que a migração estava se intensificando por causa da miséria que atingia populações inteiras, principalmente a do Nordeste.

**Para São Paulo, o El Dorado nacional, precipitam-se levas e levas de nordestinos e retirantes de outros Estados que, além do braço, também nos trazem dolorosos e difíceis problemas físicos e morais, que devem ser solucionados de qualquer forma pelo nosso governo: a doença, a ignorância, os costumes primitivos, a mentalidade retardada e, sempre, as grotescas e primitivas credices religiosas,** corruptoras muitas vezes, do meio social, fermento nocivo à elaboração de uma sociedade espiritualmente equilibrada, disposta a evoluir em bases mais sólidas e civilizadas<sup>90</sup>.(grifos meus)

Para Edgar Armond, o povo era supersticioso e, em grande parte, ignorante dos verdadeiros aspectos e realidades da vida espiritual superior. A maioria se satisfazia em seguir hábitos, costumes religiosos e crenças herdadas do berço, julgando os ritos ancestrais eficientes. De outra parte, as dificuldades da vida, a miséria que crescia assustadoramente, o temor da falta de estabilidade social e dos tremendos conflitos internacionais, tudo concorria para que o povo procurasse proteções mais imediatas e concretas, elementos de fé e de esperança que, “erroneamente”, julgavam obter praticando os ritos que acreditavam ser capazes de lhe oferecer vantagens e segurança. E, ainda mais, porque em tais meios religiosos os instintos naturais podiam expandir-se livremente e, até mesmo, com “distrações e rega-bofes. Álcool, charutos, comezainas, danças, carnaval!”. Tudo que o povo gostava<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Idem Ibid., p. 1.

<sup>90</sup> Idem Ibid., p.1

<sup>91</sup> Idem Ibid., p.1

Armond acreditava que as práticas de terreiro visavam estabelecer interesses materiais, vícios, tendências e impulsos inferiores da alma humana, o Espiritismo, ao contrário, combatia tudo isso e exigia dos seus adeptos renúncia às coisas materiais, às ambições do mundo, aos vícios, às paixões. O presidente da Federação chegou à conclusão que o Espiritismo ajudava a construir uma sociedade moralizada e evoluída e as práticas de terreiro faziam justamente o contrário. Os únicos pontos comuns que existiam entre o Espiritismo e as outras práticas eram manifestações da mediunidade. Acreditava ser possível por meio da alfabetização do povo, hábitos de leitura e de estudo, leis sábias e justas e com a normalização da vida social, eliminar a superstição religiosa. Com o “acultramento”, tais práticas seriam extintas, enquanto o Espiritismo, contrariamente, se consolidaria<sup>92</sup>.

As comparações entre as religiões de terreiro e o espiritismo feitas pelo presidente da Federação são grosseiras, mas revelam exatamente o seu desconforto diante do crescimento do número de praticantes do candomblé na metrópole. Vagner da Silva relata que entre os principais fatores que estão associados ao crescimento do número de terreiros de candomblé, está aquele referente à intensa migração de populações nordestinas. Os adeptos do candomblé (Nordeste e Rio) vieram em busca de melhores condições de vida em São Paulo. Ao chegar para trabalhar, muitos deram continuidade à sua vida religiosa, muitas vezes aderindo à umbanda, majoritária na época, retornando posteriormente ao candomblé, abrindo seus próprios terreiros. Como este autor observou, outro importante fator de expansão do candomblé resultou, paradoxalmente, do grande desenvolvimento da umbanda em São Paulo no período posterior aos anos de 1950:

**Se por um lado o candomblé se expande a partir dos imigrantes nordestinos que para cá se deslocam, por outro está a passagem de muitos umbandistas para os quadros do candomblé, seja por motivos de crise religiosa, seja pela melhor compreensão e aceitação dos preceitos que envolvem o candomblé, como o sacrifício de animais, que durante muito tempo moldou o estereótipo da religião socialmente rejeitada. Na medida em que a umbanda se formou negando o sacrifício ritual, como um dos elementos de sua identidade, em contraste com o candomblé, num processo dialético, terminou por valorizá-lo como prática mágica mais**

---

<sup>92</sup> Idem Ibid., p.1

radical, capaz de lidar com a resolução de problemas considerados casos graves ou limites<sup>93</sup>. (grifos meus)

O posicionamento duvidoso da sociedade para integrar o universo cultural afro-brasileiro à identidade nacional foi transportado para o conteúdo das propagandas industriais que ilustram uma memória sobre o negro. Em 1951, por exemplo, uma propaganda da máquina de costura Singer retrata o período da escravidão, a partir da experiência do cais do porto, no qual estão presentes, em primeiro plano, três escravos e dois senhores brancos. Dois escravos, vestidos de calção e sentados ao chão observam a máquina de costura que era o centro da atenção daqueles homens. Um dos homens negros tenta manipular a máquina, enquanto um homem branco aponta para este objeto numa expressão de quem ordena que os escravos aprendam a manipulá-la costurando sacos de café. Ao fundo, e ao lado do barco parado, próximo à cena descrita, dois homens negros passam carregando caixas da Singer, que são descarregadas por um negro. Além desta imagem, o texto salienta as funções da máquina de costura e acrescenta que:

**a chegada das primeiras máquinas Singer no Brasil provocou sensação no tempo do Império.** Nem todos acreditavam no que se dizia daquelas máquinas esquisitas (...) Não é que a tal máquina trabalhava de verdade? E com que rapidez. Como é natural, as mulheres foram as que mais apreciaram a novidade. E isto porque **a nova máquina costurava mais depressa que vinte escravas**...Foi assim que, desde o século passado, o Brasil consagrou a máquina Singer<sup>94</sup>. (grifos meus, ver Figura 1).

As máquinas foram se tornando imprescindíveis para a vida moderna e, como indica uma outra propaganda da Singer, foi possível até registrar as primeiras emoções de quem teve o privilégio de receber uma máquina de costura. A propaganda da Singer mostra em primeiro plano uma mulher branca em sua carruagem sendo empurrada por um escravo portando bermuda quadriculada em branco e preto, presa por um suspensório, chapéu na cabeça e pés no chão. Logo atrás há uma escrava, também descalça, portando vestido branco de bolinha preta e com um pano na cabeça para suportar o peso da máquina de costura que carrega. E

<sup>93</sup> SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 77.

<sup>94</sup> PROPAGANDA da Singer Sewing Machine Company. **Folha da Manhã**. São Paulo, 18 mar. 1951, Vida Social e Doméstica, p. 1.

a seguir os dizeres de uma mulher branca que lembrava o passado de sua bisavó descrito anteriormente:

“O dia mais feliz da minha vida”. Relendo o diário da minha bisavó, encontrei esta página, amarelecida pelo tempo...Hoje é o dia mais feliz da minha vida. Dom Carlos afinal falou com papai. E para apressar o meu enxoval mamãe comprou uma máquina esquisita e barulhenta que costura mais depressa que vinte escravas. É uma tal de Singer...<sup>95</sup> (ver Figura 2).

Novamente a mulher do século XX reafirmou o uso da Singer, que estava no mercado há mais de cem anos:

“Meu enxoval será feito numa Singer moderna. Aquela primeira Singer é hoje uma relíquia da família. Ao vê-la estou me lembrando da minha bisavó. É que hoje é o dia mais feliz da minha vida...”<sup>96</sup>

Segue a propaganda afirmando que havia três coisas fundamentais na vida: alimento, abrigo e vestuário. E era este último que a Singer garantia. As fábricas Singer produziam mais de 4.000 variedades de máquinas, que costuravam todo tipo de vestuário e os enfeites do lar, produziam milhares de artigos – desde os sacos de café que o Brasil exportava até pára-quadras para os aviadores. A Singer ainda aconselhava aos seus consumidores que tivessem em casa a imagem da cena de rua que foi descrita em primeiro plano referente ao período escravocrata: “Peça em qualquer loja Singer a reprodução deste anúncio ou escreva para Singer”<sup>97</sup>. Cabe então indagar qual o objetivo da reprodução deste anúncio: comparar o ritmo de trabalho dos negros do período escravocrata com o das máquinas da segunda metade do século XX? Reproduzir, simbolicamente, a posição social das mulheres e dos homens negros do período escravocrata nas casas dos consumidores da cidade paulistana do século XX?

A empresa das Máquinas Piratininga também utilizou a imagem da mão-de-obra feminina escrava como exemplo de trabalho menos lucrativo frente à capacidade produtiva das máquinas do século XX. Tal propaganda dizia que, há um século, a refinação do óleo era feita por escravas que portavam pano na cabeça,

<sup>95</sup> PROPAGANDA da Singer Sewing Machine Company. **Folha da Manhã**. São Paulo, 29 de abr. 1951, Vida Social e Doméstica, p. 1.

<sup>96</sup> Idem Ibid., p. 1

<sup>97</sup> Idem Ibid., p.1

camisa e saia. Próximas ao fogão à lenha, refinavam o óleo que depois seria coado, como indica a peneira ao lado do fogo. A cena em primeiro plano da propaganda é a do trabalho da mulher escrava e a seguir das instalações das máquinas Piratininga que, no século XX, refinavam até 5.000 litros por operação:

os processos de refinação do passado tornavam obrigatório o consumo imediato do óleo. Com instalações atuais, o produto adquire perfeita estabilidade, limpidez, mínima acidez e agradável aroma. As instalações refinadoras fabricadas por Máquinas Piratininga S A, são as mais completas do país, garantindo funcionamento eficiente, mesmo em localidades distantes dos grandes centros<sup>98</sup>. (ver Figuras 3 e 4).

Os homens também apareceram na propaganda de uma máquina usada para a fabricação do óleo vegetal. Nesta propaganda desenharam, em primeiro plano, dois homens negros trabalhando na produção de óleo num recinto rural e com instrumentos do período escravocrata. Os dois homens negros aparecem vestidos em bermudas de pano de saco, sem camisa e amassando produtos nos pilões de madeira. E, num segundo plano, a propaganda apresenta a Máquina Piratininga que, na década de 1950, surgia para otimizar a extração do óleo vegetal, sendo mais eficiente que os homens negros ao utilizarem os instrumentos daquela época:

Há um século a extração de óleos vegetais era feita [nas fazendas e nas senzalas pelos escravos] – **hoje as instalações Piratininga extraem até 50 toneladas em 24 horas. O braço escravo extraia das sementes oleaginosas uma ínfima parte de sua riqueza, com os equipamentos da época.** O advento da máquina abriu novas perspectivas. Máquinas Piratininga S. A há muito vem contribuindo, com a experiência dos seus técnicos especializados e a sua maquinaria moderníssima, para valorizar e aumentar cada vez mais a nossa produção oleaginosa<sup>99</sup>.(grifos meus, ver Figura 5).

A propaganda da Bendix, no Dia das Mães, também rememorou o período escravocrata ao associar o serviço doméstico à imagem da mãe preta, protetora da criança branca. Próximo ao Dia das Mães, apresentou duas mãos, uma negra e outra branca, desenhadas de forma entrelaçadas. Os desenhos acompanhavam o

<sup>98</sup> MÁQUINAS Piratininga S. A. **Folha da Manhã**. São Paulo, 5 dez. 1954, Vida Social e Doméstica, p.9.

<sup>99</sup>Idem Ibid, p. 9.

seguinte texto: “Mãos que protegem... Mãos que protegem contra frios ventos, e afastam de minh’alma os desalentos, mãos que guiaram toda a minha vida, essas mãos são as tuas, mãe querida”. E a seguir “Serva Ribeiro S.A. – distribuidora das Lavadeiras automáticas Bendix, associa-se às comemorações do dias das mães”<sup>100</sup>. Existe neste anúncio a tentativa de mostrar as mãos negra e branca como consumidoras das máquinas de lavar, mas também de, sutilmente, mostrar as mãos negras no papel de colaboradoras ou responsáveis pelo serviço doméstico. (ver Figura 6)

Uma peça publicitária da Bendix fez, então, várias relações entre a máquina de lavar e a empregada doméstica, para provar às patroas que realmente era mais vantajoso adquirir uma máquina. Porém, a propaganda não estava preocupada apenas com a qualidade dos serviços prestados pelas mulheres negras. A caricatura do rosto da mulher negra prova que os corpos escuros eram indesejados no recinto das madames brancas, como se a propaganda desejasse afirmar que as empregadas negras enfejavam os locais de trabalho.<sup>101</sup>

E a propaganda da Bendix segue desaconselhando às patroas a permanecerem com as empregadas, pois elas contribuía para o aumento das despesas e não lavavam bem as roupas. Os conselhos destinados às patroas aparecem nos seguintes dizeres:

Realmente a senhora já calculou quanto custa a roupa lavada em sua casa? Pense no desperdício de sabão e outros acessórios utilizados. Na alimentação, hoje tão cara. Nos salários pagos por dia. E, o que é mais importante, na maneira com que a roupa é lavada – Sim, pois quando você não está presente, será que a roupa é esfregada como você recomenda – ou batida? Some tudo e verá que está saindo caríssima sua lavagem de roupa<sup>102</sup>.

Nestas propagandas a imagem da mulher negra estava associada ao mundo do trabalho, isto é, representava um ritmo de trabalho inferior ao ritmo das máquinas domésticas. No anúncio, além da máquina de lavar roupas e da mulher negra vestida de empregada doméstica (lenço na cabeça, avental e vestido), com o rosto bem escuro e caricaturado (lábios grossos, olhos e bocas grandes), aparecem as

<sup>100</sup> MÃOS que protegem. **Folha da Manhã**. São Paulo, 1 maio 1955, Assuntos Especializados, p. 1.

<sup>101</sup> PROPAGANDA Aymoré. **Folha da Manhã**. São Paulo, 21 mar. 1950, Assuntos Especializados, p. 3.

<sup>102</sup> PROPAGANDA Bendix. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 20 nov. 1955, Assuntos Especializados, p. 1.

patroas, em forma de desenho, todas bem vestidas. O conteúdo da propaganda pretendia transmitir às mulheres brancas (patroas) que aquele era o momento de trocar os corpos de trabalho das mulheres negras pela máquina de lavar. “Dona Economina”, como também era chamado o novo modelo de máquina da Bendix, traria “extraordinárias vantagens” às patroas<sup>103</sup>. (ver Figura 7).

A *Folha da Manhã* lembrou a antiga posição social ocupada pela mulher ao publicar no dia 11 de maio de 1958, próximo ao Dia das Mães, a intrigante imagem de uma mulher negra idosa, de cabelos grisalhos, xale, usando camisa branca e sapato, sentada numa cadeira e, perto dela, abraçando seu corpo e beijando o seu rosto, um menino branco. Além desta imagem há os seguintes dizeres assinados por Julio Dantas:

Pode-se secar, num coração de **mulher**, a seiva de todos os amores; nunca se extinguirá a do amor materno. E a seguir: “**seus olhos foram os nossos...suas mãos foram as nossas...E esses olhos nos mostram o caminho. E as mãos nos ampararam durante anos e anos. A vida que é dela também...**Nós vivemos no seu coração, cheio de amor, carinho e desvêlo”. A este ser extraordinário e único, neste **dia das mães, a homenagem sincera de Windsor S.A Indústria Eletrônica**<sup>104</sup>. (grifos meus, ver Figura 8).

O cientista político Michel Hanchard sinalizou que a hegemonia racial é uma prática dominante na sociedade brasileira, uma prática que está presente nas instituições, na cultura popular, no mercado de trabalho, nas escolas, enfim, nas representações simbólicas da vida cotidiana. No caso destas propagandas industriais, os homens e as mulheres negras são apresentados como prestadores de serviço à população branca<sup>105</sup>.

A partir da leitura das propagandas anunciadas pela *Folha da Manhã*, concluiu-se também que havia uma certa desvalorização do trabalho produzido pelo corpo negro no setor rural, doméstico e artesanal no Brasil quando comparado à capacidade de produção das máquinas do século XX.

A partir da análise das imagens anteriores, é possível afirmar que os meios de informação têm a necessidade de abrir possibilidades à propaganda e fabricam,

<sup>103</sup> BENDIX. **Folha da Manhã**. São Paulo, 13 maio 1956, Assuntos Especializados, p. 9.

<sup>104</sup> WINDSOR Eletrônica. **Folha da Manhã**. São Paulo, 11 maio 1958, Assuntos Gerais, p. 5.

<sup>105</sup> HANCHARD, Michel. *Ibidem*, p. 93.

além das informações, os imaginários sociais e as representações globais da vida social. Concorde-se com Bronislaw Baczko quando assinala que no caso da propaganda moderna, como mostra a *Folha da Manhã*, “a informação estimula a imaginação social e os imaginários estimulam as informações, contaminando uns aos outros num amálgama ativo, através do qual se exerce o poder simbólico”<sup>106</sup>.

Percebe-se ainda que estas propagandas da indústria e do comércio, anunciadas pela *Folha da Manhã*, foram divulgadas exatamente no ano de comemoração do IV Centenário, quando a comemoração ganhou a dimensão de portadora da memória paulistana. Então elas se inserem no projeto de recuperação da memória paulista e apresentam a imagem do negro em primeiro plano na área do trabalho; as mulheres e os homens negros foram os personagens centrais junto aos instrumentos artesanais e industriais de trabalho da segunda metade do século XX.

O historiador Silvio Lofego sinalizou que nas propagandas da indústria e do comércio, a idéia de progresso e de crescimento da cidade estava associada às ações dos bandeirantes e de seus descendentes. Nota-se que realmente esta idéia predominou. Entretanto, a partir dos anúncios da indústria divulgados pela *Folha da Manhã*, conclui-se também que a imagem do negro era recuperada na memória paulistana como símbolo do trabalho e, portanto, como um possível integrante da identidade paulista e até nacional. Por outro lado, este reconhecimento do negro não garantiu sua completa integração na sociedade paulista.

Vista sob outra perspectiva, esta publicidade também espelhava o ideal de modernização do Brasil no período entre 1954 e 1964. Como aponta a historiadora Anna Cristina Camargo M. Figueiredo, a modernização dependia do progresso do país que, por sua vez, realizar-se-ia primeiro pela etapa de desenvolvimento sustentada na economia agrária e a seguir pela nova etapa caracterizada pelo crescimento industrial urbano. Por conseguinte, as diferenças entre o território nacional poderiam ser superadas por meio da expansão da atividade industrial e da integração do mercado interno impulsionadas pela ampliação das comunicações e dos transportes.<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> BACZKO, Bronislaw. *Ibidem.*, p. 314

<sup>107</sup> FIGUEIREDO, Anna Cristina Camargo Moraes e. **Liberdade é uma calça velha, azul e desbotada: publicidade, cultura do consumo e comportamento político no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1998, p. 68. O objetivo da autora é compreender, pela publicidade comercial veiculada nas revistas *Cruzeiro* e *Manchete*, os elementos que compunham o imaginário das camadas médias urbanas nos dez anos que antecederam o golpe militar de 1964, p. 62.



Esta historiadora também apontou que, em 1954, alguns setores da sociedade duvidavam da possibilidade do elemento negro contribuir para o progresso e integração nacional. E a publicidade refletia esta idéia. A autora encontrou nas páginas da revista *Manchete* um anúncio da Varig que conectava a imagem da empresa ao programa de integração do território por meio do slogan “do norte ao sul”. Este anúncio retratava um Nordeste pitoresco, onde predominava o elemento negro, a construção colonial, o ambiente provinciano da negra do tabuleiro, do carregador com jegue, do jangadeiro. Contrariamente, o sul era representado pela presença do tipo racial branco, pela arquitetura moderna e pela vida dinâmica das grandes cidades. Durante os anos de 1950, o discurso oficial sustentou que todos os males dos quais padecia a nação brasileira seriam eliminados com a superação do atraso. Contudo, isso só seria possível com o esforço coletivo e árduo de cada brasileiro<sup>108</sup>.

Sob o patrocínio da Federação das Associações Negras do Estado de São Paulo e outras entidades, foi realizado um grande protesto contra as manifestações estereotipadas da sociedade para com a população negra, particularmente, contra as declarações do Hugo Borghi publicadas no *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro e na própria *Folha da Manhã*. A passeata teve início na Praça da Sé dando “morras a Borghi candidato contra os homens de cor” e outros slogans alusivos ao fato. No percurso da passeata fizeram um comício ao pé da herma de Luiz Gama, no largo do Arouche. Usou da palavra a professora campineira Eoys Black, que segundo a reportagem, teria dito que o político havia cometido o crime da propaganda, ao desnudar publicamente o racismo que dispensava aos “patrícios” goianos e baianos, como se a professora afirmasse que Borghi desconsiderou o trabalho dos negros e mestiços. “Que rastro luminoso teria sua conquista se, qual novo bandeirante, você desbravasse sertões e valorizasse o indivíduo”. Estava indignada com Hugo Borgui pelo tratamento nefasto que ele dispensou aos trabalhadores quando sobrepôs o imigrante europeu ao negro e mestiço<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> Idem Ibid, p. 34.

<sup>109</sup> REPÚDIO dos homens de cor de São Paulo às afirmações racistas de Hugo Borghi. Passeata monstro realizada ontem à noite – Discurso da professora Eoys Black – outros oradores. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 7 ago. 1959, Assuntos Diversos, p. 12. Sobre as manifestações deste político há também um texto indicando “**Borghi pretende comprar a consciência do povo com um quilo de feijão ordinário. ‘Esse homem nada mais fez, que rir da pobreza alheia’ – diz a O Dia uma moradora da favela da Avenida do Estado – ‘Somos pobres, mas não somos mendigos’**”. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 31 ago. 1959, Assuntos Diversos, p. 4.

Black achava que Borghi confiava na sua máquina eleitoral, por isso não havia lembrado que o Brasil era uma terra de mestiços. Então questionou: “Foi de repente que você teve vocação para ariano ou julga ser a alma gêmea de Hitler?”.<sup>110</sup>

A população negra reivindicava a valorização da identidade do trabalhador negro no processo histórico. Neste período se desvendou que o debate sobre desenvolvimento econômico e social interferiu na elaboração dos discursos relativos à recuperação do passado da população negra; desvendou-se que os ativistas negros, e a própria *Folha de São Paulo*, concordaram que a população negra merecia parcela dos recursos e a integração social e cultural também porque os sujeitos negros foram produtores dos recursos nacionais no Brasil de outrora. Mas esta afirmativa não influenciava todos os setores da sociedade paulista. A questão da criação das efemérides e dos símbolos negros estava intrinsecamente ligada à valorização da população negra como produtora dos recursos nacionais.

Esse discurso de superação do atraso estava presente na fala de um importante sociólogo. A própria imprensa tratou então de inquiri-lo para conseguir apoio nesta empreitada. Por conseguinte, perguntou a Gilberto Freyre sobre as fazendas coletivas que estavam tentando implantar no Nordeste brasileiro, nos moldes israelenses. De acordo com a *Folha de São Paulo*, Gilberto Freyre afirmou que ainda era cedo para se analisar o problema cientificamente. Tudo que fosse dito naquele momento não passariam de impressões. Considerava o Brasil inteiro problemático, mas o Nordeste era apenas a área brasileira mais visada. A Sudene era apenas um começo de amparo, e o acordo com a “Aliança para o Progresso” começava a fazer efeito naquela região. Enfim, não era possível ao Brasil desenvolver-se como nação enquanto grande parte da população do Nordeste permanecia escrava da miséria, da doença e da ignorância<sup>111</sup>.

A figura negra/mestiça aparece novamente num texto que discute a ocupação da Amazônia. O título é bem questionador:

O grande intruso?

A conquista e ocupação da Amazônia só serão possíveis com o povoamento da região. **O homem é o instrumento e a medida do desenvolvimento. Portugal só conseguiu manter sua soberania no**

---

<sup>110</sup> Idem Ibid., p.12

<sup>111</sup> CONTRÁRIO à democracia o racismo da negritude. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 18 jun. 1962, Assuntos Gerais, p 1.

**Maranhão e no Grão Pará porque contava com o homem luso brasileiro do Nordeste.** A Guerra do Acre foi ganha pelo Brasil porque o homem brasileiro estava presente: o seringueiro nordestino. Mas tanto o homem do século XVII como o início do século XX passaram pela Amazônia sem criar raízes. Talvez, por isso, **Euclides da Cunha (“Contrastes e Contornos”) dizia que o homem, na Amazônia, ainda é intruso. Arthur Reis, Chaves Batista, Pierre Gorou e outros desmentem Euclides à base de novas colocações científicas do problema do homem brasileiro.** Para isso, num trecho da selva tropical úmida entre a Amazônia e o Nordeste, a Sudene instalou o “Projeto Mearim/Guarupi”. **O nordestino tem sido desbravador da Amazônia e, como diz o governador José Sarney, a Amazônia será mais dos nordestinos.** Se o homem é um intruso, por que todos querem a Amazônia numa sucessão de lutas para ocupá-la? A penetração de ingleses, franceses, espanhóis, holandeses e norte-americanos, nos tempos passados e hoje, está conseguindo provar que o homem não é mais um intruso. **O novo plano quinquenal da Amazônia tem como meta principal a valorização e a fixação do homem na Amazônia.** Quais são as oportunidades que o homem do Brasil encontra na Amazônia? Quais são as riquezas que esse homem desconhece?<sup>112</sup> (grifos meus, ver Figura 9).

Nessa memória evocada, o nordestino foi representado como símbolo do trabalho e como herói e desbravador do Brasil. Com estas características, ele foi classificado como o homem ideal para se fixar na Amazônia. Essa representação explica o desejo dos responsáveis pelo projeto de migração em usá-lo como instrumento para o desenvolvimento da Amazônia e de mantê-lo distante das grandes capitais.

A polêmica em torno do recebimento da mão-de-obra mestiça no território nacional perdurou até os anos de 1960, desta vez, com a possível chegada de descendentes de japoneses para o Brasil. O problema foi criado com a entrada de um grupo de japoneses, na Amazônia, em consequência de pressões políticas externas. Estes imigrantes eram filhos dos soldados negros norte-americanos que ocuparam o Japão após a Segunda Guerra Mundial. Ao chegarem ao Brasil, se instalaram na localidade de Tomé-Açu, no interior do Pará, onde segundo denunciou

<sup>112</sup> **Folha de São Paulo.** São Paulo, 12 abr. 1964, p. 3.

o Conselho de Segurança Nacional, a sra. Miki Sawada comprou terras para implantar, a revelia do governo brasileiro, um núcleo japonês de colonização<sup>113</sup>.

A sra. Miki Sawada, esposa de um diplomata aposentado, era autora de um livro denominado “Pele escura em coração claro”. Nessa obra, sustentou que os mestiços órfãos de guerra eram “uma chaga social para o Japão”. A reportagem informa que Sawada escolheu o Brasil, e especialmente a Amazônia, porque naquele território não havia “preconceito de raça”. O relatório de um diplomata brasileiro, encaminhado ao Itamarati, revelou que os planos de Sawada previam a chegada de 100 mestiços japoneses<sup>114</sup>.

Outra reportagem anunciava que o Conselho de Segurança Nacional, ao ler os relatórios de diversos Ministérios sobre o problema criado com a entrada de japoneses mestiços, chegou à conclusão de que a situação era aceitável desde que esses imigrantes tivessem qualificações profissionais e se dispersassem pelo território nacional. Num dos documentos entregues ao Conselho, a sra. Miki Sawada era citada como realizando uma obra “altamente digna e cristã”. O Conselho obteve também informações sobre um plano do deputado Haruji Tahara, do partido socialista japonês, que previa a chegada de 20 milhões de japoneses com destino à região amazônica. Para isso as prefeituras japonesas deveriam criar departamentos voltados às obras futuras da Amazônia<sup>115</sup>.

Até 1972 prevalecia então a intenção de enviar negros/mestiços para a região da Amazônia. Gilberto Freyre concedeu uma entrevista à *Folha de São Paulo* e argumentou que a integração do Nordeste ao resto do país poderia acontecer com o desenvolvimento e ocupação da Amazônia. Supunha que esta ocupação poderia representar a superação do desnível econômico dos nordestinos em relação ao resto do país. Era preciso cuidar depois da integração planejada do índio, que dentro da unidade nacional permanecia isolado. O que este intelectual afirmava, naquele momento, era que o Brasil tinha uma unidade racial e cultural que estava contribuindo para aprimorar um tipo de homem brasileiro, um mestiço com capacidade para construir sua própria civilização<sup>116</sup>.

---

<sup>113</sup>JAPÃO manda seus negros para a Amazônia. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 18 mar. 1968, Primeiro Caderno. p. 4

<sup>114</sup>Idem Ibid., p. 4

<sup>115</sup>NEGRO japonês não é ameaça. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 20 mar. 1968, Primeiro Caderno, p. 12.

<sup>116</sup> FREIRE, Gilberto. O brasileiro já constrói uma civilização própria. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 8 jun. 1972, Primeiro Caderno, p. 1

Foram interpretados discursos, propagandas e imagens que comprometeram e/ou favoreceram a conquista da cidadania e de uma identidade paulista por parte da população negra. O subtítulo seguinte, baseado no discurso da imprensa negra, problematiza esta memória referendada na experiência sócio-cultural do negro, tendo como objetivo ainda sua participação no processo de elaboração da identidade paulista.

### **1.3 As efemérides como vitrines para reivindicação e exposição da história do negro**

A historiadora Maria Helena Capelato apontou que os festejos comemorativos do 13 de maio de 1888 ocultaram as estratégias políticas de controle social e as tentativas de bloqueio da participação popular. Analisando as informações de alguns jornais, ela chegou à conclusão de que o conflito entre escravistas e abolicionistas desapareceu da imprensa:

Imaginemos que tenha ficado claro ao leitor a participação da imprensa e seu poder de mobilização no acontecimento. Nas festas promovidas por ela, os interesses que efetivamente nortearam o projeto abolicionista não aparecem: as antigas e constantes pressões da Inglaterra, as exigências dos setores mais dinâmicos da economia (cafeicultores paulistas em especial) aos quais convinham novas relações de trabalho – esses e outros fatores que explicam o movimento abolicionista não são mencionados nas páginas dos jornais. Menos ainda, as condições de vida dos escravos e suas rebeliões violentamente reprimidas. Se lembradas estragariam o brilhantismo da festa. São histórias que pertencem ao passado diriam os organizadores da comemoração<sup>117</sup>.

Nas comemorações do 13 de maio e 28 de setembro do século XX, a imprensa e as autoridades governamentais também tentaram ocultar as condições de vida da população negra, as estratégias de controle da vida social e o bloqueio da participação popular.

Entretanto, havia por parte da imprensa negra uma preocupação constante em construir a história do negro do ponto de vista das lideranças negras do Estado de São Paulo. Estes textos que tratavam das reconstituições históricas normalmente

<sup>117</sup> CAPELATO, Maria Helena R. Ibidem, p. 41.

eram divulgados nas datas comemorativas. A propósito, poder-se-ia afirmar que o 13 de maio era a data que mais inspirava tais reconstituições do passado em conexão com aquele presente de 1940 e 1950.

Ao desmistificarem importantes datas e acontecimentos históricos, como “descoberta da América”, bandeirismo, 28 de setembro, 13 de maio, 15 de novembro, os articulistas negros explicitaram que desejavam comemorar as efemérides de forma diferente da história oficial. Desejavam mais do que uma simples comemoração. O ato de civismo para a militância implicava na integração do negro de forma “realista” nos textos históricos e na identidade da cidade, ao mesmo tempo em que reclamava a inserção política, social, econômica e cultural daquela população na sociedade brasileira. Por isso mesmo, para estes negros, o dia 15 de novembro de 1889 tinha pouco significado, pois diziam que a proclamação da República não havia alterado em quase nada suas condições de vida.

Florestan Fernandes, no livro “Integração do negro à sociedade de classes”, relata que alguns setores do movimento negro buscaram desmascarar certos símbolos e valores, como as datas históricas e sua significação oficial, que serviam de fundamento na sociedade “inclusiva” para conceber a realidade racial segundo a situação de interesses dos brancos, como e enquanto “raça dominante”. Nas palavras de Fernandes, uma parte da imprensa negra questionava:

para que serviu finalmente **a lei do abolicionismo** no Brasil? Unicamente para mostrar ao estrangeiro a nossa aparente civilização, porque se ela aboliu a escravatura oficial, implantou o servilismo particular; derrubou-se o regime de escravos obrigatórios, **impôs o de servos voluntários. As revoluções de 13 de maio de 88 e a de 15 de novembro de 89, num rápido confronto condenaram a Raça Negra à morte lenta, pela ociosidade, pelo abandono** e em suma, por todos os vícios e algumas das intempéries. E a nossa ação social, desentender-se-á por todo o Brasil, num vasto campo de saneamento moral e educacional, que **a mentira do 13 de maio deixou no mais completo abandono para melhor servir a causa da nossa arianização**. Ou ainda. O negro trabalhou mais de 300 anos na escravidão. Os horrores todos conhecem. E a escravidão é um roubo. **Veio a lei do 28 de setembro – Ventre Livre, legislação na caixa do ovo. Veio a ironia do 13 de maio de 88. O negro ficou como um livre escravo.** Passaram-se 43 anos e o negro veio no ciclo de todas as agitações sociais –

inconsciente e angustiado - mas sempre preocupado em entender os seus usurpadores.<sup>118</sup> (grifos meus)

Houve realmente uma tentativa por parte dos escritores da imprensa negra em aumentar suas bagagens de lembranças históricas. Ao narrar suas histórias, basearam-se em sentimentos, impressões, documentos e idéias dos historiadores. Nestas narrativas aproveitaram para marcar a participação dos negros em determinados acontecimentos, atribuindo-lhes papéis e ações que alguns estudiosos não concederam, e reclamaram da situação social e econômica vivida pelos negros no século XX.

Nas palavras de Raul Joviano do Amaral,<sup>119</sup> a coletividade não devia se dar por satisfeita quando os maiores sociólogos, musicistas, poetas, historiadores, jornalistas, reconheciam o esforço construtor que a “raça” dispensou no passado para solidificar os alicerces sustentadores da grandeza do Brasil. Muitos destes estudiosos registravam a contribuição do negro na formação da nacionalidade de um ponto de vista artificial, culminando assim, naqueles dias correntes, para que os negros brasileiros fossem apresentados sob a falsa impressão de que viviam felizes, satisfeitos e despreocupados.<sup>120</sup>

Raul Joviano entendia que não era exata a afirmação de que o clima vivido pelos negros fosse decorrente da passividade da “raça”, que na teoria era utilizada como referência favorável. Era “um clima só para inglês ver”, porque na verdade o negro era marginalizado e constituía a coletividade mais insatisfeita entre todas que cooperavam para o progresso da pátria<sup>121</sup>. Neste ponto o militante estava questionando a idéia de harmonia racial usada como referência para os estrangeiros.

<sup>118</sup> FERNANDES, Florestan. *Ibidem.*, p. 82

<sup>119</sup> Raul Joviano do Amaral era natural da cidade de Campinas, São Paulo, nasceu em 12 de setembro de 1914. Bacharelou-se em Direito em 1937 pela Faculdade de Direito da Universidade do Brasil, na cidade do Rio de Janeiro. Formou-se ainda nos cursos de Economia e Estatística. Em 1933 atuou como redator no *São Paulo Jornal*. Foi membro da União Brasileira dos Escritores e um dos fundadores do jornal *A Voz da Raça* e do periódico *Alvorada*. Colaborou em diversos jornais e revistas de São Paulo e do Brasil. Na vida associativa, Raul Joviano foi presidente do Conselho da União dos Servidores Públicos, Consultor Jurídico da Associação José do Patrocínio, dirigida pelo Dr. Jorge Prado. Em sua bibliografia há várias obras, entre as quais: *Vozes e sonetos* (1938); *Tradições populares- folclore paulista*, 1943; *História da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos*, fundada em 1711; *Thobias Barreto e a Escola Germânica*, 1939; *Crimes e Contradições*, 1940; *O negro na população de São Paulo*, 1947; *Direito Penal do Futuro*, 1955;  *Símbolos Nacionais do Brasil*, 1967. Raul Joviano morreu em 1988, deixando copiosa produção literária. OLIVEIRA, Eduardo. **Quem é quem na negritude brasileira**. São Paulo, Ministério da Justiça, 1998, p. 239.

<sup>120</sup> O NEGRO não tem problemas? *Alvorada*. São Paulo, set. 1945, p. 1.

<sup>121</sup> *Idem Ibid.*, p.1.

No texto seguinte, por exemplo, “Nós também somos a América”, o jornal *Alvorada* acreditava que na história da América o homem negro era, pela sua contribuição de sacrifício e renúncia, um símbolo de redenção universal. Em outubro de 1945, era importante para o jornal *Alvorada* fazer circular mais uma edição registrando a passagem do aniversário do descobrimento da América. Em torno desse acontecimento, os negros do continente americano também se associavam, fazendo notar sua participação no fato por meio de uma manifestação pública: mostrariam o que sentiam sobre determinados fatos, contornos e aspectos variados de épocas e histórias substanciais:

Desde as epopéias dos pioneiros do norte aos bandeirantes do sul até os libertadores – Bolívar, San Martín, Washington, José Bonifácio e o grande negro do Haiti, Toussanti L’Ouverture – disseminados por toda parte, eis-nos ainda, engastados nos épicos poemas de Castro Alves – **sempre lutando para arrebentar os grilhões ontem do cativo físico, hoje das heranças atávicas resultantes daquela situação. América!** Que tumultuária expressão de beleza e rebeldia trouxe para convulsionar os segredos de tuas plagas essa gente de outras terras. Aventureiros de todos os matizes que até hoje se galardoam de tão grandes conquistas, que não só envergonham aqueles malsinados negros, que vieram gemendo nos pavorosos porões dos navios negreiros. Aqui nos firmamos em meio de toda a tormenta. **Com os nossos fetiches também cantamos a América. O traço da nossa sobrevivência é uma aleluia marcante de alegria que traz, no cerne do Novo Mundo, a nossa grande influência à sinfonia bárbara que difunde os ritmos impressionantes, que bem caracterizaram os nossos sentimentos afro-americanos**<sup>122</sup>. (grifos meus)

O objetivo do texto é marcar a presença negra nos acontecimentos marcantes do Novo Mundo: na libertação da América, na conquista da abolição, entre outros. O jornal *Alvorada* está afirmando que os negros participaram das epopéias dos bandeirantes, dos conflitos da libertação da América e da revolta do Haiti; participaram das revoltas que tinham por objetivo salvá-los da escravidão e de suas heranças. E, apesar dos conflitos, ao chegar à América o negro conseguiu se fixar no território e transformá-lo a partir de sua contribuição cultural e econômica.

<sup>122</sup> Nós também somos a América. Na história da América, o homem negro é, pela sua contribuição de sacrifício e renúncia, um símbolo de redenção universal. A sua imagem de ébano, cantando a América, traz no cerne do Novo Mundo, a influência de sua dor. *Alvorada*. São Paulo, out. 1945, p. 1. (edição comemorativa à data da descoberta da América).



Assinalam a presença negra e sua contribuição cultural para a formação das diversas identidades americanas. Na verdade, o autor elaborou um discurso sobre a cultura negra marcado pela ambigüidade: é possível interpretar que a definiu como bárbara, bem como é possível interpretar que está ironizando esta definição.

O jornalista Oswaldo Camargo confirmou que em 1940 o meio negro pensava em conseguir a libertação definitiva e apontou que o questionamento ao 13 de maio como marco de libertação existia desde 1930:

**O 13 de maio marcou muito a minha infância. Era uma data oficial da libertação do negro. Para toda a minha geração o 13 de maio era um feriado, havia danças no interior, muito cantada no folclore paulista também.** Algumas músicas foram cantadas por Inezita Barroso, como outras, foi uma data suprema da libertação do negro por muito tempo. Isso trouxe uma reflexão: será que o 13 de maio representou de fato uma libertação?. **Então, na verdade o 13 de maio começa a ser implodido e o pessoal que fez a FNB, que fez a imprensa negra, já pensava que o 13 de maio não tinha surtido efeito**, era preciso fazer uma segunda abolição. Então todos esses movimentos, a imprensa negra, podem entrar dentro de um contexto de uma nova abolição, abolir de vez, o que é difícil, nós estamos caminhando para isso<sup>123</sup>. (grifos meus)

Camargo sentia até saudades da época em que festejava no interior a data da abolição. Sentia saudades do canto de Inezita Barroso e entendia as razões pelas quais as pessoas comemoravam ou criticavam o 13 de maio. Antes dos anos 30 se festejava o 13 de maio com mais alegria. Algumas comemorações de caráter festivo foram registradas pela historiadora Eloíza Silva, em sua dissertação sobre a história de vida das mulheres das escolas de samba paulistanas. Ela contou que a necessidade de criar locais de lazer para a população negra fez com que muitos núcleos de divertimentos coletivos fossem organizados a partir dos bairros onde havia forte segmento de gente negra. E normalmente as atividades culturais eram realizadas aos finais de semana ou em datas comemorativas como o 13 de maio. A casa da Tia Olímpia (uma espécie de lenda feminina do samba paulistano) na rua Anhanguera, Barra Funda, foi um dos locais de comemoração. A festa, realizada em um terreno ao lado da sua casa, atraía parentes e amigos que na oportunidade realizavam rodas de samba e batuques. O mesmo acontecia na casa do Zé

<sup>123</sup> Entrevista concedida à autora em 13 de agosto de 2005

Soldado, morador do bairro do Jabaquara (Santos), onde se registrara um numeroso quilombo no período que precedeu a abolição. Havia também a festa de Santa Cruz, realizada no dia 13 de maio na Baixada do Glicério, que transcorria ao som de instrumentos musicais, principalmente os de percussão como o bumbo e a zabumba. Por fim, Eloíza Silva concluiu que embora esses eventos tivessem contribuído diretamente para a organização do carnaval negro da cidade, poucas eram as instituições formadas com esta finalidade.<sup>124</sup>

Então, é possível interpretar que as festas do 13 de maio no começo do século XX expressavam mais do que a alegria da gente negra. Tinham ainda por objetivo preservar as práticas culturais de alguns segmentos da população negra. Depois de 1930, pelo menos para os ativistas negros, o 13 de maio passou a ser um marco de reflexão: um momento de criação de estratégias da militância negra para se alcançar uma segunda abolição. Por isso mesmo os articulistas, a partir dos anos 40, pensaram em implodir a comemoração do 13 de maio, conforme o depoimento de Oswaldo de Camargo.

**E o 13 de maio até hoje é uma data que tem duas faces.** Eu até admiro que no interior tem muita gente que comemora o 13 de maio. Não podemos cair na idéia de que o 13 de maio é uma data que automaticamente... não. **Ele tem o seu valor assim: formalmente foi a liberdade, formalmente!** Ele fez com que o país olhasse de uma maneira diferente, o que talvez acabou facilitando alguma reação para o negro: já que existe liberdade, vamos reagir dentro dessa liberdade. **Então ficou mais fácil para o negro caminhar para tentar ele mesmo ser senhor da sua liberdade, porque formalmente havia uma liberdade. E na verdade o 13 de maio, quando surge o 13 de maio não havia como segurar mais. Não foi uma data revolucionária. Na verdade foi um momento em que uma boa parte dos negros estava alforriado,** estava pesado manter o negro. O Ceará já tinha libertado. Havia muito medo de fuga, havia muito branco que instigava o negro para que fugisse. Como o movimento do Antonio Bento, isso foi bem contado no livro “A marcha” do Afonso Schmidt<sup>125</sup>. (grifos meus)

A narração de Eduardo de Oliveira não é muito diferente da que fez Oswaldo de Camargo. Ele, também por ter vivido com três gerações da militância negra (as

<sup>124</sup> SILVA, Eloíza Maria Neves. **História de vida das mulheres negras: estudo elaborado a partir das escolas de samba paulistanas.** Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002, p. 343.

<sup>125</sup> Entrevista concedida à autora em 13 de agosto de 2005

gerações de 1930, 1945 e 1970) se posicionou a favor e contra o 13 de maio. Num primeiro momento explicou que houve um conflito ideológico e cultural entre as gerações. A geração mais antiga, da qual ele mesmo procedia, estava ligada a uma tradição, era ligada “as alegrias até saudáveis e inocentes dos que foram beneficiados com o estatuto da eliminação da escravidão no Brasil”. Para esta geração a liberdade tinha um aspecto jurídico. “A partir de 13 de maio de 1888 o negro deixou de ser escravo em termos práticos, jurídico, institucional e constitucional”<sup>126</sup>.

Por conseguinte, os conflitos ideológicos foram formados tendo por base o período de libertação dos negros “e as gerações mais antigas achavam que as críticas das gerações mais novas eram procedentes”. Em 1945, as gerações antigas aceitavam que houve um descaso por parte da oligarquia, pois esta elite não havia concedido espaço ao negro. Preferiu pagar salário ao imigrante ao invés de pagar para o ex-escravo<sup>127</sup>.

A geração remanescente da Frente Negra Brasileira e a geração que daí procedeu (Jaime de Aguiar, Correia Leite, Fernando Góes), comemorava o 13 de maio porque era uma data pedagógica e “foi uma educação dada nas escolas”. Ele, Eduardo de Oliveira, por exemplo, aprendeu que o 13 de maio foi dado pela princesa Isabel, um ato “de generosidade da Bela” que teve piedade do sofrimento dos negros. Era esta linha de raciocínio que vigorava no ensino das escolas naquela ocasião. “O 13 de maio foi até feriado em determinado instante da história do Brasil. Se eu não me engano, em 1920, por aí o feriado quase caiu”<sup>128</sup>.

Em 1945, a militância começou a argumentar que não houve nenhuma contribuição efetiva decorrente da promulgação da lei Áurea para os negros. Esta vertente, para Eduardo Oliveira, tinha razões coerentes para se posicionar contra o 13 de maio. Entretanto, acha que tal argumento não “tira os valores que essa data representou civicamente”. Ele acha que todas as datas que o negro tem, que o negro vier a descobrir, devem ser comemoradas, devem ser registradas, devem ser debatidas, porque é o momento em que a sociedade está com o olhar voltado para o negro. As comemorações das efemérides representam para ele um momento em

---

<sup>126</sup> Entrevista concedida à autora em 24 de agosto de 2005

<sup>127</sup> Ibidem

<sup>128</sup> Ibidem

que são estabelecidas as vitrines para as reivindicações efetivas da geração negra moderna<sup>129</sup>.

O entrevistado seguiu indicando que o 13 de maio era comemorado nas bibliotecas, nos logradouros públicos e que estas comemorações, de um modo geral, eram espalhadas. “O trabalho do negro era difuso, não havia uma unidade”. Neste dia vários grupos representativos falavam sobre a história do negro<sup>130</sup>.

Raul Joviano dizia, em 1946, que o 13 de maio era a data que colocava a coletividade negra bem distante da escravidão, época inquisitorial, semibárbara, sem caridade cristã e carente de fraternidade humana. Contudo, a barbárie imperante no tempo da escravidão era semelhante a que imperava na década de 1940 em alguns centros civilizados: referia-se às atrocidades praticadas contra homens, mulheres, jovens e crianças negras<sup>131</sup>.

Joviano lembrava o drama dos negros aos quais não era dado o direito de constituir família quando foram arrancados do seu próprio “habitat selvagem”. Todos foram entregues “à sanha humanitária de outros homens sedentos de civilização – de progresso próprio aurido à custa de suor, da dor e da desgraça secular da raça negra”<sup>132</sup>.

Para a imprensa negra, o 13 de maio era uma data em que se reconheciam os fatos negativos e positivos da escravidão. Assim, Raul Joviano do Amaral continuou narrando que nesta data se lembrava a obra realizada pela “raça mártir”:

progresso crescente, demarcação, defesa, economia, patrimônio e tradição. Foram infinitos os sacrifícios e as grandezas para que a nação se completasse; casas construídas, estradas abertas, vilas que floresceram, cidades que surgiram, Estados que se formaram. Só os braços gigantes trabalharam nos canaviais, cafezais, engenhos. As bandeiras rasgaram os sertões brasileiros para encontrar pedra, prata, ouro, metal e esmeralda. Os heróis Guararapes, Barrigo, Paraguai sucumbiram. Tudo era maravilhoso: a riqueza, a luta, o sacrifício, o sangue, a luz, a ciência, a arte de modo que todos esses elementos também pertenciam ao negro, uma vez que não se separam a raça negra e o Brasil. Ambos se confundiam; eram Colônia, Independência, República, e a própria Nacionalidade em Marcha. A epopéia gigantesca dizia respeito à raça negra<sup>133</sup>.

<sup>129</sup> Ibidem

<sup>130</sup> Ibidem

<sup>131</sup> *AVE libertas. Alvorada*. São Paulo, 13 maio 1946, p.1

<sup>132</sup> Idem Ibid., p. 1.

<sup>133</sup> Idem Ibid., p. 1.

No 13 de maio evocavam-se homenagens aos negros que elevaram a história do Brasil, apontando as certezas do passado como a melhor lição para que, de fato, houvesse a completa integração do negro no Brasil, no sentido moral, social, intelectual, profissional, econômico e político<sup>134</sup>.

Para Pedro Paulo Barbosa, que escrevia para *O Novo Horizonte*, o 13 de maio de 1949 não pertencia apenas aos homens negros, mas também aos homens do Brasil que comemoravam e comentavam das mais variadas formas a data abolicionista. Barbosa acreditava que um dia o negro poderia ter o pedestal de glória e seu quinhão dentro da economia nacional. Enquanto isso, as camadas das classes dirigentes tinham atitudes desprezíveis no que dizia respeito aos negros em todas as suas facetas e graus, sobretudo na parte econômica e no reconhecimento histórico. As lideranças negras estavam fartas de “ouvir a decantada programação da semana: a semana do índio, a semana da criança brasileira, a semana disto ou daquilo”. Celebrações de semanas que no fim das contas não resolviam nada, tendo em vista que o povo só comemorava a sua verdadeira e eterna semana do trabalho<sup>135</sup>.

Pedro Barbosa estava descontente com a versão da História que prevalecia em São Paulo, quando visitou um monumento que se encontrava em construção e que gravaria em granito o grande feito dos bandeirantes. Ao apreciar a obra no seu conjunto, verificou a inexistência do registro da participação do negro. Então perguntou: “acaso teriam os bandeirantes descurado do braço negro?”. Todos poderiam acreditar que o negro não trabalhou para o progresso da nação, “inclusive os historiadores de fancarias, relapsos e mentirosos,” menos os próprios negros<sup>136</sup>.

Na visão de Barbosa, o negro era excluído da história da cidade porque a “coragem moral de ser negro e descendentes de negros” andava aposentada. Competia a formação de novas lutas pela raça. A partir dos combates teriam novamente as comemorações do 13 de maio que outrora sacudiram a Paulicéia, onde se ouviu “o verbo eloqüente de um Vicente Ferreira, a palavra estilosa e mágica de Alberto Orlando, os períodos retumbantes do tribuno Benedito Florêncio, a palavra ágil do poeta Gervásio de Moraes”. Aquela geração dos anos 40 tinha um

---

<sup>134</sup> Idem Ibid.p.1

<sup>135</sup> MAIS um treze de maio. *O Novo Horizonte*. São Paulo, maio 1949, p. 4.

<sup>136</sup> Idem Ibid., p. 4.

caminho a seguir bastante perigoso, mas um caminho que só poderia engrandecê-la na luta pelas posições-chaves para o seu progresso<sup>137</sup>.

Os questionamentos da imprensa negra se destinavam à forma como a sociedade, entre 1940 e 1950, elaborava a história do negro, e se preocupava ainda como o conteúdo desta memória histórica paulista poderia interferir no cotidiano das relações raciais. Esta perspectiva estimulou as lideranças negras a elaborarem projetos culturais que celebrariam vários aspectos da cultura afro-brasileira nas datas de aniversário de fundação da cidade de São Paulo, sobretudo nas comemorações do IV Centenário.

De acordo com o historiador Silvio Lofego, a comissão de festejos do IV Centenário de fundação da cidade de São Paulo foi formada em 1948. Em 1951, um artigo da portaria estabelecia que tal comissão seria constituída por um núcleo executivo, composto de sete membros nomeados pelo prefeito. Essa comissão tinha por objetivo promover os estudos históricos relativos à fundação de São Paulo, sugerindo toda e qualquer medida referente à evolução histórica, política, econômica e cultural de São Paulo, tendo por base o período do século XVI aos anos 50 do século XX. Esta comissão, formada por expressivos políticos da sociedade, ficou responsável por elaborar um amplo programa comemorativo. Neste período São Paulo se transformou em palco de grandes construções, como o Parque Ibirapuera, e de intensa atividade cultural, como a que ocorreu no Pátio do Colégio. De acordo com Silvio Lofego, a comemoração criou marcas para representar os ideais de seus organizadores por meio destas construções, como foi o Parque Ibirapuera, espaço privilegiado para a indústria e o comércio apresentarem seus produtos, “embalados pelos ícones da comemoração e os ideais de progresso pretendidos”<sup>138</sup>.

A emergente publicidade e a indústria exploraram de forma exaustiva imagens e textos com ícones de uma identidade paulista. Notou-se um esforço de criar nos concursos escolares, jornais, rádio e cinema uma memória da cidade, na qual São Paulo aparecia como modelo nacional<sup>139</sup>.

O historiador Lofego assinalou que durante aquele período quase nada se falou das dificuldades enfrentadas pela população durante o processo dramático da metropolização da cidade e era difícil encontrar imagens ou vozes destoantes do

---

<sup>137</sup> Idem Ibid., p. 4.

<sup>138</sup> LOFEGO, Silvio Luiz. **IV Centenário da cidade de São Paulo, a construção do passado e do futuro nas comemorações de 1954**. 2002. Tese (Doutoramento em História) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2002, p. 12-13.

<sup>139</sup> Idem Ibid., p. 12, 26, 31, 38.

bombardeio ufanista. Ele reconheceu que elas foram sufocadas, embora tenham emergido alguns protestos de artistas que foram excluídos do reconhecimento oficial. A comunidade negra também buscava um maior reconhecimento de sua importância na memória paulista<sup>140</sup>.

Compreende-se, desta maneira, que a introjeção das festas populares nas comemorações do aniversário de fundação da cidade foi resultado da pressão das lideranças negras, como indicam algumas cartas enviadas à comissão do IV Centenário da cidade. Em 1952, por exemplo, José Pedro de Alcântara enviou uma carta ao presidente da comissão de festejos propondo cooperar no setor folclore, para a exibição de diversas modalidades de danças tradicionais. José Alcântara era Reitor Geral da União Brasileira das Congadas do Reino de Nossa Senhora do Rosário e, portanto, conhecedor das diversas modalidades dos tradicionais conjuntos de congadas (em estilo africano). Em resposta a esta carta vinda da capital, Francisco Matarazzo Sobrinho (presidente da comissão do IV Centenário) prometeu avaliar a proposta<sup>141</sup>.

Em outra carta de 1952, José Pedro de Alcântara se dispunha a organizar uma comissão mista de folclore Pró - IV Centenário da cidade de São Paulo. Ele prometia se responsabilizar, dentro dos seus conhecimentos, com as seguintes apresentações: congadas (afro-brasileiras), marujadas (estilo português), moçambique (estilo africano), caboclos (nativos da terra), caboclinhos (indígenas), candomblé (regionalismo), batuque (paulista), batuque (mineiro)<sup>142</sup>.

Neste mesmo arquivo do IV Centenário constam cartas do então diretor do TEN apresentando um grande projeto de valorização da cultura negra. Abdias do Nascimento propôs a Francisco Matarazzo Sobrinho a realização da 1ª mostra de Arte Negra Brasileira, visando realçar a presença do homem, a cultura e a arte dos africanos e seus descendentes na formação e construção de São Paulo e do Brasil. Para a realização dessa mostra o TEN propunha a construção de um pavilhão cuja arquitetura, escultura e outros símbolos externos ficassem patentes as características da arte negra. Esse pavilhão da arte negra, em linhas gerais, deveria comportar: um palco para as representações de peça de teatro clássico, moderno e dramas baseados nas crenças negras e em outros problemas de integração social do negro no Brasil; neste palco seriam ainda apresentados rituais, velhas danças,

---

<sup>140</sup> Idem Ibid, p. 12.

<sup>141</sup> Departamento do Patrimônio Histórico. Arquivo do IV Centenário, ano 1952, caixa 110, n. 353

<sup>142</sup> Idem Ibid.

cantigas, usos e costumes, ritmos, batuques, candomblés, macumbas, xangôs e outras manifestações da “aculturação” do negro no Brasil. Em uma dependência especial, dentro desse pavilhão, seria instalado um museu histórico e etnográfico, onde fariam reconstituições de senzalas, mercados de escravos, exposição de documentos sobre a abolição e uma evocação gráfica e plástica dos vultos e episódios mais significativos da evolução do negro no trabalho, na ciência, na sociedade e nas artes brasileiras<sup>143</sup>. Seria instalada no pavilhão uma casinha para a exibição da arte culinária afro-brasileira.

Abdias Nascimento argumentava que independentemente da necessidade histórica de recordar, enaltecer e valorizar o esforço do negro na construção de São Paulo e do Brasil, o pavilhão de arte moderna significaria elemento de atração pela originalidade e ineditismo. Seu custo poderia ser, nos cálculos do TEN, dois milhões e quinhentos mil cruzeiros (Cr\$ 2.500.000.00). Nascimento concluiu a carta afirmando que “os brasileiros de cor” não queriam perder esta única oportunidade de reafirmar sua total e definitiva integração na nacionalidade, valendo esta primeira mostra como a mais decisiva “demonstração de harmonia de raças e cores que presidiu a formação brasileira”<sup>144</sup>.

A longa carta, antes de chegar a Francisco Matarazzo Sobrinho, passou pelas mãos de Nicolau Filizola, que tratou de resumi-la para Matarazzo, dizendo nos parágrafos finais que a verba era escassa e que não via a possibilidade de se construir esse pavilhão com tão vasto programa de arte negro-brasileira, que já era parte natural da exposição de arte brasileira. Ademais, o museu histórico e etnográfico iria “relembrar fatos que o 13 de maio procurou apagar das páginas de nossa história, não sendo aconselhável que fossem revividos”. Já a cozinha afro-brasileira poderia alojar-se em um dos pavilhões típicos a serem construídos no recinto da exposição. E a representação de peças de teatro poderia ser feita num dos teatros da capital<sup>145</sup>.

A carta-resposta (junho de 1953) para Abdias Nascimento foi enviada por Boanerges do Amaral Gurgel (secretário geral da comissão) com aquele conteúdo apresentado na carta de Nicolau Filizola para Francisco Matarazzo Sobrinho, com exceção da análise sobre a data 13 de maio.

---

<sup>143</sup> Departamento do Patrimônio Histórico, arquivo do IV Centenário, caixa 110, ano 1953, n. 1738.

<sup>144</sup> Idem Ibid.

<sup>145</sup> Idem Ibid.



Em outubro de 1953, Abdias do Nascimento enviou outra carta para a Comissão do IV Centenário dizendo que seu propósito era de fato colaborar, tomando a liberdade de apresentar nova proposta para que ficasse testemunhado “o grau de evolução e aculturação da raça negra no Brasil”, o qual ultrapassava o âmbito da pura curiosidade pitoresca. O TEN sugeria então um patrocínio da comissão para a montagem das peças de teatro (Sófocles, Auto da Noiva do Rosário, O Logro, Ana Lucasta e Orfeu). Nesta última carta encontrada, Boanerges do Amaral Gurgel respondeu que a comissão tinha decidido que haveria a possibilidade de, em ocasião oportuna, reservar um dos teatros da capital para o TEN. E insistiu que a cozinha, destinada à exposição da arte culinária afro-brasileira, poderia se alojar em um dos pavilhões a serem construídos no Ibirapuera<sup>146</sup>.

Uma outra carta de dezembro de 1954 da comissão de festejos do IV Centenário refere-se à contratação de artistas para a representação do Rei Momo, Rainha Moma, Bobo, enfim, personagens de escolas de samba que iriam participar das comemorações no Parque Ibirapuera. O diretor das comemorações populares (Amador Galvão de França) propunha ao diretor da Comissão (Francisco Matarazzo Sobrinho) a contratação dos artistas Benedito Liendo, Rosa de Jesus Dias, Silvino Urbano, Túlio Berti e Cícero Liente para abrilhantarem o Parque com suas fantasias e danças carnavalescas. As cartas da comissão de festejos do IV Centenário indicam que foi gasto Cr\$ 11.050,00 (Onze mil e cinquenta cruzeiros) com as fantasias carnavalescas e Cr\$ 9.250,00 (Nove mil duzentos e cinquenta cruzeiros) com os cachês dos artistas. Amador Galvão de França também solicita ao diretor da Comissão providências no sentido de ser efetuado o pagamento de Cr\$ 15.000,00 (Quinze mil cruzeiros) ao Sr. Mourelle, pela montagem e instalação de um pandeiro decorativo no portão principal do Ibirapuera. Tudo deveria ficar pronto para as festas carnavalescas que se realizariam no dia 1º de janeiro de 1955<sup>147</sup>.

A festa carnavalesca a ser promovida no Parque Ibirapuera teria a transmissão da rádio Bandeirantes nos dias 9, 16, 23 e 30 de janeiro e nos dias 6 e 13 de fevereiro de 1955. Haveria a transmissão de uma programação especial carnavalesca das 21h30 às 23h00 a partir do palanque armado no parque Ibirapuera. A programação poderia ser irradiada em rede com a rádio 9 de julho e não poderia ser feita nenhuma publicidade comercial, uma vez que a festa era uma

---

<sup>146</sup> Idem Ibid.

<sup>147</sup> Departamento do Patrimônio Histórico, Arquivo do IV Centenário, caixa 100.

realização do Departamento de Comemorações Populares da Comissão do IV Centenário através da rádio Bandeirantes. Esta emissora poderia apresentar no mínimo seis cantores durante a programação. Os cantores selecionados foram: Jorge Veiga, Gilberto Alves, Titulares do Ritmo, Darcinha Costa, Olga Silva, Paulo Fernandes, Valdemar Roberto, Orquestra de Silvio Mazzurca, Escola de Samba do Ropo<sup>148</sup>.

Na análise do historiador Silvio Lofego referente às comemorações do IV Centenário da cidade de São Paulo, quase não foram mencionadas as manifestações culturais da comunidade negra. Semelhante a uma significativa parte das reclamações da imprensa negra, Lofego reconheceu que a população negra na década de 1950 não era vista como contribuidora do progresso da cidade paulistana. O pesquisador notou que a presença do negro era quase ignorada ou menosprezada nas propagandas, embora tivesse sido de extrema significância para o desenvolvimento de São Paulo. A explicação para esta atitude em relação à cultura negra estava expressa na construção forjada da identidade paulista, “em parte inspirada na obra de Frei Gaspar de Madre de Deus, que no século XVIII deixou os fundamentos para a identidade paulista a partir do cruzamento entre brancos e índios”<sup>149</sup>.

O pesquisador citado anteriormente explicou que a comemoração do IV Centenário ganhou a dimensão de portadora da memória paulistana e foi inserindo-se na recuperação dessa memória que a propaganda da indústria e do comércio apresentou seus produtos. Nestas propagandas, a idéia de progresso, de crescimento da cidade, estavam associadas às ações dos bandeirantes e seus descendentes. A identidade naquele período passou a se enquadrar em uma nova realidade, dada pelo capitalismo industrial, aprofundado no governo de Juscelino Kubstcheck, isto é, “ao espírito bandeirante, devia-se muito mais o símbolo de paulista empreendedor, do que propriamente a hierarquia nobiliárquica”<sup>150</sup>.

Na prática, uma parte dos negros da cidade realmente não conquistou nem a visibilidade nem o reconhecimento histórico desejado pelos ativistas negros na comemoração do IV Centenário. No trabalho em que a historiadora Eloíza Silva documentou a história de vida das mulheres negras, ela registrou um depoimento no qual uma dessas mulheres mostra qual era o lugar que as autoridades da festa do IV

---

<sup>148</sup> Ibidem

<sup>149</sup> LOFEGO, Silvio. Ibid., p. 47.

<sup>150</sup> Idem Ibid, p. 109, 124, 169.

Centenário reservaram para a população negra. Dona Zefa contou que em 1954, quando foi inaugurado o Ibirapuera, um homem que trabalhava na prefeitura arranhou-lhe um emprego. Ela se inscreveu para trabalhar e descobriu que era um emprego de sanitarista. Foi para o salão do Estado, considerado o mais chique das indústrias, e ficou na parte dos fundos. “Aquele salão tinha que brilhar como se brilha um espelho”. Como trabalhava perto do *stand* das indústrias Paramount (fábrica de tecido), foi convidada também para limpar neste setor. No meio do ano, quando os salões das indústrias começaram a fracassar e as firmas a se retirar, ela foi trabalhar na limpeza do escritório da Paramount com carteira registrada<sup>151</sup>.

A situação para algumas famílias negras pode ter se agravado muito mais durante o período do IV Centenário. O historiador Silvio Lofego informou que quando a região do Ibirapuera foi remodelada, alguns favelados foram removidos do terreno situado entre as ruas Abílio Soares e Manuel da Nóbrega. Ao final das operações solicitadas e executadas pelo poder público, foram removidos alguns barracos, que abrigavam 204 famílias. Nas correspondências o historiador não encontrou qualquer menção à sorte da população<sup>152</sup>.

De outra perspectiva será possível acompanhar nesta tese toda a pressão de algumas coletividades negras para que o universo dos negros ganhasse importância na memória paulista. Esta tensão também estará presente no segundo capítulo desta tese, no qual se chegará à conclusão de que as propagandas da indústria e do comércio, anunciadas no jornal *Folha da Manhã*, valorizaram a presença das mulheres e dos homens negros no campo do trabalho. Nestas comemorações do IV Centenário da cidade, a mulher negra, especificamente, vai se transformar em símbolo do trabalho e da cultura negra.

O sugestivo texto “Pregando no deserto”, numa reportagem especial para o *Novo Horizonte*, em agosto de 1954, elaborou críticas especiais à exclusão do elemento negro na formação de uma identidade paulista e à forma de comemoração “da burguesia paulista”, isto é, o autor Armando Bastos estava preocupado com as condições sociais dos afro-brasileiros. Por isso, acusou as comemorações do IV Centenário de apagar as luzes que iluminaram os anos de 1953; programas, planejamentos, idéias, palpites e sugestões formavam as nuvens que pairavam sobre a festa e sobre os gabinetes dos burgueses magnatas da cidade grande<sup>153</sup>.

<sup>151</sup> SILVA, Eloiza Maria Neves. *Ibidem*, p. 191.

<sup>152</sup> *Idem* *Ibid.*, p. 79.

<sup>153</sup> PREGANDO deserto ... **O Novo Horizonte**. São Paulo, jul-ago. de 1954, p. 1-2

Armando Bastos estabeleceu, então, um paralelo entre a comemoração de uma cidade doente e de um preso que passa o aniversário na masmorra. “Vocês já pensaram, meus amigos, quão dolorosa e lúgubre é a comemoração de aniversário de um pobre coitado que espera numa prisão o cumprimento da pena que o fez definhar na infecta masmorra?”<sup>154</sup>.

Para Bastos, as manifestações eram hipócritas e de nada adiantavam as provas de solidariedade humana, de civismo e de devotamento patriótico, pois acreditava que o devotamento à cidade deveria ser diário. Concordou que a cidade merecia que seus 400 anos fossem comemorados com o zelo constante e desinteressado dos que a dirigiam. A melhor das homenagens não era reviver passiva e eternamente um passado glorioso, mas dignificar aquele passado. São Paulo carecia de cooperação entre seus povos e condutores para que cuidassem dos muitos problemas que dificultavam o seu constante progresso<sup>155</sup>.

No ano de 1954, Fernando Góes<sup>156</sup>, no sugestivo texto “Os três grandes de São Paulo”, entendia que com a breve inauguração do monumento à mãe negra, São Paulo resgataria uma parte da sua pesada dívida com os negros, porque a outra também valiosa seria resgatada simbolicamente com o levantamento de um monumento ao escravo, a quem São Paulo devia, se não tudo, pelo menos quase tudo, pois os escravos fizeram a sua grandeza econômica no passado, construindo sobre as bases da riqueza da lavoura do café o pedestal do desenvolvimento industrial<sup>157</sup>.

A construção do monumento ao escravo negro diria bem o que representou o negro no planalto. Colocaria o negro em primeiro plano, sobretudo perante aqueles que se consideravam os donos do progresso de São Paulo. Reclamou que os negros não foram merecedores até mesmo da justiça dos historiadores e estudiosos

---

<sup>154</sup> Idem Ibid., p.1-2

<sup>155</sup> Idem Ibid., p.1-2

<sup>156</sup> Fernando Ferreira de Góes era natural de Salvador (Bahia). Nasceu em 27 de novembro de 1915. Deixou o Nordeste ainda adolescente para residir em Petrópolis e na cidade do Rio de Janeiro. Aos 15 anos mudou-se para a capital paulista. Era um homem totalmente dedicado às letras, destacando-se ainda moço como jornalista, por exercer nos importantes órgãos da imprensa paulista quase todas as funções. Nos jornais da Rede dos Diários Associados, de São Paulo, tinha coluna assinada diariamente, “Fernando Góes – Em tom de conversa”; assinava o *Jornal do Comércio*, do Rio de Janeiro, e na *Tribuna* da cidade de Santos. Góes foi professor de jornalismo na Universidade Católica, e da Escola Cásper Líbero de jornalismo, em São Paulo; foi membro do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia e eleito para a Academia Paulista de Letras. Escreveu um livro sobre o Simbolismo, o *Espelho Infiel, o Tecedor do Tempo* e sobre a vida e a obra de Luiz Gama. OLIVEIRA, Eduardo. Ibidem, p. 109.

<sup>157</sup> OS TRÊS grandes de São Paulo. **O Novo Horizonte**. São Paulo, set. 1954, p. 1.

do passado de São Paulo, uma vez que os antigos paulistas sofriam da mania de branquitude, passando assim na história uma pitada de tinta branca<sup>158</sup>.

Porém, Fernando Góes reconheceu que o historiador Ernani Silva Bruno, num exame acurado, fez ressaltar a “verdade” nos fatos “insofismáveis e indestrutíveis” dos documentos. Por isso mesmo era preciso que, em nome da “verdade histórica”, o díptico da grandeza de São Paulo: o bandeirante, o imigrante italiano, se transformasse em um tríptico: o bandeirante, o índio e o negro, os autênticos três grandes de tudo que São Paulo foi<sup>159</sup>.

Neste capítulo fica visível a reclamação dos jornalistas negros que perceberam as tentativas de negação da participação do negro no desenvolvimento econômico do Brasil e na elaboração de uma identidade paulista. Foi o articulista Pedro Paulo Barbosa, no texto “Mais um 13 de maio” do jornal *Novo Horizonte*, quem comentou diretamente a eliminação da presença negra, inclusive no processo de construção dos monumentos da cidade. Tanto Pedro Paulo Barbosa quanto os outros jornalistas negros se referiram à construção do monumento às Bandeiras, localizado em frente ao Parque Ibirapuera (praça Armando Salles). O monumento começou a ser arquitetado em 1922<sup>160</sup> e só foi finalizado, por Victor Brecheret<sup>161</sup>, na época do IV Centenário da cidade de São Paulo. Desde a época de sua inauguração, a obra recebeu análises críticas e algumas considerações e restrições à sua forma e conteúdo. Como afirma a pesquisadora Marta Rosseti Batista, num texto que trata da simbologia da escultura, as críticas mais insistentes partiram de historiadores e sociólogos que procuravam no monumento menos as qualidades plásticas do que seus erros históricos<sup>162</sup>.

A obra realmente retrata em primeiro plano o tema Bandeiras (uma bandeira em marcha) que é identificado com as terras paulistas e se transformou em seu

---

<sup>158</sup> Idem Ibid., p. 1

<sup>159</sup> Idem Ibid., p. 1

<sup>160</sup> A idéia de erguer um monumento às bandeiras nasceu na época do I Centenário da Independência em 1922. Conta o pesquisador Hilton Fodoroci que o idealizador foi Washington Luis Pereira, quando governador do Estado. A idéia foi retomada no governo de Armando Salles Oliveira (1934-1937). Depois de um espaço de uma década de paralisação dos planos e trabalhos, coube a José Macedo Soares, interventor, e Lucas Nogueira Garcez, governador do Estado, dar fim aos trabalhos de execução. O monumento foi inaugurado em 25 de janeiro de 1954. FODOROCI, Hilton. **Símbolos paulistas: estudo histórico heráldico**. São Paulo: Secretaria da Cultura, Comissão da Geografia e História, 1981, p. 97.

<sup>161</sup> Victor Brecheret nasceu na cidade de São Paulo em 1894 e faleceu em 1955. Era filho de pai francês e mãe italiana. Frequentou a escola de Belas Artes em Roma, depois viveu em Paris, onde prestou serviço no campo das artes, o que lhe valeu do governo francês a legião de Honra. Além do monumento às bandeiras, deixou para São Paulo a estátua equestre de Duque de Caxias, que está na praça Princesa Isabel. FODOROCI, Hilton. Ibidem., p. 97.

<sup>162</sup> BATISTA, Marta Rosseti. **Bandeiras de Brecheret, história de um monumento (1920-1953)**. São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico, 1985, p. 131-132.

símbolo. Por isso, na primeira fase, na época da maquete, o tema foi escolhido pelo seu grande apelo histórico: “os paulistas relembavam os heróis de sua terra nas comemorações do IV Centenário da Independência”. Já na segunda fase de confecção do projeto, comenta Marta Batista, o monumento foi usado como um símbolo de forte conteúdo político. Armando Salles de Oliveira, na mensagem de 9 de julho de 1936, criou uma nova simbologia em seu governo. O monumento deveria representar os paulistas organizados hierarquicamente e solidários sob um comando forte. Na época final da elaboração do projeto predominou então a seguinte leitura simbólica: “a metrópole industrial, pujante, via suas raízes, os bandeirantes homenageados que haviam sido empreendedores, abriram caminhos, como os paulistas atuais”<sup>163</sup>.

Para Brecheret o tema instigou sua imaginação: “cavalos e canoas entraram na obra reforçando o dramático, o heróico e o ritmo da massa humana compacta”. O interesse do escultor dirigiu-se ao conjunto dos que partiam para conquistar uma nova terra. Em sua visão, os imigrantes eram uma massa que chegava para a conquista do Novo Mundo; eram os mamelucos de São Paulo. Nesta segunda fase, Brecheret também procurou caracterizar mais detalhadamente os bandeiras: o índio, o português, o mameluco e os negros. “As raças que constituíram a nacionalidade brasileira”<sup>164</sup>. Como os articulistas negros de 1940 e 1950, poucas pessoas percebem que, além do índio, do bandeirante e do imigrante, há também nesta obra o elemento negro.

A pesquisadora Marta Batista segue analisando que a obra de Brecheret era inovadora porque não representou um personagem de uma bandeira ou de um episódio, mas enfocou pela primeira vez no Brasil a massa anônima, ou seja, fez homenagem “à coletividade em marcha para a conquista da terra”. A obra deu enfoque ao povo e não a um personagem definitivo por seu papel na história. Desta forma Brecheret definiu a coletividade no “bloco central e nas laterais, como gigantes masculinos e femininos, retesados e determinados”. Ademais, a obra foi produzida na época da febre dos monumentos e do nacionalismo, quando “as justificativas históricas e a riqueza das alegorias e simbologias gerais do conjunto tinham tanto peso quanto a naturalidade escultória dos projetos apresentados nos concursos”<sup>165</sup>.

---

<sup>163</sup> Idem Ibid., p. 132

<sup>164</sup> Idem Ibid, p. 132.

<sup>165</sup> Idem Ibid, p. 26-28

Outro fato que prova a “intromissão” da cultura negra nos festejos do IV centenário é que a própria *Folha da Noite* divulgava que o encerramento das comemorações foi realizado com uma missa campal, arriamento de bandeiras, desfile militar, mas também com festas populares regadas a batalha de confetes e desfiles de escolas de samba no Parque do Ibirapuera<sup>166</sup>. Em outra reportagem de janeiro de 1955, este mesmo jornal informava que São Paulo fez o seu grande congresso do samba. A Bahia, o Rio Grande do Sul e o Rio de Janeiro vieram para o IV Centenário representados nas vozes de Dorival Caymmi, Lupicínio Rodrigues, Aracy de Almeida e Jorge Veigas. Esta mesma reportagem informava que para as celebridades artísticas, médicas, científicas e políticas foram oferecidas recepções, taças de champanha, luxuosos quartos de hotel, guias, intérpretes, etc, enquanto que para as escolas de samba de negros, negras com tamborins, cuícas, roupas de baiano, chapéu de palha e sapato de verniz não foram oferecidos hotéis de luxo<sup>167</sup>.

Foi Abdias do Nascimento quem dialogou com a Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo porque, naquele momento, o TEN era a principal organização negra no país. Interessa analisar então as ideologias do TEN para se compreender ainda como seu conceito de negritude e nacionalismo influenciaram na construção dos símbolos, no resgate da história e cultura, bem como na análise da situação econômica e social dos negros. No início, como conta Antonio Sérgio Guimarães, o objetivo desta entidade era eminentemente cultural: propunha abrir o campo das artes cênicas brasileiras aos atores negros e, com o tempo, se transformou em agência de formação profissional, clínica pública de psicodrama e movimento de recuperação da imagem e da auto-estima. Seus principais intelectuais, Abdias do Nascimento (1950-1968) e Alberto Guerreiro Ramos (1957), principalmente este último, radicalizaram a crítica ao imperialismo cultural europeu e norte-americano. Eles pregavam “uma ciência social que se engajasse num projeto de construção nacional”. Como explica Guimarães, para Guerreiro Ramos, negro era povo brasileiro, não fazendo sentido falar de uma questão negra e formas de expressão cultural próprias da população pobre do país. Este sociólogo compreende que os intelectuais do TEN e suas ideologias estiveram, portanto, em sintonia com a política nacionalista e populista da época, cuja expressão maior foi o trabalhismo de Vargas. Guerreiro Ramos também radicalizava a idéia de mulatismo propagada por

<sup>166</sup> ENCERRADAS com brilhantismo as comemorações do IV Centenário da cidade de São Paulo. **Folha da Noite**. São Paulo, 26 jan. 1955, p. 1.

<sup>167</sup> SÃO Paulo também fez seu grande congresso do samba. **Folha da Noite**. São Paulo, 26 jan.1955, p. 3

Gilberto Freyre, segundo o qual todo brasileiro traria na alma a marca da mestiçagem. Ele acreditava que a negritude deveria representar uma identidade nacional brasileira e estar liberta dos complexos deixados pela colonização portuguesa<sup>168</sup>.

O que se sabe é que Guerreiro Ramos elaborou um conceito consistente sobre o nacionalismo negro e manteve-se distante da massa negra, a qual ele não reconhecia como culturalmente distinta, negando, por exemplo, a importância das tradições afro-brasileiras. Isso o afastava do modo como os intelectuais nordestinos compreendiam a “democracia racial” brasileira então vigente. Estes intelectuais do TEN acusavam ainda os intelectuais nordestinos e estrangeiros de incentivarem a permanência de traços culturais retrógrados, o que era considerado por eles como culto ao exotismo e transformação do negro em objeto<sup>169</sup>.

Guerreiro Ramos fez parte do **ISEB** (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), que durante o governo de Juscelino Kubistchek de Oliveira (1956-1961) foi um dos principais centros de produção e difusão do ideário nacionalista e defendeu a plataforma desenvolvimentista. O ISEB era uma instituição ligada ao Ministério da Educação e reunia outros intelectuais de prestígio como Roland Corbisier, Hélio Jaguaribe, Álvaro Vieira Pinto, Nelson Werneck Sodré e Candido Mendes<sup>170</sup>.

Neste capítulo emergiram nos discursos da imprensa alternativa os argumentos que impossibilitaram a população negra de conquistar a cidadania e a serem vistos como sujeitos participantes da história da cidade e até do Brasil. Por outro lado, mostrou também as razões pelas quais os ativistas negros, entre 1940 e 1950, achavam importante inserir os elementos da cultura negra na cidade, ao garantir no espaço do calendário cívico paulista as efemérides da história do negro.

Durante a exposição dos capítulos nota-se que as lideranças negras, os jornalistas e as autoridades políticas utilizaram os dados da vida social do negro e projetaram no passado “reinventado”. Assim, para interpretar esses dados assumiu-se o conceito de memória histórica. De acordo com Halbwachs, a memória histórica

---

<sup>168</sup> GUIMARÃES, Antonio Sérgio. *Ibidem.*, p. 89.

<sup>169</sup> *Idem Ibid*, p. 95.

<sup>170</sup> MOREIRA, Vania Maria Losada. Os anos de JK: industrialização e modelo oligárquico de desenvolvimento rural. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucila de Almedia Neves (orgs.) **O Brasil Republicano, o tempo da experiência democrática, da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964**. *Ibidem*, p. 162.



supõe a reconstrução dos dados fornecidos pelo presente da vida social que são projetados no passado reinventado<sup>171</sup>.

O capítulo seguinte ainda visa interpretar como a presença do negro foi discutida nos textos e propagandas da indústria que se inserem na recuperação da memória paulista. Trata-se então de uma interpretação que apresenta os conflitos entre os ativistas negros e outros sujeitos da sociedade nas comemorações relevantes para o coroamento de um símbolo negro que se tornou representante da coletividade negra no Brasil de outrora. À medida que se avança na leitura do capítulo seguinte, se desvenda, ainda, os resultados efetivos destes conflitos simbólicos imersos no processo de recuperação da presença negra na memória paulista entre os anos de 1945 a 1978.

---

<sup>171</sup> Antes de finalizar o primeiro capítulo, interessa entender o conceito de memória histórica que será utilizado no decorrer da tese e diferenciá-lo da memória autobiográfica. Halbwachs diria que a “memória histórica representa o passado sob uma forma resumida e esquemática, enquanto que a memória de nossa vida nos apresentaria num quadro bem mais contínuo e denso. HALBWACHS, Maurice. *Ibidem.*, p. 55

## **CAPÍTULO II – A CRIAÇÃO DOS SÍMBOLOS NEGROS**

### **2.1 Comparando as mães pretas: o legado da mulher negra**

Inicialmente o capítulo apresenta partes da experiência da mulher negra para elucidar os argumentos contrários ou favoráveis à evocação da memória referente à mãe negra e a elevação do seu monumento e símbolo. Em seguida, o capítulo apresenta os conflitos que se formaram nas comemorações em torno da estátua no largo do Paissandu e, conseqüentemente, na forma como a história da mulher negra foi concebida.

O depoente Mario Ribeiro Costa, um sociólogo negro, captou a experiência das mulheres negras do ponto de vista da sua avó Leonarda. Contava ela que as mulheres foram enganadas por alguns homens no centro da cidade no decorrer do século XIX. A rua da Quitanda, na praça Patriarca, era a rua das quitandeiras. “No centro da cidade tinham as casas de negros, casas de pau, e na porta das casas as quitandeiras vendiam as coisas, vendiam seus doces e ganhavam dinheiro”. Dona Leonarda relatava que os portugueses iludiam as mulheres negras e pegavam boa parte do dinheiro que conseguiam no comércio. Alguns desses portugueses chegaram a comprar casas afastadas do centro, ao lado do Bexiga, da Liberdade, da Barra Funda, Perdizes. Outros sumiam e voltavam para Portugal. Muitos tiveram filhos com as mulheres negras.<sup>172</sup>

---

<sup>172</sup> Mário Ribeiro nasceu em 1928 em São Paulo, é formado em Sociologia e fez parte da presidência do Aristocrata Clube, um clube de negros que funciona no centro da Cidade (Alvaro de Carvalho) desde os anos 1960. O clube tem por objetivo promover a sociabilidade negra por meio de churrascadas, feijoadas e jogo de futebol. A entrevista com Mario Ribeiro foi concedida à autora em 27 de julho de 2005 no Centro Cultural São Paulo.

Costa também quis enfatizar o lado positivo do legado deixado pela mãe negra. Lembrou que sua avó trabalhava muito; lavava roupas no rio Tamanduateí. “Não sei se você conhece a rua Tabatinguera, sai da Praça João Mendes. Lá embaixo no fim da rua, ali passava o rio Tamanduateí. A minha avó lavava roupa ali. Minha mãe nasceu ali na Tabatinguera, dona Otilia”. Não sem razão, as informações da narração de Mário Costa permitem voltar ao passado para se entender quais eram as atividades dos negros e como as autoridades e outros habitantes da cidade lidavam com tais práticas. Sabe-se, por exemplo, tendo por base as informações de Ernani Silva Bruno, no capítulo sobre “As epidemias e os quilombos”, que a água consumida pelos habitantes da cidade continuava sendo o fator provável da transmissão de muitas moléstias. O Tamanduateí, lembrado pela avó de Mário Costa, era o local “onde lavava-se a roupa e faziam-se os despejos de toda a espécie”, como o chafariz da Misericórdia, que ficava coberto de caveiras de bois, ossos e outros resíduos imundos<sup>173</sup>.

Na verdade, Mário Costa rememorou um período da cidade em que as mulheres negras transformaram a rua em local de dormir, comer e trabalhar. Era nos largos, praças, chafarizes e bicas que as mulheres costumavam se reunir para conversar, discutir e se divertir.

Na lembrança do depoente Mário Costa encontram-se ainda as contribuições de mulheres e de homens negros no âmbito comercial para o desenvolvimento econômico da cidade. Alguns pontos da narração deste depoente podem ser completados com a análise de Ernani Silva Bruno ao reconstruir o cenário do comércio nas ruas paulistanas durante os séculos XVIII e XIX. No capítulo “As quitandas e os teares”, do livro “História e tradições da cidade de São Paulo”, Bruno informa que no começo do século XVIII, quando a vila de São Paulo foi elevada à categoria de cidade, a atividade dos lojistas e dos quitandeiros entrou em fase de maior organização em decorrência, inclusive, do desaparecimento das indústrias de chapéus grossos de lã. Foi neste momento que as autoridades começaram a delimitar no espaço urbano os locais de funcionamento do comércio dos quitandeiros. Em 1726, os quitandeiros e os comerciantes de gênero foram transferidos para uma espécie de feira do Pátio do Colégio. Esse antigo local é o trecho da atual rua Álvares Penteado. Por outro lado alguns anos depois, em 1739, uma ordem dizia que nenhum negro ou negra ou pessoa alguma poderia vender

---

<sup>173</sup>BRUNO, Ernani Silva. *Ibidem*, p. 650.

milho verde pelas ruas, nem na quitanda. Argumentava-se que estas vendas eram prejudiciais ao povo: criavam-se várias doenças e enfermidades. O objetivo era ainda evitar os contínuos roubos de milho que os negros costumavam fazer nos quintais e roças dos sítios de seus senhores<sup>174</sup>.

No decorrer do século XVIII e XIX, uma série de medidas tomadas pelas autoridades tentava restringir o comércio dos ambulantes responsáveis pela dieta alimentar da cidade. Elas ordenaram, por exemplo, que às oito horas da noite todo o comércio de rua fosse interrompido. A ordem foi aplicada severamente à atividade das negras quitandeiras: elas teriam de abandonar seu trabalho às ave-marias sob pena de multa, prisão e até surra no pelourinho. O que incomodava realmente as autoridades municipais era a presença negra nesse tipo de comércio, porque o poder municipal, ao mesmo tempo, defendia os interesses dos pequenos comerciantes de comestíveis, combatendo a concorrência abusiva que por vezes lhes faziam os comerciantes de “fazendas sérias”<sup>175</sup>.

As autoridades começaram então a tomar medidas para que os negros perdessem o controle do comércio de rua. Em 1773, a Câmara “mandou que se avaliassem uns chãos e casas na rua que ia da quitanda velha para a rua do colégio, para ali se fazerem seis casinhas onde se recolhessem mantimentos”. E outras quinze seriam construídas na localidade entre a Igreja da Misericórdia, Sé e a Igreja do Rosário dos Homens Pretos. Foram construídas pequenas casas conjugadas para vender arroz, feijão, milho, farinha, toicinho, carne, leite, aves, ovos, aguardente, fumo, rapadura, mel de pau, etc. Algumas dessas mercadorias ficavam expostas no chão, ao ar livre.<sup>176</sup>

As casinhas eram arrendadas de ano para ano e, em geral, o arrendador “sublocava os seus quartos para os vendedores que, às vezes, se ensardinavam, dois ou três num só desses compartimentos”. As casinhas primitivas, como as vendas, deveriam ser fechadas às oito horas, sobretudo para a prevenção de roubos e de insultos, e só foram demolidas em 1797<sup>177</sup>.

Ernaní Bruno narra, ao citar a análise de Saint Hilaire, que o local mais importante da venda de gêneros alimentícios, ainda no começo do século XIX, era representado pelas casinhas, de certo reconstruídas no mesmo local primitivo. A rua

---

<sup>174</sup> Idem Ibid, p. 299

<sup>175</sup> Idem Ibid, p. 299.

<sup>176</sup> Idem Ibid, p. 299.

<sup>177</sup> Idem Ibid., p. 303.

das casinhas representava um movimento superior ao de qualquer outra: brancos, negros e caboclos, comerciantes, lavradores, consumidores, animais se encarregavam de tudo, principalmente na rua da Quitanda. Esta situação se refletiu em queixas registradas em atas da Câmara. Em 1822, negociantes de fazendas secas e outros moradores da rua da Quitanda se queixavam dos danos que experimentavam em consequência do excesso de moscas que havia no lugar por causa das quitandeiras (elas postavam nas portas das casas)<sup>178</sup>.

Então, a Câmara transformou, em 1827, as praças São Gonçalo, São Bento, São Francisco e do Carmo em mercados públicos. Mas, de fato, ainda neste tempo não havia mercado para a venda de gêneros alimentícios de hortaliças e frutas. “Tudo era vendido pelas ruas, pelas pretas do tabuleiro ou pelos caipiras que vinham dos sítios com os seus cargueiros ou de mais longe, com tropilhas carregadas de mantimentos: de Cutia, de Juqueri, de Nazaré”. Só as carregações de tocinho e de carne de porco salgadas é que iam sempre para as casinhas. A quitanda continuou sendo uma espécie de mercado sedentário de muita originalidade, formado por uma aglomeração de negras sentadas a um lado da rua, cada qual com o seu tabuleiro. “De noite era iluminada com rolos de cera preta pregados nas guardas do tabuleiro. Os pregões faziam alarido. Algumas vendedoras, no intervalo deles, cantarolavam ‘O mãe benta, fia-me um bolo’”<sup>179</sup>.

A análise de Ernani Silva Bruno sobre a cidade de São Paulo deixa evidente que a presença negra não era bem vista tanto nas atividades relacionadas à área do trabalho quanto nas atividades relacionadas ao lazer. Tal idéia também se confirma no capítulo destinado às “Festas de brancos e negros”, no qual ele aponta que as festas e os passeios realizados pelos negros a velhos pontos da cidade, como a Várzea, Tamandateí, Sítio da Luz e pátio do Rosário, foram freqüentemente combatidos pelas autoridades municipais no século XIX <sup>180</sup>.

Depois de analisar a obra de Ernani Silva Bruno, surgiu uma importante questão: por que tais reconstituições sobre a história do negro foram patrocinadas pela Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo? No decorrer desta tese ficará explícito que se escancarou a participação do negro na história da cidade, às vezes, argumentando que esta história não se desenvolveu como programavam as

---

<sup>178</sup> Idem Ibid, p. 303.

<sup>179</sup> Idem Ibid., p. 306

<sup>180</sup> Idem Ibid., p. 755.

vozes hegemônicas<sup>181</sup>. Então, na memória paulista permaneciam características negativas e positivas deste passado da população negra, que era ora celebrado ora esquecido, conforme as intenções de quem pretendia reconhecer ou negar a inserção do negro na identidade paulista.

A *Folha da Noite*, por exemplo, buscou, ao fazer leituras da estatua da mãe negra, evocar o passado da população negra, sublinhando os acontecimentos da localidade onde se encontra o monumento. O jornalista Gabriel Marques contou que em 1904 a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, em virtude de acordo feito com a prefeitura, transferiu sua igreja da praça Antonio Prado para o Paissandu e dali devia mudá-la, mais tarde, para os largos de Perdizes. Marques relembrou os fatos envolvendo a localidade num tom crítico e saudosista:

Mas... Mas voltemos ao velho Garibaldi, o tibureiro mais antigo de São Paulo. [...] Mas muito antes do velho Garibaldi, lá por volta de 1836, aquela pequena área chamava-se “largo do tanque do Zuniga, ou Zunega”. E o lacuba, pequeno correjo de águas sujas e insalubres – corria pelo local onde se abriu, depois, a rua da Cachoeira, hoje Capitão Salomão, [...] E o lacuba, depois de passar sob a frágil ponte que ameaça ruir, ia afinal desaguar no velho Anhangabaú, aproveitando-se dos acidentes topográficos. Mas a nascente do lacuba era que formava o tanque do Zunega. Os terrenos pertenciam ao sargento Manuel Caetano Zunega ou Zuniga casado com Dona Ifigênia Eufrásia de Gusmão. Essa água foi canalizada em 1898. Continha ela – disse-o o engenheiro Orta em 1791 – “gás maléfico. E era férrea, fria, ácida vitriótica, com base térrea, calcária de oca e partículas arsênicas...” E o povo criou na época a quadrinha satírica

“Eu passei na ponte  
E a ponte estremeceu  
Água tem veneno, **morena**  
Quem bebeu morreu”

<sup>181</sup> Seria difícil para as elites conseguir soterrar o passado da população negra na cidade de São Paulo. Conforme narrou o historiador Elias Saliba, em “Raízes do Riso”, havia desde as primeiras décadas do século XX na memória popular lembranças de algumas das situações vividas pelos negros na cidade. Por isso, quando os “cronistas macarrônicos” utilizavam as referências urbanas de São Paulo, apegavam-se às denominações antigas e desdenhavam as oficiais, pois nelas apareciam sobretudo os nomes rebarbativos que permaneciam numa espécie de memória popular. Moacir Piza chamava o largo Sete de Setembro, por exemplo, de largo do Pelourinho, um nome inoportuno porque fazia lembrar os tempos do trabalho escravo; do mesmo modo, Galeão Coutinho chamava a Avenida da Liberdade pelo seu nome mais antigo, de caminho para o sítio do Quebra Bunda, também um antigo local de suplício de escravos; a praça da Liberdade era designada por Largo da Força, também lembrando o local onde foram executadas algumas condenações à morte. Neste trecho, Saliba está afirmando que os escritores tentavam fazer a crônica da cidade, procurando captar, através do humor, o efeito pouco perceptível dos meios de circulação sobre as rotinas e hábitos cotidianos. SALIBA, Elias Thomé. **Raízes do Riso - A representação humorística na história brasileira**: da belle époque aos primeiros tempos do rádio. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 186-190.

**Mas as lavadeiras daqueles tempos bem que gostavam de desempenhar seus mistérios no tanque do sargento Zunega. O lugar era isolado e água havia com fartura. Mas o sargento era enfezado. Achou ser grande desaforo aquela lavagem de roupa suja nas águas claras de seu tanque.**

**Mas onde iremos lavar nossa roupa? Perguntou-lhes uma das lavadeiras. A resposta foi seca e brutal.**

**Vão lavar nos quintos do inferno! Aqui, não!**<sup>182</sup>

A história do largo do Paissandu era evocada com a preocupação de mostrar que o trabalho das lavadeiras negras e mestiças causava desorganização no cotidiano daquela região central, o que desencadeava ações penosas das autoridades encarregadas de zelar pela moralidade e os costumes:

**E a proibição do sargento azedo teve força da lei: não voltou atrás. Houve então queixa aos camaristas e estes enviaram ao general-governador a seguinte representação, já transcrita pelo historiador Cursino de Moraes. “ilustríssimo e Excelentíssimo senhor. Representamos a Vossa Excelência as violências que experimenta o povo do bairro do Anhangabaú, caminho de Nossa Senhora da Luz com o sargento Mor Manuel Caetano Zunega a respeito deste lhe impedir lavar roupas em um tanque de água que a maior parte do povo se serve dela para lavar suas roupas e outros mistérios [...] não deve o dito sargento- mor tapar o tanque, nem impedir o povo que aí vai lavar como fez no dia quinze do presente mez, e em outros que achando-se duas mulheres brancas, casadas de boa nota, as decompôs de palavras injuriosas, e as pretas lhes tirou as roupas pelas matas querendo-lhes dar, e mandando pelos seus negros em outros dias correr com elas, por cuja causa pomos na presença de vossa Excelência para mandar dar a providência necessária por não ser o dito sargento-mor de nossa jurisdição[...]”<sup>183</sup> (grifos meus)**

É verdade, ainda, que nos parágrafos anteriores o jornalista Gabriel Marques tratou de denunciar a forma como as lavadeiras foram tratadas pelo sargento, denunciou o ato de impedi-las de lavar roupa no tanque e a tentativa de espancá-las. Apesar deste questionamento, Marques baseando-se em relatos da história

<sup>182</sup> LARGO do Paissandu, as lavadeiras, o Moulin Rouge e a vitória das forças brasileiras. **Folha da Noite**. São Paulo, 11 mar. 1957, p. 1.

<sup>183</sup> Idem Ibid., p. 1.

oficial, reconstruiu outro acontecimento definido como mais importante para a localidade:

Quando se assinalou uma das grandes vitórias das forças brasileiras, na chamada guerra contra o general Oribe, do Uruguai, que estava sempre a invadir, com suas tropas, as terras rio-grandenses, pilhando tudo o que lhe era possível. E foi assim que, após o insucesso de 6 de dezembro de 1865, verificado em consequência da falta de punição das tropas brasileiras que por isso não puderam concluir **a tomada de Paissandu**, voltaram elas a novo assalto no dia 2 de janeiro do mesmo ano, assenhorando-se então integralmente, da localidade, que se achava fortemente defendida. Já era a guerra contra Aguirre. Com isso, Montevideu capitulou. **E teve início a guerra do Paraguai da qual, ainda desta vez, saíram vitoriosas as forças brasileiras. Assim é que o largo do Paissandu, de hoje, nos lembra a tomada daquela cidade uruguiaia, numa luta de dois meses e que pôs à prova o valor do soldado brasileiro. E como ao Duque de Caxias se deve, em grande parte, essas sucessivas vitórias, cuidou-se de levantar, ali, um monumento àquele bravo e glorioso soldado. No entanto, o que se erigiu foi a estátua da mãe preta**, com os versos

Na escravidão do amor, a criar filhos alheios  
 Rasgou, qual pelicano, as maternais entranhas,  
 E deu a pátria, em holocausto, os seios<sup>184</sup> (grifos meus)

Para o jornalista Gabriel Marques o Paissandu era o local-símbolo da vitória dos soldados brasileiros na guerra contra o Paraguai, devendo então a localidade levantar um símbolo em homenagem à memória de quem “liderou” a guerra, o “herói” Duque de Caxias. Em suma, o jornalista indica, implicitamente, que no passado o sofrimento da mãe negra como corpo da pátria foi bem menos intenso do que o enfrentado pelas tropas brasileiras na guerra do Paraguai. Como se fosse possível medir a intensidade do sofrimento. Por outro lado ângulo, verifica-se que equipara, com a citação do verso de Ciro da Costa, o sofrimento da mulher e dos soldados que deram suas vidas pela pátria. Como outros pesquisadores, o jornalista Marques “se esqueceu” que os negros também participaram da guerra do Paraguai e estiveram presentes em outros importantes acontecimentos da cidade, por isso mereciam ser evocados nos monumentos referentes à sua história.

---

<sup>184</sup> Idem Ibid., p. 1.



A estátua passou a ser vista como um lugar da memória, do qual Marques poderia retirar algumas significações históricas. Sob esta perspectiva fez a seguinte questão: “E se a velha alma daquela mãe preta falasse, que nos diria das amargas coisas do seu tempo?”. Usando deste recurso disse que a mãe preta narrou que foi:

a escrava de confiança, sadia e com muito leite, criava filhos de sinhás-dona com desvelo de mãe e prejuízo, muitas vezes, de seus próprios anjinhos pretos. Devotava-se tanto e tanto no seu santo mister que chegava, por vezes, a se tornar dona do lar. **Bem representada está ela no largo do Paissandu**, embora as suas linhas sejam acentuadamente modernas e brutas as suas expressões. É a figura que se impõe pela harmonia do conjunto. E é de alma comvente. Lembra, ali, o ambiente das casas grandes, com as sinhazinhas cloróticas, os sinhozinhos já doutores, as sinhás donas roliças e seu coronel de casaca de lascarotina e calças de brim branco [...] <sup>185</sup>

Então, diferente da primeira parte da reportagem, o jornalista Gabriel Marques passou a apresentar fatos da história do negro na cidade e a atribuir significados identitários ao monumento usando o recurso do diálogo com a estátua. E assim foi narrando outros acontecimentos vividos pelo povo negro:

**Pois é essa antiga Igreja de Nossa Senhora do Rosário que representa o sangue e o suor da pobre gente escravizada. Na sua humilde história se entrelaça a vida humilde dos que sofrendo e chorando contribuíram para a grandeza de São Paulo e prosperidade do país.** Quem pisa no calçamento da praça Antonio Prado, e em várias outras praças ou largos, está calçando os pés, pobres ossos, desfeitos ou não em terras, de gente que morreu em lanhos cobertos de sal. E que dizer da Igrejinha quando já então se erguia no então largo do Rosário? Ela viu [...] ainda bandeirantes vestidos de couro, barbudos e corpulentos, de busto firme e barbas brancas, a descer pelo beco dos Barbas a caminho do Tamanduateí, em demanda dos sertões hispídeos de onde, anos depois, voltavam com suas canastras recheadas de ouro e pedras que rebrilhavam ao sol... [...]. **E há de lembrar, também ela - continuou a estátua- dos enterros realizados sempre depois da meia noite. Na sacristia, entre paramentos e andores, estava a gamela de lavar defuntos e, ao seu lado, o único caixão da irmandade. O enterro do irmão morto era anunciando por fachos acesos.** Metiam o parceiro numa

<sup>185</sup> LARGO do Paissandu, mãe preta e um pouco do tempo de Dantes. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 12 mar.1957, Primeiro Caderno, p. 1.

cova apenas enrolado num lençol obtido por esmola. Em seguida, enquanto algumas mãos pretas iam atirando terra sobre o morto, outras, munidas de grossas mãos de pilão o iam socando no ritmo soturno de cântico lúgubre, que fazia parte do **estranho ritual [...] Depois vinha dança que era misto de macumba e desespero**. O urucungo soluçava dentro da noite e o vozerio rasgante se emaranhava na garoa fria, pondo arrepios de horror mesmo nos que de suas casas tudo ouviam de cabeça afogada sob cobertores<sup>186</sup>. (grifos meus)

Verifica-se que a estátua trazia para a memória do jornalista a história da presença do negro no trabalho e na própria construção da cidade e de seus monumentos. Um desses monumentos era a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos. Marques, na verdade, faz com que a própria mulher, na voz da estatua da mãe negra, faça narração de histórias, faça narração das “grandiosas ações” dos bandeirantes e defina os rituais funerários das irmandades negras como uma dança estranha, “um misto de macumba e desespero” que assombrava a vizinhança com cânticos. Esta narrativa serve para justificar a tentativa das autoridades em anular a presença do negro da cidade:

Mas em 1872 – prosseguiu a voz – a Câmara desapropriou, por seis contos de reis, as casinhas de africanos e também o cemitério, a fim de ampliar o largo que se tornou, depois praça Antonio Prado. **E em 1903 cuidaram da transferência da igreja para aqui, onde ela ficou tal qual um fantasma do passado, como eu mesma, que fui feliz criando filhos alheios. E já noite quando a estátua silenciou**. Bondes, autos, ônibus, gente, muita gente, homens, mulheres, crianças passavam num trepidante desespero ambulatório. E o velho largo parecia ir cerrando suas sonolentas pálpebras, enquanto as estrelas iam surgindo no céu<sup>187</sup>. (grifos meus)

A leitura anterior do jornalista confirma que no final do século XIX a sociedade não valorizava mais o trabalho da mulher negra e nem a presença dela na cidade. Nas palavras de Gabriel Marques ela era um “fantasma”.

A antropóloga Rafaela Deiab, ao estudar a memória coletiva que se consolidou sobre a figura da mãe preta na literatura, relatou que as amas criadeiras passaram a ser vistas como perigosas, como moradoras de cortiços que transmitiam

---

<sup>186</sup>Idem Ibid, p. 1.

<sup>187</sup>Idem Ibid, p. 1.

doenças para as famílias brancas. A partir da metade do século XIX, apareceram imagens divergentes de ama-de-leite.

Ela não era mais a encarnação do alimento e dos cuidados afetuosos, tornou-se também um espectro da doença medonha. Com o leite de seu corpo poderia infectar o inocente com a tuberculose, ou até mesmo a sífilis. As moléstias que antes os patrões consideravam seu dever cuidar vieram a ser consideradas importações transportadas pelas criadas<sup>188</sup>.

A partir do final do século XIX as mulheres brancas passaram a ser as preferidas para a função de amas, sobretudo as estrangeiras. As mulheres brancas e pobres começaram a usufruir do mercado que foi aberto pelas escravas<sup>189</sup>.

Embora as mulheres negras tenham sido de extrema valia até no processo de criação das crianças, os representantes do Serviço Sanitário da cidade fizeram queixas contra as criadeiras. No capítulo intitulado “o caminho da salubridade”, também do livro “História e tradições da cidade de São Paulo”, Emilio Ribas explicou que, em 1908, o aumento da febre deu-se por conta do desenvolvimento da vertiginosa cidade, sem que o crescimento rápido da população acompanhasse os melhoramentos necessários à ação do Serviço Sanitário. De outra parte, em 1913, o viajante italiano Cusano já assinalava que as casinhas e os cortiços de certos bairros populares (Brás, Bexiga, Cambuci) davam margem a uma desordem que facilitava os contágios. O índice de mortalidade infantil aumentava, sobretudo entre as crianças confiadas à Santa Casa. O Serviço Sanitário queria assinalar que o desenvolvimento da cidade ainda não havia eliminado a antiga prática de entregar as crianças às amas, cujos lares propiciavam o aumento da mortalidade infantil:

**Mais de um século perdurou o sistema de amas criadeiras, que eram mulheres de origem modesta, residentes nas vilas mais pobres dos arredores da capital** que, recebendo as crianças em sua casa, não visavam senão uma remuneração por pequena que fosse. **“Quem já não ouviu falar das amas de Santo Amaro e Itapecerica?”** Muitos ignorantes, que trabalhavam na lavoura, recebiam da Santa Casa a propina mensal de quatro cruzeiros<sup>190</sup>. (grifos meus)

<sup>188</sup> DEIAB, Rafaela de Andrade. **A mãe preta na literatura brasileira: a ambigüidade como construção social (1888-1950)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006, p. 10.

<sup>189</sup> Idem Ibid., p. 13.

<sup>190</sup> BRUNO, Ermani Silva. Ibidem, p. 1194.

O Dr. Vilarés, também do Serviço Sanitário, reclamava que estas mulheres assistidas pela Santa Casa contribuía para o aumento do índice da mortalidade infantil. Em seu relatório, afirmava que as crianças entregues às amas eram, “em geral, abrigadas em casas primitivas sem qualquer recurso higiênico, tratadas por pessoas incultas e paupérrimas. Daí o elevado índice de mortalidade”<sup>191</sup>.

Mesmo que as mulheres pobres tenham habitado as regiões periféricas da cidade sem as mínimas condições de higiene, não é possível desconsiderar seu desempenho na garantia da sobrevivência de muitos habitantes da cidade.

A partir do relato de um dos entrevistados de Florestan Fernandes na obra “A integração do negro na sociedade de classes”, surgiu uma importante comparação da posição social da mulher negra no Brasil colonial, imperial e republicano. Ele acreditava que não adiantava apenas obrigar as escolas a dar mais vagas aos negros ou filhos de negros para que tivessem mobilidade social. Era necessário ainda dar-lhes uma situação econômica melhor, o que impediria uma antiga situação dentro dos lares das famílias negras: “a mãe preta não tomava conta dos filhos, ela não podia”. Estando ou não casada, ela precisava arranjar dinheiro para manter os filhos. Daí o fato de que, quando as crianças negras tinham mãe, isto é, quando não eram rejeitadas ou dadas a alguém, elas ficavam largadas a maior parte do tempo. Ninguém as educava. Ficavam na rua, na molecagem. Não aprendiam o que era a escola, não tinham ninguém que as encaminhasse na vida. A escola nada significava para elas. As moças negras, com 13, 14 ou 15 anos, já trabalhavam, tomavam conta das crianças brancas<sup>192</sup>.

Em 1928, o *Diário da Nação* também fez comentários sobre a mãe negra. George Andrews informou que este jornal concluía que nem todos enxergavam a mãe preta sob uma luz positiva. Muitos brancos do século XIX e XX deploravam o efeito corruptor que a criação dada por amas negras tinha sobre as crianças brancas, chegando a ponto de sugerir que os brancos absorviam os vícios das vidas

<sup>191</sup>DEIAB, Rafaela. Ibidem, p. 1194. Se no começo do século XX as crianças ainda eram entregues às mulheres pobres e negras pela Santa Casa, em outras épocas a própria Santa Casa colaborou para que as mulheres negras perdessem seus filhos. Rafaela Deiab informa que médicos ligados à Santa Casa de Misericórdia carioca também testemunharam a separação da escrava de seu filho natural para se tornarem amas de leite. “Dr Vieira considerava essa prática abusiva: ‘é necessário suprimir o abuso dos senhores de escravos, que mandam lançar na roda ou abandonam os ingênuos com o fim de alugarem as mães ou obterem delas maior soma de trabalho’ [...] Dr Neiva reafirmava esta condenação [...] Adormecida a pobre parturiente, quando ela procura pelo sono recuperar as forças exaustas no doloroso trabalho de parto, tiram-lhe o seu inocente filhinho; mais tarde quando a desgraçada acordava e procurava seu filho é que sabia que ele havia sido levado para a roda, desfazia-se em lágrimas em uma grande tristeza”.

<sup>192</sup> FERNANDES, Florestan. Ibidem., p. 201.

dos negros, sem falar nas doenças passadas através do leite da mãe preta. Estes rejeitavam inteiramente a idéia das contribuições da mãe preta, declarando que algumas escravas negras em nada contribuíram para a formação da raça e da nacionalidade. Diziam que a mãe preta proporcionava uma imagem inexata do Brasil, que degradava os brasileiros aos olhos da nação e do estrangeiro<sup>193</sup>.

Como mostra o texto “O dia da mãe preta, justa pretensão, que com perseverança o *Clarim d’Alvorada* levou à frente”, desde 1920, ao contrário do *Diário da Nação*, os ativistas negros viam esta imagem da mãe negra como um símbolo positivo da cultura afro-brasileira:

Dando vulto à idéia de se comemorar o 28 de setembro o terna Mãe Preta, os nossos colegas d’**O Clarim d’Alvorada**, tendo a norteá-los o esforço e a tenacidade de seu diretor José Correia Leite – não pouparam esforços para que **aquela tradicional figura dos solares brasileiros**, tivesse também o seu dia. Para alcançarem seu desideratum, representaram ao primeiro magistrado do paiz, o exmo dr. Washington Luiz, foram até a magnanimidade do ilmo. sr Julio Prestes, encontrando, o seu justo pedido, o supremo apoio, daquelles patriotas, que com largo discortino, governa um o Brasil e outro este progressista Estado, um dos mais lídimos expoentes da federação. A imprensa brasileira [...] não deixara de escapar a pretensão nossa cujo escopo outro não é: sinão de em nome desse immenso Brasil que se desdobra do Chuy ao Roraima [...] **resgatar uma dívida à Raça Negra, prestando culto à velha escrava. Além da prelecção nas escolas, e do ponto ser facultativo nas repartições públicas no dia 28, na Câmara Estadual**, o sr. Orlando Prado tem o parecer da Comissão de Fazenda relativamente ao projeto que apresentara há dias, concedendo um auxílio de 50 contos, para a ereção de um monumento à mãe preta. Esse parecer é favorável ao projecto, e dispensado de impressão, a requerimento do senhor Alfredo Ellis, em atenção de passar naquella data o aniversário da lei do ventre livre<sup>194</sup>. (grifos meus)

No livro de depoimentos de José Correia Leite, elaborado por Luiz Silva (Cuti), este ativista conta que a idéia de comemorar o dia 28 de setembro em homenagem ao símbolo da mãe negra foi uma influência vinda do Rio de Janeiro. Na tentativa de fazer o jornal *Clarim d’Alvorada* funcionar, José Correia Leite, no dia 28 de setembro, pegou um artigo de Vicente Ferreira, feito no Rio de Janeiro, com o

<sup>193</sup> ANDREWS, George R. Ibidem, p. 336-337.

<sup>194</sup> MÃE Negra. **Progresso**. São Paulo, 12 out.1928, p. 2.

título “Hoje é dia da mãe negra” e procurou Lino Guedes para fazer a página de fundo. O monumento seria uma homenagem à raça negra simbolizada na figura da mãe negra e no pedestal ficariam registradas as figuras do processo de luta e trabalho do negro na formação do Brasil.<sup>195</sup> No final dos anos 20, o movimento negro pretendia erigir um monumento à mãe negra no Rio de Janeiro porque o Estado era, então, a capital federal. O autor desta iniciativa foi o Dr. Cândido de Campos. A imprensa negra trabalhava na divulgação do projeto<sup>196</sup>.

José Correia Leite percebeu que a “Revolução de 1930” havia abortado a idéia de inauguração da estátua à mãe negra. Houve dois grandes discursos na Câmara dos Deputados do Rio de Janeiro: um do deputado Georgino Avelino, em nome da comissão de finanças e outro de Gilberto Amado, como autor do projeto, que foi aprovado. O governo federal daria 200 contos e os Estados contribuiriam com outra parcela. A Câmara de São Paulo já tinha dado uma verba de 50 contos. Entretanto, houve protestos de brasileiros que não concordavam com a construção deste monumento, inclusive, descendentes de imigrantes que negavam qualquer importância do negro no processo de formação do Estado, como por exemplo o Dr. Alfredo Ellis Júnior, autor de um livro sobre a imigração estrangeira em São Paulo<sup>197</sup>.

Na década de 30 (século XX) os símbolos associados ao universo da população negra foram transformados em símbolos nacionais, entre eles, a feijoada, o samba, o candomblé, o malandro, a mulata, a Nossa Senhora da Conceição Aparecida e o futebol. Porém, essa elevação simbólica não implicou numa mudança de tratamento da população negra, que continuou marginalizada nas relações sociais e privadas. Essa elevação simbólica das práticas culturais negras é uma das razões que explica a reivindicação dos articulistas negros para a construção da estátua da mãe negra. A antropóloga Rafaela Deiab explicou que foi neste contexto paradoxal que as representações ambíguas da mãe preta voltaram a ser acionadas:

Mãe preta de filho branco, se não é mestiça é ao menos produtora da mestiçagem; amamentando as crianças brancas, ou ainda, ao socializá-la por meio de histórias e cuidados. Esse contato íntimo entre a negra e seu filho branco, promoveu uma mistura de raças, cores, afetos e culturas.

<sup>195</sup> CUTI. **E disse o velho militante José Correia Leite**. São Paulo: Secretaria Municipal da Cultura, 1992, p. 40.

<sup>196</sup> Esta informação consta em um texto do Departamento do Patrimônio Histórico (na avenida São João) sobre a história de construção do monumento à mãe negra. O texto foi elaborado pela socióloga Fátima Antunes, funcionária do DPH.

<sup>197</sup>CUTI. *Ibidem*, p. 90.

Assim a ambígua mãe preta promove a mestiçagem em duas acepções: na biológica, por meio do leite, e na cultural, por meio dos cuidados de mãe e das histórias folclóricas. E nessa acepção, ela pode ser considerada como um ser híbrido, estando ao mesmo tempo no campo da natureza como no campo da cultura<sup>198</sup>.

Numa pequena nota, o jornal *Tribuna Negra* comemorou o dia da mãe negra apresentando o quadro célebre que se achava no Palácio Guanabara, no qual Pedro II está no colo da mãe negra. Além do quadro, seguem os comentários afirmando que a lendária mãe preta foi duplamente sacrificada na formação da nacionalidade. Mais do que representar a nacionalidade, era a figura da mulher que “embalou a nacionalidade”, devendo então aparecer “aos olhos dos descendentes dos martyres do passado, como o symbolo redivivo da abnegação do amor, da coragem e valor de uma raça”<sup>199</sup>. O historiador Pedro Calmon afirma que a imagem de D. Pedro II no colo de sua ama foi retratada pelo artista Debret.<sup>200</sup>

Desde as primeiras décadas do século XX, existia entre a militância do Estado de São Paulo a tentativa de inserir na memória dos habitantes a imagem do negro como sujeito participativo do processo de desenvolvimento da cidade, e até mesmo do Brasil. Nos discursos destes militantes, o Estado deveria homenagear publicamente os antepassados negros de alguma forma. Os negros paulistas que escreviam nos jornais alternativos, entre 1940 e 1960, escolheram como figura central da história do negro brasileiro uma representante da ala feminina: a mãe negra. Por que comemorar a data 28 de setembro? Não seria errôneo dizer que tal escolha tinha a ver também com a valorização das suas mães, das suas avós, das suas bisavós, ou seja, que optaram por homenagear aquelas mulheres que deram a vida aos negros do passado e daquele presente. Esta foi uma das justificativas e, com certeza, a desencadeadora de outras tantas, bem como o elemento chave para se compreender as reconstituições do passado, tendo como foco as contribuições da mulher negra para o Brasil, em termos de educação, cultura, afeto, trabalho, solidariedade. A seguir descortina-se a memória coletiva que os articulistas elaboraram da figura da mãe negra.

O jornal *Alvorada*, por sua vez, discursava que os brasileiros não poderiam relegar ao esquecimento a passagem do grande dia em que foi decretada a lei do

<sup>198</sup> DEIAB, Rafaela de Andrade. Ibidem, p. 82.

<sup>199</sup> O DIA da Mãe Negra, 28 de setembro. **Tribuna Negra**. São Paulo, 1935, p. 2

<sup>200</sup> DEIAB, Rafaela de Andrade. Ibidem, p. 31.

Ventre Livre (28 de setembro de 1871) - a data que trazia a exaltação dos primeiros ecos de alegria que a raça negra sentiu por sua libertação, sendo esta representada no símbolo da mulher negra que, como disse o escritor Gilberto Amado,

foi duplamente sofredora pelas duas maternidades: a das entranhas que gerava o escravo e a do leite que amamentava o senhor”. Sofreu mais do que a simples mãe de filhos sem liberdade, confundida com o fruto da sua carne, amargura lenta e secreta dos senhores sem defesa. Sofreu porque amava também o opressor<sup>201</sup>. (ver Figura 10).

Era antiga a aspiração traduzida pelos jornais negros que se dedicasse o dia 28 de setembro à mãe negra. Ela era a força do patrimônio contra a desintegração do valor histórico negro. Acreditava-se realmente que o encantamento da alma brasileira veio das poesias das casas grandes<sup>202</sup>.

O poeta negro Lino Guedes<sup>203</sup> escreveu textos para o jornal *O Novo Horizonte* dedicando atenção novamente às mulheres negras, participando desta vez da elaboração dos significados do símbolo feminino. Ele afirma de antemão que a mãe negra contribui para o aprimoramento intelectual das crianças brancas, quando contava e cantava aquelas histórias infantis que foram incorporadas ao folclore brasileiro.

#### **Canção à Mãe Preta**

O Brasil eu carreguei e para ele cantei  
As mais formosas canções  
Nelas se via o Saci  
Saltando daqui para ali  
Fazendo atrapalhões

<sup>201</sup> O DIA da mãe negra – 28 de setembro é a data de nossa evocação à figura lendária daquela que, pela sua imortal dedicação, embalou o Brasil pequenino no recesso de todos os solares da pátria brasileira. **Alvorada**. São Paulo, set. 1945, p. 1.

<sup>202</sup> Idem Ibid, p. 1.

<sup>203</sup> O poeta nasceu na cidade de Socorro, interior do Estado São Paulo, no dia 24 de junho de 1897. Filho de ex-escravos, seus pais foram José Pinto Guedes e Benedita Eugenio Guedes. Sua primeira infância foi vivida na cidade de Campinas, onde fez os seus estudos, formando-se pela escola normal Antonio Alvares, iniciando a partir daí a sua longa carreira de jornalista. Os jornais *Diário do Povo* e o *Correio Popular* trazem lembranças de sua passagem. Lino Guedes trabalhou ainda no *Jornal do Comércio*, no *O Combate*, na *Razão*, no *São Paulo jornal*, no *Correio de Campinas*, no *Correio Paulistano* e no *Diário de São Paulo*, onde por longo tempo chefiou o departamento de revisão. A imprensa negra também serviu-se de seu talento. Tornou-se redator- chefe do jornal *Getulino*, na década de 20. Em 1924 dirigiu o jornal *Maligno* ao lado de Gervásio de Moraes. Lino Guedes foi ainda redator da Agência Noticiosa Sul-americana e membro da Sociedade Paulista de Escritores, que mais tarde se transformaria na União Brasileira dos Escritores. Sua produção literária se ateve aos livros *O Canto do Cisne Preto*, 1927; *Ristre Domingos*, 1937; *Negro Cor da Noite*, 1938; *O pequeno Bandeirante*; *Sorrisos do Cativo*, 1938; *Urucungo*, 1936 e *Ditinho*, 1938. Lino Guedes faleceu na cidade de São Paulo no dia 14 de março de 1951. OLIVEIRA, Eduardo. Ibidem, p. 170.



Na beira do fogão  
 Esqueça pai João  
 O seu preto conselheiro  
 Com pólvora e então partia  
 Assobiando prazenteiro

Era assim que adormecias  
 O Torção que me queria  
 E a minha gente também  
 Só pelo nosso trabalho  
 Sem nos dar um agasalho  
 Um só conforto, um só bem.<sup>204</sup>

De forma branda Lino Guedes disparou críticas ao papel desempenhado pelas mulheres negras no tempo da escravidão, indicando que muitas vezes a mulher negra esquecia o seu mundo para trabalhar para a família senhorial, a qual não proporcionava aos negros o mínimo de conforto.<sup>205</sup>

Na mesma página do texto “Exaltação à mãe-peta”, do escritor Aristides Barbosa, aparecem a seguir os versos de Lino Guedes, destinados novamente a reconstituir a memória histórica da mãe preta, considerada a mulher negra que criava e nutria de afeto aquele que viria a ser algoz e comerciante do corpo negro:

**Qual dos dois?**

À mãe preta que apanhava,  
 Quando o menino chorava,  
 Foi um dia perguntar,  
 De qual daqueles rebentos,  
 Da escravidão ornamentos,  
 Queria se reparar!

Do branquinho que ao crescer  
 Seu algoz virá a ser,  
 Ou do negro – o único amor,  
 Que quando for posto à venda  
 Dará uma boa renda.  
 Isso somente ao Senhor?

<sup>204</sup> GUEDES, Lino. Canção à Mãe Preta. **O Novo Horizonte**. São Paulo, maio 1946, p. 3.

<sup>205</sup> Idem Ibid., p. 3.

Longe de se atrapalhar,  
 Sem medo de se embaraçar,  
 Num gesto muito comum  
 Em gente de sua raça  
 (os que ouviram acharam graça)  
 Diz a chorar – de nenhum!<sup>206</sup>

A lembrança da mãe preta, evocada por Aristides Barbosa, que escrevia para o *Jornal Novo Horizonte*, constituía uma parte dolorosa da história das mulheres negras que choraram diante da imposição de ter que dividir o seu amor materno. Por isto foi duplamente mãe, cumprindo a missão ditada pela natureza e mãe obedecendo às imposições do duro regime da escravidão. Cumpriu uma dupla circunstância, de maneira a não deixar perecer por amor materno nenhum dos filhos.

Lembrai-nos, que não obstante as chibatadas e as enxovalhações que sofrestes nesta terra, a vós ela deve sua imensidade. **Fostes vós quem infundi os primeiros traços de compreensão humana aos diversos homens que alcançaram aos píncaros de atividades da vida brasileira. Nunca tiveste um linguajar puro, impreterivelmente puro, como [...] Castro Alves, e muitos outros, mas fostes vós que lhes ensinou a pronunciar as primeiras palavras,** não obstante o vosso português estropiado, nunca soube rezar castiçamente a maneira sacerdotal, **mas fostes vós quem com sua inabalável crença ao Criador quem ensinou a muitos dos vossos sinhozinhos os primeiros vestígios de sentimentos religiosos.** Enxugai portanto vossas lágrimas e sorride orgulhosamente porque sois o sólido pedestal em que se apóia esta soberana nação – o Brasil<sup>207</sup>. (grifos meus)

O escritor também se nutriu de lembranças do passado prestigioso da mãe preta, ao exaltá-la como educadora, transmissora dos conhecimentos necessários às crianças para que se tornassem os homens responsáveis pelo progresso da nação. Mas o jornalista Aristides Barbosa acreditava que a mãe preta não conseguiu se expressar perfeitamente no processo de transmissão da cultura, como fazia, por exemplo, Castro Alves. Entretanto, soube transmitir os primeiros traços de compreensão humana. O autor não colocou em discussão se estes conhecimentos

<sup>206</sup> GUEDES, Lino. Qual dos dois?. *O Novo Horizonte*. São Paulo, set. 1946, p. 1.

<sup>207</sup> Exaltação à mãe preta. *O Novo Horizonte*. São Paulo, set. 1946, p. 1.

transmitidos às crianças pela mãe preta tinham laços com a cultura africana, o que fez foi valorizar a cultura do negro brasileiro ao considerá-la como um sólido pedestal da nação.

O jornal *Alvorada* não fugiu à regra dos demais periódicos alternativos negros ao interpretar o calvário vivenciado pelas mulheres negras como símbolo de imortalidade. O texto “Dia da mãe negra” acompanha a imagem de uma mulher negra sentada próxima ao rio, portando ao colo uma criança que sugava os seus peitos. Era a imagem que merecia a redenção e ser traduzida como valor histórico, já que representava fonte inspiradora do destino e a base da formação histórica da nacionalidade brasileira. O povo brasileiro precisava reconhecer publicamente aquele símbolo universal, que eternizou cantigas e influenciou “humildemente” e dolorosamente a cultura brasileira. Por isso mesmo ela merecia evocações grandiosas, como a construção de um monumento, também por ter sido roubada afetivamente.

A figura que evocamos hoje nesta pequena consagração – a maior que lhe podemos dar, **representa uma argamassa da formação histórica da nacionalidade brasileira**, uma das suas maiores fontes inspiradoras do seu destino. **Apesar de não haver ainda o povo brasileiro dado o testemunho público do reconhecimento à “Mãe Negra”** – aquela que se eternizou no curvato de suas cantigas e na influência humilde de sua dolorosa procedência, nacionalmente falando – nós lhe reivindicamos toda a grandeza sentimental que é a razão poderosa de nossa maior afania. [...] **Queremos e devemos erguê-la, por um monumento**, do esquecimento injusto; e nós, os negros brasileiros, neste instante que passa, nesta hora aflitiva e de tanta incerteza, devemos elevar os nossos pensamentos e nossos olhos para bem alto, para que dessa veneração desçam sobre nós as bênçãos daquela a quem pedimos que ilumine o nosso caminho<sup>208</sup>. (grifos meus, ver Figuras 11, 12 e 13).

O reconhecimento público de um valor histórico iluminaria os caminhos da coletividade negra naquele momento de aflições e incertezas, isto é, a redenção pública frente à imagem da mãe preta e a construção do seu monumento representariam uma abertura para ocupação do espaço da cidade pelos negros.

<sup>208</sup> 28 de setembro – Dia da Mãe Negra. *Alvorada*. São Paulo, 28 set. 1946, p. 1. Neste dia, não por acaso, o jornal apresentou como subtítulo uma frase de Silvio Romero “Dos negros é que ninguém jamais quis se ocupar, cometendo-se assim, o maior erro da nossa história”.

Este ato propiciaria a inserção de “fatos reais” da história do negro na memória paulista.

Para Irineu José das Neves, o 28 de setembro vinha para “suavizar em parte o sofrimento de um povo martirizado pelos grilhões do cativeiro” e representava as mulheres admiráveis que os poetas tinham imortalizado em estrofes na figura da mãe negra. Em sua visão, esta era o símbolo da nacionalidade brasileira. Seu busto deveria ser erigido nas melhores praças públicas, porque o Brasil lhe devia inestimáveis serviços e uma homenagem deste porte não seria favor algum.<sup>209</sup>

O texto de Irineu das Neves também foge à regra das características comumente elaboradas da função da mãe preta, porque de forma bem sutil questiona o desempenho da mãe negra. Então, concordou que as escravas tiveram alguns deslizes em suas vidas, como se observava em todas as camadas femininas da década de 1940. Na visão de Neves, elas não conseguiram desempenhar com mais afinco o duplo papel de mãe porque tudo pertencia à sociedade econômica e financeira do país.<sup>210</sup>

Ao rememorar o papel desempenhado pela mãe negra no período da escravidão, a maioria dos “jornalistas” da imprensa negra buscou elaborar argumentos para torná-la um símbolo da cultura negra. Por que era vista como valor histórico negro? Cumpriu duplamente a função de mãe, contribuiu para o aprimoramento intelectual das crianças ao transmitir os conhecimentos básicos da vida, além de trabalhar nos serviços domésticos, artesanais, comerciais e rurais. Ela havia se tornado a base da formação histórica da nacionalidade brasileira e, portanto, merecia se transformar em um símbolo da cultura negra a ser incorporado à identidade positiva da cidade.

## **2.2 De mulher a estátua: um símbolo da nacionalidade brasileira**

Esta tentativa de transformar a mãe negra em símbolo da História do Brasil também contagiou o meio negro em 1950. Nos festejos realizados pela ACN, a comemoração do 28 de setembro era constante. Oswaldo de Camargo, também responsável pela organização deste evento, narrou que a data da mãe negra foi muito comemorada:

---

<sup>209</sup> Idem Ibid, p. 4.

<sup>210</sup> Idem Ibid., p. 4

Associação Cultural do Negro fazia mãe negra. **É uma data também conservadora, e o negro também para se manter, para manter a respeitabilidade, passava muito pelo conservadorismo.** A mãe negra, além disso, tinha o respaldo dos grandes autores, de poetas que cantavam sempre a mãe negra. **E era uma data, como o dia das mães, seria uma réplica do dia das mães.** A mãe negra sustentada por um texto literário, sustentada até por um certo sentimentalismo. E o Ico Penteadado acabou fazendo a estátua da mãe negra ali no largo do Paissandu<sup>211</sup>. (grifos meus)

Ao ser inquirido como era a comemoração do dia da mãe na Associação, Oswaldo respondeu que tinha participado de comemorações que contemplaram poemas, versos e discursos. Ele acompanhava ao piano a declamação do poeta; improvisava no momento o fundo musical, e depois se realizava um pequeno coquetel. Então as pessoas com o dom da oratória, como José Pelegrine, eram oficialmente os discursadores: “E nessa data que nós estamos comemorando a mãe negra, que muito representou para o país... E o discurso saía, o povo gostava, aplaudia, etc”<sup>212</sup>.

Eduardo de Oliveira também participou das comemorações da data 28 de setembro nos anos de 1950. Lembrou-se dos espetáculos teatrais, das conferências e dos concertos com a banda sinfônica. Participava do coral no interior paulista, “trazia um cantor negro para fazer um espetáculo no Caetano de Campos, na Biblioteca”<sup>213</sup>.

Em 1953, a *Folha da Noite* anunciava que, por meio do Sr. Frederico Penteadado Junior, o Clube 220 sugeriu à Câmara Municipal a ereção do Busto da Mãe Preta. Seria entregue à Câmara Municipal um memorial do Clube 220, entidade que congregava a “família de cor” de São Paulo, solicitando o levantamento do Busto da Mãe Preta em uma das praças públicas da cidade como homenagem à ama de leite dos primórdios da colonização do Brasil<sup>214</sup>.

O memorial foi assinado por cerca de 500 pessoas e sugeria ainda que o busto fosse levantado no dia 3 de maio, dia das Mães, para o qual seria preparado amplo plano de festividades públicas, nas quais cooperariam o Clube 220 e o povo

<sup>211</sup> Entrevista concedida à autora em 13 de agosto de 2005

<sup>212</sup> Entrevista concedida à autora em 13 de agosto de 2005

<sup>213</sup> Entrevista concedida à autora em 24 de agosto de 2005

<sup>214</sup> O CLUBE 220 sugerirá à Câmara a ereção do busto da mãe preta. *Folha da Noite*. São Paulo, 30 jan.1953, Assuntos Gerais, p. 1.

paulista. O ofício à Câmara dos vereadores, redigido pelo presidente do Clube 220 e por uma comissão de diretores, membros e simpatizantes, esclarecia que não constava entre os monumentos públicos da cidade um que simbolizasse a era da pré-abolição da escravatura no país. Havia somente o busto de Luís Gama<sup>215</sup>, erguido no largo do Arouche, que foi considerada obra de iniciativa particular<sup>216</sup>. (ver Figura 14).

Segundo o historiador Silvio Lofego, esse memorial era a tentativa da coletividade negra de se integrar à memória paulistana. Um exemplo disso é que entre as sugestões enviadas ao diretor de serviço de comemorações culturais do IV Centenário da cidade, Roberto de Paiva Meira, havia a proposta da Comissão de Festejos para o levantamento do monumento à mãe preta, inserindo-a no espaço da capital paulista como símbolo da cultura negra em São Paulo. A proposta foi rejeitada por diversas ocasiões e somente foi aceita quando a Comissão em defesa do monumento entregou à comissão do IV Centenário um abaixo-assinado. Diante de tal apelo, a construção do monumento à mãe preta passou a fazer parte do conjunto das atividades desenvolvidas pelo IV Centenário e diversas autoridades estiveram presentes na inauguração, inclusive o governador do Estado<sup>217</sup>.

Analisando as reportagens da *Folha da Manhã*, verificou-se que a presença do negro não foi eliminada das comemorações do IV Centenário da cidade. O que se percebe no discurso da *Folha da Manhã*, por exemplo, é a eleição da mãe preta enquanto representante de uma história “cordial” com os brancos, como se ela tivesse aceitado ser a ama de leite dos brancos. A história da mãe preta, divulgada na *Folha da Manhã*, é um arcabouço da história dos estrangeiros que viveram no Brasil.

<sup>215</sup> Na pasta do Departamento do Patrimônio Histórico não consta que a estátua foi obra de iniciativa particular. Luiz Gonzaga Pinto da Gama, conhecido como o poeta dos escravos, foi imortalizado no busto feito por Yolando Mallozzi, inaugurado em 22 de novembro de 1931 no Largo do Arouche, região central de São Paulo. A obra foi encomendada por uma comissão de intelectuais negros, tendo à frente José Correia Leite. No pedestal, sobre o qual fica o busto de bronze está a dedicatória “Luiz Gama, por iniciativa do jornal *Progresso* - homenagem dos pretos do Brasil”. Assim como o monumento da mãe preta, o busto de Luiz Gama recebe constantemente a visita de negros, principalmente no dia 13 de maio, quando se comemora a libertação dos escravos, que teve sua participação direta, embora ele tenha morrido em 1882. Filho de negra africana livre e de um fidalgo português, Luiz Gama nasceu em Salvador, na Bahia, em 21 de junho de 1830, sendo vendido ainda pequeno pelo pai, que passava por dificuldades financeiras. Fugindo da casa do senhor que o comprara, Luiz Gama mostrou que jamais aceitaria a escravidão, bandeira contra qual lutou por boa parte da sua vida. Fluente orador, ele exerceu a advocacia sem nunca ter sido formado. Como poeta transbordava todo o seu azedume contra a escravidão do seu povo. Na base da sua estátua está escrito: “comissão executiva Argentino Celso Wanderley, Horacio da Cunha, Adalberto Pires de Freitas, Benedito Henrique, Euclides Silvério dos Santos, João Eugenio da Costa, Raul de Moraes e Lino Guedes. São Paulo, 22/11/1931. Granito oferecido pelo Campos Eliseos”. Texto do Departamento do Patrimônio Histórico, Pasta 04A/036

<sup>216</sup> Idem Ibid.,

<sup>217</sup> LOFEGO, Silvio. Ibidem, p. 47.

Sendo assim, a *Folha da Manhã* não via importância alguma no fato do vereador Elias Shammás, defensor da construção do monumento, não ter ancestralidade negra, de estar “longe da sombra da doçura da suave mãe africana”. Shammás, por não ter raízes familiares com os negros, poderia criá-las. E assim foi criando o passado que não teve, e o Brasil dos séculos XVII ao XIX ficou sendo também dele, tanto quanto dos primeiros habitantes da terra. A partir da consagração da história dos donos da casa grande, abre-se um pequeno espaço para a história da mãe preta<sup>218</sup>.

Na verdade, o objetivo do texto sobre a mãe preta era mostrar a “harmonia” nas relações entre brancos e negros no Brasil colonial e monárquico, tal como o autor via a realidade da segunda metade do século XX. E como a mãe preta era vista apenas como um elemento secundário da história dos imigrantes brancos argumentou-se:

**Este é o grande milagre da terra generosa que dissolve todos numa mesma unidade de compreensão e amor.** E os que chegaram depois participam do presente da terra nova e trabalham para a criação de seu futuro. Mas **a beleza maior está, como no exemplo citado do vereador, quando os filhos de imigrantes passam a participar do passado mais longínquo da terra em que nasceram**<sup>219</sup>. (grifos meus)

Ou seja, a beleza maior da história do Brasil delineava-se quando os imigrantes tornavam-se os personagens centrais da trama histórica e, sobretudo, responsáveis pelos pilares econômicos do progresso.

Pode-se supor, a partir da reportagem anterior, que havia a tentativa por parte da imprensa de construir naquela época uma história comum para negros e brancos, com o intuito de eliminar teoricamente as fronteiras étnicas pelo menos no plano do discurso. Recorre-se novamente ao conceito de Fredrik Barth, do livro “Teorias de Etnicidade”, para assinalar que mesmo que fosse possível construir uma história comum para negros e brancos na sociedade paulista, acredita-se que as fronteiras étnicas persistiriam. As fronteiras étnicas podem ser ultrapassadas no processo de troca de valores culturais e sociais nas relações estabelecidas entre diferentes

---

<sup>218</sup> A MÃE preta e o vereador. *Folha da Manhã*. São Paulo, 02 set. 1953, Assuntos Gerais, p. 4.

<sup>219</sup> Idem Ibid., p.4

grupos étnicos. Porém, segundo Barth, neste processo de atravessar as fronteiras étnicas, as relações de importância vital são mantidas.<sup>220</sup>

Outra idéia sobre etnicidade que pode ser aplicada à reportagem anterior da *Folha da Manhã*, faz referência a insistência para que os negros paulistanos assumissem uma identidade imposta. Neste sentido, a etnicidade deixou de ser definida como a condição na qual os membros negros da sociedade, num contexto social, escolhem realçar determinados traços culturais, nacionais, como base de uma identidade cultural.<sup>221</sup>

Em 1954, o presidente da comissão pró-ereção do busto da mãe preta declarava em entrevista à própria *Folha da Noite* que não prestaria homenagem a qualquer político. Com estas palavras, o sr. Frederico Penteado Junior protestou:

**Não podemos misturar política com civismo.** Meia dúzia de cidadãos quer macular a figura lendária. Nós que iniciamos o movimento pró-ereção de Busto da Mãe Preta, nada temos a ver com a manifestação que pseudo-intelectuais querem prestar, **transformando um movimento cívico em balela política**<sup>222</sup>. (grifos meus)

Ao comentar uma entrevista que saiu num jornal paulista, Frederico Penteado Júnior declarou que o Clube 220, ao iniciar a campanha pró-ereção do busto da mãe negra apoiada pela *Folha da Noite*, desconhecia uma homenagem política oferecida por um grupo que nada tinha a ver com o seu corpo social e que jamais labutou pela consecução da idéia, sendo, portanto, pessoas desautorizadas a transformarem um movimento cívico em movimento político, prejudicial à própria vida independente das instituições dos negros brasileiros<sup>223</sup>.

Na citada entrevista à *Folha da Noite*, Penteado Júnior explicou que nasceu do Clube 220 o movimento pró-ereção do busto da mãe negra, o qual gerou a Comissão de Festejos. Cabia então ao entrevistado o papel centralizador de todos os atos públicos referentes à elevação da estátua e as festividades que “a família de cor” havia programado para a inauguração. Esta história havia começado em 30 de janeiro de 1953. A idéia surgiu no seio dos diretores e associados do clube. Foi transformada em anteprojeto de lei e entregue ao vereador Elias Shammas. A

<sup>220</sup>POUTIGNAT, Phillippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Ibidem, p. 62, 83, 110-111.

<sup>221</sup> Idem Ibid p. 133.

<sup>222</sup> NÃO prestará homenagem a qualquer político a Comissão Pró-Ereção do Busto da Mãe Preta. **Folha da Noite**. São Paulo, 14 jan. 1954, Assuntos Gerais, p.1 e 4.

<sup>223</sup> Idem Ibid., p.1e 4



princípio o prefeito não aprovou o projeto, mas depois a ereção do monumento tornou-se uma realidade<sup>224</sup>.

Da lei caminhou-se para a construção. O edital foi publicado no Diário Oficial de 20 de dezembro 1953. Esperava-se que no dia 28 de setembro, Dia da Mãe Negra, acontecesse a inauguração do monumento, com grandes festividades, junto “às classes produtoras e ao povo”. O entrevistado (Frederico Penteado) da *Folha da Noite* frisou, em tom crítico e ambíguo, que não compreendia a inclusão de um trabalho honesto e prestigioso num programa de propaganda política, com o qual a história do Brasil nada tinha a ver. Concordava que uma homenagem deveria ser prestada ao autor do projeto e a todos os vereadores. No entanto, a maior homenagem, que evidenciaria o patriotismo dos homens públicos, teria que ser destinada ao “busto plantado sobre terra da capital”<sup>225</sup>.

Neste protesto, o presidente do clube negro procurou frisar não ter ligação com a manifestação de meia dúzia de cidadãos que procuravam colher frutos do trabalho de gente negra que nada aspirava no terreno político, tentando dizer ainda que o Clube 220 não poderia ficar ao lado de um partido porque entre os próprios negros existiam homens das mais diferentes correntes políticas. Classificava de crime o aproveitamento de uma obra cívica para benefícios próprios. A mãe preta era um símbolo que não poderia ser maculado pela obra de politiqueros. “A mãe preta é retrato da personificação da democracia. Seu leite era alimento tanto de negros como de brancos”<sup>226</sup>.

O jornalista Quirino da Silva do *Diário da Noite*<sup>227</sup> também informou, em 1954, que escreveu notas pedindo à comissão de festejo do IV Centenário a inclusão de uma homenagem à mãe preta. Este pedido foi feito ainda na coluna do *Diário de São Paulo*. Mas nem sempre conseguia fazer com que os homens que dirigiam o Brasil ouvissem lamúrias, sobretudo lamúrias sobre a vida de quem não mais representava a força econômica do país naquele momento. Este jornalista dizia que a significação da mãe veio do século XIX, quando “as sinhás moças precisavam do desvelado carinho delas”. Depois tudo mudou. Na década de 1950 a mãe negra não ocupava um lugar no coração dos brasileiros. Ficou para trás num passado que muitos homens achavam até vergonhoso. Talvez por isso o apelo à comissão do IV

<sup>224</sup> Idem Ibid., p. 1 e 4

<sup>225</sup> Idem Ibid., p. 1 e 4

<sup>226</sup> Idem Ibid., p. 1 e 4

<sup>227</sup> Além da *Folha da Noite*, foram analisadas reportagens de outros jornais, sobretudo no período de inauguração do monumento à mãe negra.

Centenário não teve eco, “não calou como deveria calar no coração dos homens”. Estes homens não queriam saber do papel que a mãe preta representou na formação da gente brasileira<sup>228</sup>.

Quirino Silva seguiu contando que depois de dois anos as gazetas começaram a noticiar que Jânio Quadros acabava de instituir o concurso para a execução de um monumento à mãe preta. E que o sr. Frederico Penteado Júnior, presidente da comissão, convidava a imprensa para comer, no dia 22, um vatapá que seria oferecido ao artista premiado no concurso<sup>229</sup>.

Voltando ao monumento à mãe preta, seria iniciada sua construção se o prefeito Jânio Quadros autorizasse, ou seja, depois de identificar e tornar públicos os nomes dos participantes do concurso de maquetes, que foi vencido por um escultor de pseudônimo Ibirapuera. Construiu-se um monumento no qual estava esculpida a lendária Mãe Preta amamentando uma criança branca. A forma como se elaborou a história daquela mulher ficou registrada na parte dianteira do pedestal, no qual foram gravados versos em homenagem à mãe preta. Os três lados restantes do quadrilátero receberam ilustrações artísticas. Num desses desenhos foram lembradas as fazendas dos primórdios da colonização, com suas casas grandes e suas senzalas. Outros aludem aos castigos aplicados antigamente aos negros escravos, como por exemplo, o tronco<sup>230</sup>. O monumento foi construído por Julio Guerra<sup>231</sup>, o mesmo criador do monumento ao bandeirante Borba Gato.

No dia 22 de janeiro de 1955, o *Correio Paulistano* também publicava que o monumento havia sido inaugurado como parte das comemorações do IV Centenário da cidade de São Paulo e que tal projeto havia sido palco de um longo debate na

<sup>228</sup> MÃE preta. **Diário da Noite**. São Paulo, 1954, Primeira Edição, Notas de Arte, p. 1.

<sup>229</sup> Idem Ibid, p. 1.

<sup>230</sup> SERÁ iniciada a construção do monumento à “Mãe Preta”. Ibirapuera, o pseudônimo do artista vencedor do concurso de maquetes. O início da construção dependerá do prefeito – ainda este ano a inauguração. **Folha da Manhã**. São Paulo, 1 jul. 1954, Assuntos Gerais, p.6.

<sup>231</sup> Júlio Guerra nasceu em 1912 em Santo Amaro e faleceu em 2001. Ingressou em 1930 no curso de pintura na escola de Belas Artes de São Paulo, onde também foi professor durante muitos anos. Foi aluno da Escola de Belas Artes até 1938. Um ano após a sua saída da Escola conquistou o prêmio “Aperfeiçoamento artístico em escultura”. Em 1942 foi convidado por Victor Brecheret para trabalhar na construção do monumento Duque de Caxias, projeto no qual permaneceu até 1946. Viajou pela América do Sul e Europa. Em 1957 começou a trabalhar na estátua do Borba Gato, que se transformou num importante marco referencial de Santo Amaro. Foi premiado no salão paulista de Belas Artes nos anos de 1941 e 1943. Em 1946 recebeu o prêmio do concurso Euclides da Cunha e o prêmio interventor federal. Em 1950, 1953 e 1959, recebeu homenagens do governo do Estado de São Paulo. Por sua participação no Salão Paulista de Arte Contemporânea nos anos de 1951 e 1955, lhe foi conferido o primeiro e o segundo prêmios do evento. Também participou da I, II, III, IV e V edições da Bienal de São Paulo, realizadas entre os anos de 1951 e 1961. Em 1956 recebeu a grande medalha de ouro concedida pelo governo do Estado de São Paulo e o prêmio de viagem pelo país. Uma exposição retrospectiva do seu trabalho como escultor foi realizada em 1975, na galeria de vernissage no Rio de Janeiro. Estas informações estão na pasta da história de construção de monumento à mãe negra do Departamento de Patrimônio Histórico (Avenida São João). **Pasta 4A 003/STLP**

Câmara Municipal e nos jornais *Diário da Noite*, *Diário de São Paulo*, *Correio Paulistano*. Depois de apresentar informações do processo de construção do monumento, o autor anônimo do texto afirmou que a maquete de Júlio Guerra venceu pela simplicidade e expressão. “Nada de alegorias difíceis, nada de deformações, nada de cópia servil e estéril do natural”. Além disso, informava que a escolha do Largo do Paissandu, para ser colocado o monumento, tinha seu sentido no fato de ser um local tradicional da população negra e pela existência da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.<sup>232</sup>

Ainda segundo o *Correio Paulistano*, a obra passou a ser criticada por alguns e elogiada por outros. Tornou-se um dos monumentos artísticos mais importantes da cidade e “ganhou uma dimensão social inesperada”, já que a população costumava colocar velas, pipocas, pedacinhos de papel e outros objetos no monumento<sup>233</sup>. A reportagem do *Correio Paulistano* expressa que a implantação do monumento reforçou a idéia do Largo do Paissandu como uma espécie de território negro, firmando-o como palco de celebrações pela libertação dos escravos e como dia da consciência negra. Então, pela proximidade da Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, o bronze da mãe negra ganhou focos de entidade religiosa, integrando rituais católicos e afro-brasileiros.<sup>234</sup>

Como parte das solenidades de encerramento dos festejos do IV Centenário, foi entregue o monumento à mãe negra. No texto que comenta a cerimônia de entrega da estátua, a *Folha da Noite* informa que a festa realizou-se às 16 horas no Paissandu, na qual compareceram o senhor Valentim Amaral, secretário de finanças da Prefeitura e representantes do prefeito, vereador Elias Shammas, autor da lei que autorizou a prefeitura a erigir o monumento, Júlio Guerra, Armando Gimenez, representante da comissão do IV Centenário, Frederico Penteado Júnior, Milton Antonio de Freitas e outros diretores do Clube 220; José Silvestre, pelo Grêmio Recreativo Paulistano, José Teixeira Orado, pela Associação José do Patrocínio, Orozimbo Campos de Oliveira, pela União dos Ferroviários Aposentados, e representantes de outras entidades de homens negros e numeroso público<sup>235</sup>.

No início da solenidade, em nome da prefeitura, o senhor Valentim Amaral falou que a cidade quadricentenária homenageava os negros, que eram “um dos

<sup>232</sup> INAUGURAÇÃO do monumento. *Correio Paulistano*. São Paulo, 22 jan.1955, p. 1.

<sup>233</sup> Idem Ibid., p. 1.

<sup>234</sup> Idem Ibid., p. 1.

<sup>235</sup> Idem Ibid., p. 1.

mais valorosos esteios da nacionalidade”. O monumento era um tributo de gratidão da família brasileira do primeiro e do segundo império e também do alvorecer da República. O vereador Elias Shammass afirmou que o monumento à mãe preta era “um pálido tributo àquela que amamentou, criou e educou os brasileiros no império e na República”. A mãe preta símbolo, Maria Henriqueta de Jesus, de 98 anos de idade, natural de Rio Claro, referiu-se a fatos da sua vida, lembrando o que consistia a missão da mãe preta no seio da família brasileira no passado<sup>236</sup>.

O jornal a *Cruzada Cultural* divulgou um texto com uma foto da inauguração do monumento à mãe negra. E para expressar a importância do monumento, enfatizou que muito depois de 1500, e do despertar interesseiro dos estrangeiros pelos índios e africanos como mão-de-obra, foi que o “descobridor” percebeu ter o sexo feminino um papel de muita relevância. “Podia esse sexo continuar escravizado, mas estaria na obrigação de sustentar a escravidão, isto é, com os entes queridos que saiam de suas entranhas”. Ao eleger a mulher negra como símbolo da escravidão, o articulista José da Silva Oliveira ainda citou outros estudiosos para compor um quadro mais exato desta experiência da mulher negra. Por conseguinte citou Júlio Dantas, que ressaltou: “o leite materno era quase substituído pelo leite mercenário das amas”. E continuou a analisar a função do corpo feminino ao citar J. B. Imbert: “os peitos deverão ser convenientemente desenvolvidos, nem rijos, nem moles, os bicos nem muito pontudos, acomodados ao lábio do menino”. Por fim, compreendia que a mulher negra foi submissa ao sofrimento, como demonstrava as páginas da literatura brasileira, sobretudo no texto de Carlos de Laet: “Outro quadro comovente [...] era o carinho das amas negras para com a prole dos seus algozes”. Ela esquecia a ofensa e pagava o mal com o bem<sup>237</sup>.

Para o articulista Silva Oliveira, o Brasil nunca se incomodou com a situação dos negros, tanto que as mães pretas eram lembradas apenas em páginas teóricas da literatura. Na opinião do articulista, em cada capital do Brasil, em lugar destacado, deveria ser erigido um monumento à mãe preta. Neste sentido, São Paulo, que foi também um dos Estados do Brasil que escravizou o negro, deu aos

---

<sup>236</sup> Idem ibid, p. 1.

<sup>237</sup> OLIVEIRA, Silva. Finalmente no Brasil um símbolo de gratidão ao preto brasileiro. Finalmente, do esquecimento à lembrança, da ingratidão à gratidão, da teoria à prática no erguimento do busto da mãe preta, no largo do Paissandú. *Cruzada Cultural*. São Paulo, fev-mar-abr. 1955, p. 12.

demais Estados um belíssimo exemplo de gratidão, ao erigir um monumento à mãe negra no centro da capital.<sup>238</sup>

José da Silva Oliveira conclui o texto dizendo que o monumento não tinha beleza estética porque expressava a arte moderna, mas isso era irrelevante. O que importava mesmo era que o Brasil estava começando a compreender o que significava a gratidão ao negro. E para lembrar o passado daquelas mulheres negras o escritor dedicava às “patricias pretas” este soneto intitulado “mãe preta”:

No silêncio de noite de tristura  
 Tu fostes pois submissa ao sofrimento  
 Pobre mãe preta...cheia de ternura  
 Para quem destes todo o teu alento!

Fostes a figura triste de lamento...  
 Que viveste um passado de amargura,  
 Traduzindo com tanto sentimento  
 Quando enfrentavas, toda a desventura  
 Amamentaste o filho de outra raça  
 E como não sentias constrangida  
 Sob forte tormento e grande ameaça

Vive agora a lembrança em muito peito  
 De tua maternal graça querida  
 Também n'algum lugar de alto conceito<sup>239</sup>.

Correia Leite narrou em seu depoimento que, quando construíram aquele monumento, no Largo do Paissandu, ele não gostou. Correia Leite não gostou de saber que Frederico Penteado falava para todo mundo que a idéia do monumento tinha sido dele. E dizia que era contra aquela escultura modernista, pois “se fosse uma branca não permitiriam que um artista fizesse uma figura deformada como aquela. Por que não fizeram uma figura como José Bonifácio que tem ali na praça Ramos, o Anchieta da praça da Sé, todos os monumentos com traços bonitos?”. Achava absurda a idéia de uma representação descomunal da mãe negra, tendo em vista que uma negra feia não entraria na casa grande para ser ama de leite. Havia uma seleção para ser mucama. “Precisava ser muito bonita, muito limpa, muito

<sup>238</sup> Idem Ibid., p. 12.

<sup>239</sup> Idem Ibid., p. 12.

direitinha”. Enfim, o monumento traduzia a ignorância histórica do escultor. “Foi uma pena que o projeto do Rio de Janeiro tenha sido prejudicado, pois se tratava de um monumento”<sup>240</sup>.

No projeto do Rio seriam registradas no pedestal da estátua figuras negras que participaram do processo de luta e trabalho para a formação do Brasil. Na obra de Júlio Guerra foram inseridos desenhos da casa grande, da senzala e dos troncos. Este fato também pode ter intensificado o desconforto de José Correia Leite diante da obra.

Oswaldo Camargo conheceu Frederico Penteadado e disse que ele era visto como uma pessoa polêmica. Na época da ACN havia uma parte da militância que era indiferente à estatua da mãe negra. De uma certa forma, os objetivos do Clube 220 eram diferentes dos objetivos da ACN, como indicou o diretor cultural: “o Ico Penteadado era diretor do Clube 220, de dança, que contrastava com a ACN, localizada no mesmo prédio”. Entretanto, a própria ACN tinha dificuldade em focar suas atividades culturais, porque “o baile era forte, epidérmico e dionisíaco”. Então, o grupo do Frederico Penteadado, para Camargo, representava o outro pólo da ACN.

E como a mãe negra saiu dele, não foi uma coisa muito... e digo mais. Foi uma figura em alguns aspectos polêmica. Até fez o próprio concurso da Bonequinha do Café<sup>241</sup>, onde se escolhia uma menina com uma aparência mais próxima da beleza branca. Isso ficou, era muito discutido na coletividade da época. E não acredito que o movimento negro morreu de encanto pela mãe negra. **Em torno do Luiz Gama sim, aí é outra história. Para o Luiz Gama tinha aqueles encontros em torno do cemitério, aqueles movimentos que faziam aquela peregrinação até o cemitério da Consolação para homenagear o túmulo dele, aí é outra história.**<sup>242</sup>.

<sup>240</sup> CUTI. *Ibidem.*, p. 99.

<sup>241</sup> Na visão de Camargo, Frederico Penteadado Junior, ao instituir o concurso da Bonequinha de Café valorizava uma estética européia; “ganhava a menina negra que estava mais perto de um padrão branco de beleza: a cor da pele, cabelo, nariz, lábio. E eu não posso nem acusar o Ico Penteadado, porque o conceito de beleza, sobretudo da mulher, era a que estivesse mais perto possível de uma beleza branca. Isso não foi o Ico Penteadado quem criou, o nariz largo era feio, o lábio grosso era feio, e o cabelo crespo era feio, aí o êxito do Hene e de outras maneiras, e o próprio negro já veicula essas imagens. É mais prático ter um cabelo liso, mas a motivação é que é condenável. A motivação, na verdade, é fugir aos padrões de um corpo africano, de um corpo negro, que era dado como feio, que era dado como não proporcional: nariz largo, lábios grossos etc. [...] também é um engano achar que a África só fornece um padrão de beleza, a África é um continente. Ele tem negros com nariz e lábios finos. Tem negros com dois metros de altura, como tem negros com um metro de altura (os pigmeus)”. Entrevista com Oswaldo de Camargo realizada no dia 13 de agosto de 2005. Este concurso fez parte das comemorações do 13 de maio encabeçadas pelo Clube 220, foi patrocinado pelo governo do Estado e pela prefeitura e teve como prêmio o troféu Princesa Isabel e dinheiro.

<sup>242</sup> Entrevista concedida à autora em 13 de agosto de 2005

Camargo lembrou que nas comemorações da mãe negra os poetas cantavam impregnados de um certo sentimentalismo. E a música que cantavam na ACN, durante os festejos do 28 de setembro, falava de uma mãe negra velha, um pouco decadente, que havia perdido a beleza física, restando-lhe apenas a “dignidade por ter dado o leite”<sup>243</sup>.

Depreende-se das diversas falas que nos anos de 1950 a construção do monumento à mãe negra gerou conflito entre as próprias associações negras, pois as comemorações em torno dos símbolos negros disputavam a presença do público e das autoridades governamentais. Oswaldo de Camargo, ao discorrer sobre o significado do monumento, deixou escapar outra razão que lhe causa desconforto frente à figura da mãe negra, uma razão que pode ter influenciado também as posições contrárias à construção do monumento na década de 50. Ele acredita que o presidente do Clube 220 estava impregnado pelo romantismo.

O romantismo, o puro romantismo (gargalhadas). Eu vejo que o romantismo influenciou **o Ico Penteado no culto à mãe negra, esse culto antigo, não sei até que ponto tem uma relação com as religiões africanas, com as religiões negras**, porque eu não sou muito bom em religiões negras, mas **pode ter alguma coisa a ver com o significado do candomblé, ligada ao candomblé**. Mas a verdade é que a mãe negra era cantada, tem uma música famosa que era muito tocada na época, que é preciso resgatar tudo isso. Eu tenho a gravação, preciso passar para cd, cantada pelo Édson Lopes. **Toda temática sobre o negro está nesta música mãe negra**, “encarando o filho que o senhor lhe deu”, é muito bonito. **Essa música impregnava toda a geração, toda essa época, com a presença da mãe negra. Então para o Ico Penteado fazer isso, a presença da mãe negra estava no ar**, uma presença importante<sup>244</sup>. (grifos meus)

Em princípio pode parecer complicado entender por que o entrevistado se posicionou contra a construção do monumento, sendo que ele mesmo comemorava o dia 28 de setembro na ACN. Entretanto, todo o seu desconforto pode ser explicado a partir do momento que se consegue imaginar que a escolha do estilo artístico do monumento e a confecção do projeto de construção da estátua não passaram pelo crivo das lideranças da ACN, não refletia os preceitos culturais desta associação.

<sup>243</sup> Entrevista concedida à autora em 13 de agosto de 2005

<sup>244</sup> Entrevista concedida à autora em 13 de agosto de 2005

Neste ponto, é como se este narrador expressasse o seu descontentamento frente ao desdobramento de um evento histórico.

Então, esta relação entre a mãe negra e o candomblé pode ter levado outros membros das associações e da população negra da cidade a discordar da construção do monumento no centro da cidade, bem como pode ter afastado muitos moradores da comemoração em torno da estátua. Nota-se, entretanto, que o monumento foi construído exatamente no momento em que o culto à mãe negra estava em voga nas coletividades negras. Cada grupo comemorava a efeméride de acordo com as impressões que elaboravam da história daquela mulher em consonância com os significados formulados pelos seus grupos sociais e culturais.

Já Eduardo de Oliveira, que também militou na ACN, acredita que o que permitiu Frederico Penteado construir aquele monumento foi a sua forma de liderar, de se aproximar dos políticos. “Ele era uma liderança negra nos moldes do que acontecia naquele instante. Ele tinha uma posição muito boa, chegou a ser candidato a vereador”. Era um homem simples em termos intelectuais e filho de um líder chamado Fredericão. “O pai dele tinha uma história ligada ao Vai-Vai. Ele foi uma grande liderança naquela ocasião, morreu num desastre de automóvel”. Para Oliveira, Penteado Júnior, um homem dinâmico, alto, elegante, bonito e que vivia rodeado de mulheres, levou o projeto à frente porque foi um momento de “reconhecimento da importância da mulher negra na formação da nossa nacionalidade”. Neste sentido, os brancos reconheceram a “simplicidade, a humildade quase que nazarena” da mãe negra. E os negros viram nela um símbolo de presença negra junto à classe dirigente brasileira<sup>245</sup>.

Nas comemorações do largo do Paissandu de 1966, a bonequinha do Café aproveitou a ocasião para confirmar também que aquelas solenidades estavam “unindo cada vez mais a nossa raça com a raça branca e um dia quem sabe poderíamos ser todos iguais”<sup>246</sup>.

A construção do monumento ao lado da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos não agradou a Mário Ribeiro Costa, como pode não ter agradado outros componentes da Igreja. Costa frequenta a Irmandade desde a infância e foi secretário desta Igreja. Apesar de ter participado dos festejos à mãe negra não gosta de festejar o 13 de maio. “Não vejo motivo para festa. Não gostei

---

<sup>245</sup> Entrevista concedida à autora em 24 de agosto de 2005.

<sup>246</sup> FLORES das Bonequinhas do Café para a mãe preta. **Última Hora**. São Paulo, 14 maio 1966, p. 1.



quando fizeram o monumento. Talvez pela forma de entender como foi feita a abolição”. Entre o 13 de maio e o 28 de setembro, acha que o 28 de setembro foi muito mais importante que o 13 de maio. Explicou que Frederico Penteadado talvez tivesse boas intenções para construir o monumento, mas depois os festejos passaram a ser controlados por um “pessoal político”. Ele, enquanto membro da irmandade, se sentia usado. “A festa não era para o negro, a festa era para os políticos. Vinham os políticos Jânio Quadros, João Goulart, Café Filho”.<sup>247</sup>.

A partir dos testemunhos dos ativistas foi possível colher informações sobre os eventos históricos da população negra e perceber a atitude destes narradores em relação aos eventos. Buscou-se captar quais eram os investimentos destes depoentes nas comemorações das efemérides. Em poucas palavras, por exemplo, foi possível captar quais foram as razões que levaram Oswaldo de Camargo, Mario Costa e José Correia Leite a se posicionarem contra a construção do monumento e os seus festejos e, porque Eduardo de Oliveira, um homem político (foi vereador na década de 1960), teceu mais elogios às ações de Frederico Penteadado.

Durante as entrevistas com estes ativistas negros, várias perguntas foram feitas com a intenção de se obter uma imagem “congelada” da realidade daquelas comemorações históricas, sobretudo com aqueles que participaram das associações negras no período de construção da estátua. O que se conseguiu obter foram as sensações e os pontos de vista que cada um formulou destes eventos a partir da posição que ocupavam dentro das associações negras, confirmando, então, o que expressa Alessandro Portelli quando discute o conceito de uchronia. Para ele, o testemunho como fonte de informação sobre os eventos históricos pode ser encarado como um evento em si mesmo e pode ser submetido a uma análise que permita recuperar não apenas os aspectos materiais do sucedido como também a atitude do narrador em relação aos eventos: “subjetividade, imaginação e desejo. Enfim, tudo o que cada indivíduo investe em relação à história”<sup>248</sup>.

Com base na reflexão de Portelli, foi possível concluir que os relatos dos ativistas negros se referiam menos à forma pela qual a história das efemérides e dos símbolos negros se desenrolou do que à forma como ela poderia ter ocorrido. Desde a elaboração do primeiro capítulo da tese foi possível compreender melhor os fatos que se desenrolaram em torno da criação das efemérides e dos símbolos negros ao

<sup>247</sup> Entrevista concedida à autora em 27 de julho de 2005 no Centro Cultural São Paulo.

<sup>248</sup> PORTELLI, Alessandro. Sonhos ucrônicos, memórias e possíveis mundos dos trabalhadores. In: **Projeto História**. São Paulo: EDUC, 1981, n. 10 (história e cultura), p. 41. Tradução de Maria Therezinha Janine Ribeiro

enlaçar as várias formas “literárias” de inconformismo com a realidade dos negros presentes nos discursos dos ativistas e da própria imprensa.

À luz das reflexões de Pierre Nora no texto “Entre memória e história, a problemática dos lugares” foi possível perceber que esse período de construção e celebração do monumento à mãe negra fez prevalecer no imaginário de alguns segmentos negros o sentimento de continuidade da história daquela mulher negra. Era preciso criar este monumento porque a sociedade paulista provava nas suas relações cotidianas que o escravo e a mulher negra não ocupavam a memória da sociedade paulista na intensidade que aspirava os ativistas negros. Tudo indica que a cultura negra não ocupava um lugar especial na memória da sociedade paulista, daí a necessidade de criar lugares para consagrá-la. Não sem razão, os ativistas negros temiam que este símbolo se apagasse também da memória dos próprios negros e por isso a realização de celebrações constantes no seio das coletividades negras (ACN e Clube 220) nos dias 28 de setembro e 13 de maio.

Foi possível registrar neste capítulo a reconstrução incompleta da história da mãe negra ao se definir o lugar da memória (a estátua) como portadora de uma consciência comemorativa que clama uma história anteriormente ignorada. Ainda sob a influência das idéias de Pierre Nora, compreende-se que os lugares da memória não têm referencia na realidade, ou melhor, eles mesmos são suas referências, são fechados sobre sua identidade, mas também ficam constantemente abertos para a extensão de suas significações<sup>249</sup>. Nessa direção, o período de construção do monumento parece marcar o fim da existência de uma memória sobre a mãe negra para dar vazão à história reconstruída. Criou-se então uma estátua que lembrava a origem e as dívidas históricas da sociedade brasileira e que gerava, de uma certa forma, um distanciamento histórico impregnado pelo olhar frio dos sujeitos que se dispuseram a inventariar significados dessa herança da cultura negra.

O monumento traduzia ainda uma maneira da coletividade negra assegurar um olhar para a imagem do escravo e da mulher negra na segunda metade do século XX que poderia resultar na valorização do passado da população negra, bem como em um investimento na vida dos afro-brasileiros naquele presente e no futuro.

A imprensa, na passagem de 1950 para 1960, procurou também preservar uma memória coletiva sobre os velhos negros num período que poderia representar

---

<sup>249</sup> NORA, Pierre. “Entre a memória e a história, a problemática dos lugares”. Artigo traduzido por Yara Aun Houry. **Projeto História**, São Paulo: EDUC, 1981, n. 10 (história e cultura), p. 8, 27.

o fim de sua existência, e assim deu vazão à história reconstruída. A *Folha* contou a trajetória de vida de senhoras e senhores negros, trazendo neste paralelo das histórias pontos comuns que se perpetuaram no tempo.

Antes da recuperação da memória das mulheres negras houve a tentativa de valorizar a memória de algumas senhoras brancas que viveram no tempo da escravidão, como indica uma reportagem sobre dona Ana Eufrosina. Ela nasceu em Botucatu, mas passou a maior parte do tempo na Fazenda da Serrinha em São Manuel, de onde guardou recordações:

Os filhos brincando no terreiro e o marido voltando suado da roça e reclamando em surdina – para que eles não sofressem - a indolência dos escravos [...] Quando proclamaram a República eu estava na cidade. Via a agitação nas ruas, a alegria do povo, e a tristeza dos monarquistas. Eu gostei, porque achava o Império muito severo e artificial. A república trouxe mais alegria e liberdade para o povo. **O império começou a morrer com o fim do regime escravagista. Aliás a Abolição foi, dos acontecimentos da minha época, o que me deixou mais feliz. Tínhamos muitos escravos que eu herdara de minha mãe. Mas quando veio a abolição chorei de felicidade. Nenhum dos meus escravos quis sair. Ficaram na fazenda ganhando 5 mil réis por mês. E então eu me senti mais feliz ainda, porque senti que não tinha sido soberba, nem má e que meu marido era querido por todos os bons negros que nos serviam**<sup>250</sup>.  
(grifos meus)

Neste processo de recuperação da memória da senhora Sousa Aranha, o jornalista Henrique Mateucci definiu os donos de escravos como bons, a Monarquia como severa e a República representando a liberdade. Já nos anos seguintes, no processo de resgate das “memórias dos negros”, algumas dessas idéias se apagarão, sobretudo a definição da monarquia como severa e artificial.

Os pontos comuns retratados da memória das mães/avôs negros relacionavam-se à formação da grandiosa prole, abandono, sofrimento durante a escravidão, sensação diante da lei do ventre livre e da abolição. Apesar desta homenagem aos velhos, a ênfase dada à história da escravidão era mais centrada na perspectiva do “vencedor branco” do que na visão dos próprios negros, sobretudo

<sup>250</sup> NÃO fomos soberbos nem maus e os escravos nos queriam bem. Dona Ana Eufrosina de Sousa Aranha recorda os tempos românticos – O Império era severo e artificial; a República trouxe alegria e liberdade para o povo”. *Folha da Noite*. 13 mar.1957, Primeira Página, p. 1.

no desencadeamento de acontecimentos significativos daquelas histórias; não predominou uma visão pluridimensional daquele passado.

Todos estes pontos ficarão perceptíveis na história de Maria Ferreira, que vivia num vagão abandonado da Estrada de Ferro Central do Brasil, considerada a preta mais velha de Belo Horizonte e provavelmente a pessoa mais idosa residente no Brasil em 1959.

Para os repórteres, a história de Maria Ferreira era semelhante à história de outros negros velhos. Conheceu os tempos da escravatura, sofreu sob a chibata dos senhores da fazenda, viu-se separada dos filhos, muitos deles ainda menores de idade. Em sua conversa com os repórteres, muitas recordações do tempo da escravatura vieram à tona, inclusive ao lembrar o dia em que seu senhor anunciou a promulgação da Lei Áurea:

nesse dia, **o patrão chegou ao portão da senzala e, meio ressabiado, gritou para todo mundo ouvir: oceis, de hoje em diante, não são mais cativos**, não. Pode andar por onde oceis quisé”. E lembrou a gritaria infernal que os negros libertos fizeram naquele instante: pulavam, dançavam, cantavam e corriam como loucos, contentes e sem saber ao certo o que fazer.<sup>251</sup> (grifos meus)

Dona Maria continuou narrando que a maior parte dos escravos seguiu outro rumo e poucos ficaram na fazenda, a pedido do proprietário das terras. Sua família foi para São Paulo, seguindo depois para Cantagalo, no Estado do Rio, onde trabalhou em plantações de café. Teve quinze filhos (dez morreram) e vários netos. Segundo a reportagem, às vezes ela olhava repentinamente para o papel no qual estava sendo registrada a sua história, fingia ler e perguntava: “Tá tomando nota tudo certinho, meu filho?”. Ela havia nascido na fazenda do Curraleiro, em Santana do Morro do Chapéu, cidade já denominada Lafaiete, no interior do Estado. Casou-se aos 16 anos com um filho de seu senhor, Camilo Ferreira, e teve filhos<sup>252</sup>.

O projeto de recuperação da “memória dos negros” continuou a fazer parte dos textos da *Folha de São Paulo* que, ainda em 1963, registrava principalmente as histórias daqueles que afirmaram ter orgulho de conhecer algum membro da monarquia. A intenção era fazer os leitores acreditarem que os próprios negros

<sup>251</sup> CANSADA de viver, mora em um vagão da central a preta mais velha do Brasil. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 25 jul. 1959, Assuntos Gerais, p. 1.

<sup>252</sup> Idem *Ibid.*, p. 1.

atribuíam a libertação às ações da monarquia e dos seus senhores. Tal fato foi legitimado com a narração da senhora negra Maria Conceição da Silva:

Com 137 anos, Maria Conceição da Silva passou por muita tristeza e muita alegria. Foi escrava, aos 17 anos apanhou pela primeira vez de palmatória; aos 8 anos carregava água para a turma da roça; **conheceu a Princesa Isabel** e viu um avião aterrar em Jaú (ficou com tanto medo que rezou para que o piloto não morresse). Teve 11 filhos, mas todos já morreram. Conceição nasceu em Piracicaba, no engenho do Sinhozinho Silveira de Almeida Prado; seus pais tiveram 22 filhos, a mãe morreu com 128 anos e o pai com 131 e o avô com 142. Traz uma triste recordação da morte dos filhos pequenos: foram enterrados em valetas. Toda noite acende uma lamparina em louvor de Nossa Senhora Aparecida, em sua casinha na rua Paris, em Vila Pompéia<sup>253</sup>. (grifos meus)

A *Folha* também buscou reconstruir a memória da escravidão da região do Vale do Paraíba, como consta na reportagem “Paiolino virou Redenção porque libertou seus escravos antes”. Esta cidade se ufanava de ter libertado seus escravos 93 dias antes da data oficializada pela princesa Isabel. Este fato constava nos dizeres de um monumento em bronze erguido defronte a matriz: “os abaixo-assinados, lavradores do município de Redenção, declaramos que, nesta data, damos liberdade a todos os nossos escravos, continuando no trabalho mediante salário convencional, Redenção 10 de fevereiro de 1888 [...]”<sup>254</sup>.

Os dizeres estavam no pedestal da imagem simbólica de um negro descalço e sem camisa, com os grilhões pendentes dos pulsos, já rompidos, na atitude de quem deixa o tronco e olha para a frente, para o futuro que se abre em termos de liberdade. Esta história da “escravidão emancipada” de Paiolino influenciou até mesmo a transformação do nome da localidade:

Os movimentos para libertar os escravos de há muito que se haviam desencadeado. Poetas, jornalistas, parlamentares procuravam difundir a idéia. Por todas as cidades o problema era debatido por conservadores ou liberais. E o tema chegou também a Paloinho e sua população tranquila, em breve se tornaria uma verdadeira fogueira cívica. Os paiolenses decidiram tomar posição. E tomaram com alarme, numa reunião de fazendeiros que

<sup>253</sup> CONCEIÇÃO viu a Princesa Isabel. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 13 maio 1963, p. 5.

<sup>254</sup> PAIOLINHO virou Redenção porque libertou seus escravos antes. **Folha de São Paulo**. 13 maio 1966, p. 1.

ficaria memorável. E foi assim que, no dia 10 de fevereiro de 1888, Paiolino dava um exemplo ao Brasil. E tão grande era a significação do ato que se tornou uma decisão; mudar o nome do município. E nada melhor do que Redenção. Em 1934 voltava a condição de paz, unindo-se ao município de Jambeiro. No ano seguinte passou, como antes, a pertencer a Comarca de Taubaté, voltando a categoria de município em 1936. Só a partir de 1949 é que passou a designar-se Redenção da Serra<sup>255</sup>.

Numa reportagem de 1972, o destaque foi para a história do “preto jardineiro da princesa Isabel”. Segundo o correspondente Antonio Martins Filho, duas mil pessoas pertencentes a variadas tendas de Umbanda reuniram-se em Osasco no mês de maio para homenagear o Pai Thomas, José Ferreira Rosa, um negro de 124 anos que foi mensageiro e jardineiro da princesa Isabel e escravo durante 40 anos. Os umbandistas eram de várias cidades do interior e de diversos bairros da capital, sendo recepcionados pelo babalaô José Natalino Arsenis, presidente da Igreja Espiritual Cristã Maior:

Às 20 horas o “preto velho” tomou assento frente ao altar de Umbanda, enquanto **cada representante da tenda, vestidos de acordo com a exigência do rito, levava sob repique de tambores um buquê de flores e depositava aos pés do Pai Thomas**. Os caboclos Iemanjá, Ogum, Orixá, Jurema e outros iniciaram a sessão. Numa demonstração de respeito pelo velho escravo, beijavam-lhe os pés e lhe ofertavam um duplo colar, colocando-o em seu pescoço. A partir deste momento José Ferreira Rosa passou a ser integrante do grupo. Muitas crianças vestidas de branco longo faziam parte do rito, com velas em profusão, imagens, incenso e ritmos de batuque<sup>256</sup>. (grifos meus)

Segundo a reportagem, José Ferreira Rosa foi escravo em Barra do Piraí e guardava boa recordação da princesa Isabel. Depois da Abolição foi morar em Pinheiros na companhia de esposa e filhos. Em seu primeiro emprego livre foi trabalhar para os irmãos fazendeiros Pedro e Zeca Cristo. Nessa fazenda mandava cobras para o dr. Vital Brasil, que fazia criação de répteis, e pouco depois fundou o instituto Butantã. Em 1910, José Ferreira mudou-se para Osasco para trabalhar na fazenda de Delfino Cerqueira. O corresponde Martins Filho ainda afirma que Pai

<sup>255</sup> Idem Ibid, p. 1.

<sup>256</sup> O PRETO jardineiro da Princesa Isabel. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 17 maio 1972, Primeiro Caderno, p.31

Thomas recordava que havia feito os seus primeiros rabiscos em casca de palmito com carvão, durante as aulas ministradas pela própria princesa Isabel. Ele ainda pretendia erguer uma igreja para realizar o culto da umbanda<sup>257</sup>.

A memória mais polêmica recolhida pela *Folha de São Paulo* foi a de João Antonio Guaraciaba, com 126 anos, que foi reprodutor de escravos. Ele lembrou que o dia 13 de maio foi comemorado com festa, dança e cantoria. Contou ainda que estava casado com Alzira Maria Rosa de 33 anos e que “fez trezentos filhos contados e anotados nos livros das fazendas: duzentos para Irineu Evangelista de Souza, o Barão de Mauá, e cem para o Imperador Dom Pedro II”. Considerava essa atividade direita porque era permitida e legalizada. Além disso, narrou que nunca foi escravo por ter sido filho do barão de Campos com a escrava angolana Angelina Maria Rita da Conceição, que engravidou com 15 anos pelo comprador<sup>258</sup>.

Segundo a reportagem, João Guaraciaba nasceu em 1850 e foi escolhido por Dom Pedro II para ser reprodutor de escravo. Esta escolha se deu quando o imperador se hospedou de graça na fazenda de seu pai, um “índio aculturado”. Neste momento João tinha 17 anos e foi para a fazenda do Barão de Mauá “fabricar mão-de-obra barata para o prosseguimento do trabalho nas fazendas”. Ademais, trabalhou construindo a primeira estrada de ferro brasileira, ligando Mauá à Raiz da Serra de Petrópolis, onde o imperador passeava nos fins de semana. Por conta da atividade que desenvolvia, gozava de regalias: nunca foi açoitado. E comentou que as mulheres que engravidavam dele eram vendidas para outros fazendeiros porque o interesse dos donos era que viessem escravos novos e as mães tivessem bastante leite para amamentar seus filhos brancos. Narrou ainda outros fatos do período da escravidão, dizendo que conheceu de perto os quilombos, aldeamentos de negros que fugiam das malvadezas dos senhores. Além disso, escutou histórias de cargas negras jogadas ao mar. “Eram duzentos, trezentos escravos jogados na água pelos traficantes dos navios negreiros para não serem apanhados em flagrante”. Mas admitiu que existia gente boa na corte que alforriava os negros. Ele

soube da Guerra do Paraguai e dos escravos que eram libertados se fossem lutar nela [...] João já foi macumbeiro e católico, agora é crente e batista. Nunca teve rádio ou televisão, sempre morou no mato e acredita em mula-sem-cabeça, soltando fogo pelo pescoço em noite de sexta feira [...] O

---

<sup>257</sup> Idem Ibid, p.31

<sup>258</sup> Idem Ibid, p.31

lobisomem é um irmão de um grupo de sete não batizados que às sextas-feiras se transforma no primeiro bicho que encontra. Só perde o encanto de ser cutucado com o aço. [...] Velho João lembra que os escravos eram tratados como bruxas por alguns fazendeiros. Eram jogados no fogo e queimados como lenha e aguarrás, por Antonio Nicolino, um homão de quase três metros de altura [...] De três em três anos ele comprava cem escravos e mandava queimar os cem da remessa passada, que estavam cansados<sup>259</sup>. (ver Figura 15).

Percebe-se a tentativa do autor do texto em organizar as memórias de João Antonio, isto é, buscou apresentá-lo falando de várias dimensões da experiência da escravidão. Assim, na memória de Antonio a escravidão propiciou tristeza, morte, luta, alegria e trabalho. As tensões dos acontecimentos são relativizadas apenas quando negros e brancos estão no cerne da trama. Os únicos isentos, sobretudo das ações maldosas, são, como nas outras histórias dos velhos, as figuras do império.

As reportagens anteriores ilustram a preocupação da *Folha de São Paulo* em acumular testemunhos da relação harmoniosa entre os negros e a monarquia no período da escravidão. Apenas uma das memórias recuperadas questionou o posicionamento da monarquia frente a escravidão e, não por acaso, era a lembrança de uma mulher branca (dona Ana Eufrosina).

\*\*\*

Cabe agora indagar qual relação que os militantes estabeleceram entre a vida destas mulheres negras participantes das associações e o legado deixado pelas mães negras de outrora. Desta perspectiva não foi difícil chegar à conclusão de que as lideranças femininas da ACN estavam tentando desprezar o lado negativo desta herança.

Neste processo de utilizar os dados da vida social daquele presente e projetar num passado reinventado, os escritores da imprensa negra também conferiram significados à mãe negra e suas heroínas ao apresentar a história de vida de suas contemporâneas.

---

<sup>259</sup> ELE fez 200 filhos para o Barão de Mauá e 100 para D. Pedro II. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 13 maio 1976, Ilustrada, p. 29.



A trajetória das mulheres que participaram das comemorações destinadas ao 28 de setembro aparece nos depoimentos dos militantes. O escritor Oswaldo de Camargo relembrou a convivência que teve com algumas mulheres negras, entre 1950 e 1960, assinalando as suas funções na ACN e na sociedade paulistana, comentando, inclusive, com muita propriedade, daquelas que ficaram conhecidas na História. Lembrou de empregadas domésticas, organizadoras de baile, discursadoras, donas de livraria, escritoras, autodidatas, médicas, poetisas, cantoras, atrizes, estudantes universitárias, militante, associadas; da empregada doméstica que se transformou em dona de livraria e da favelada que se tornou escritora. Todas começando a ocupar minimamente outras posições fora do lar.

Camargo considera que o papel desempenhado pelas mulheres negras na ACN foi importante. Lembrou-se primeiramente da presença de dona Pedrina Alvarenga, das mulheres do teatro de Solano Trindade. “A ACN conseguia aglutinar pessoas das outras entidades. Os integrantes dos recitais de poemas da ACN eram também do teatro de Solano”. Quando Camargo ensaiava o coral, 60% era de mulheres; eram elas que participavam em massa das outras atividades, tanto que quando a Carolina Maria de Jesus lançou seu livro, foi recebida na Associação com uma festa preparada pelas mulheres. Ele mesmo, Oswaldo Camargo, escreveu um soneto para Carolina de Jesus<sup>260</sup>.

Num determinado momento da entrevista, realizada na sala da casa de Oswaldo Camargo, ele saiu para pegar a Revista *Níger* e mostrar as imagens das mulheres numa fotografia. Apontou para Jacira Sampaio, que foi a tia Anastácia do sítio do Pica-Pau Amarelo. Disse que faltava o retrato da Nair Araújo. Apontou para Áurea, que foi esposa do diretor da Associação Cultural do Negro; Valnice foi do TEN e declamava na ACN; Ângela Maria cantava. Comentou que atrás da foto das mulheres negras apareceu indesejadamente o clichê WC. A foto mostrada era do dia em que a Ângela Maria apareceu no baile<sup>261</sup>.

O escritor anterior comentou ainda que Carolina de Jesus havia sido capa da Revista *Níger* e, ao olhar a propaganda do Hene na revista, explicou que o modelo de beleza para os homens e mulheres negras da ACN era o norte-americano (ver Figura 16). O cinema influenciava nestas escolhas. “E na verdade os nomes famosos eram de boxeadores, de cantores de jazz. De vez em quando apareciam alguns em

---

<sup>260</sup> Entrevista concedida à autora em 13 de agosto de 2005

<sup>261</sup> Ibidem

São Paulo”. A África não era a referência. A beleza era ditada pelos modelos da América do Norte, sobretudo pela revista *Ebony*, da classe média negra. Esta revista era semelhante à revista *Cruzeiro*<sup>262</sup>.

Na verdade, o próximo trecho da narração de Camargo é a continuação do que falava anteriormente sobre as mulheres negras, como se ao rememorar as imagens destas mulheres, expressasse e refletisse as inquietações delas no campo estético e literário:

**Então havia a busca de uma estética na literatura, na fala, no comportamento, uma estética de comportamento, uma estética de fora,** ditada por quem tinha sucesso no mundo, e quem tinha sucesso no mundo era o negro norte-americano, não se falava em África. **Só começou a se falar em África quando o negro começou a se libertar no Congo. Começou a se rebelar no Congo,** no Congo não. Também Congo, depois Angola. **Aí chegaram em São Paulo alguns negros angolanos refugiados, foi o primeiro contato que nós tivemos com os negros africanos, década de 60, 59** por aí, faz tempo. Chegaram alguns negros refugiados, entre eles Paulo Matoso (não sei onde anda), com aquela pronuncia que nos espantou, com aquela pronuncia lusitana. Negro da minha cor, com sotaque lusitano. E aí foi que eu tive o conhecimento de alguns escritores angolanos. Foi aí que nós começamos a fazer algum intercâmbio de leitura com alguns poetas africanos. Antes disso, que eu saiba, ninguém tinha conhecimento de nada. Ouvia se falar, mas ninguém tinha conhecimento de nada. Nenhum negro tinha ido à África. Muito difícil.<sup>263</sup> (grifos meus)

Entre as mulheres que participaram da ACN destacaram-se Nair Araújo e dona Pedrina. Esta última dirigia a parte de divertimento e lazer. Camargo contou que seu poema “Grito de Angústia” ficou conhecido na voz de Nair Araújo. “Era uma doméstica que pertencia ao TEN. Ela declamava muito bem, era uma grande declamadora, autodidata, trabalhou na roça”. Ele explicou que naquele tempo a maior parte das pessoas chegava do interior e da roça<sup>264</sup>.

Eduardo Oliveira também destacou os nomes de Nair Araújo, Jacira Sampaio, uma cantora que participava dos saraus, e Jacira Silva, da área estudantil, uma artista que explodiu no Rio de Janeiro (ver Figura 17). Era destaque ainda Dalmo

<sup>262</sup> ibidem

<sup>263</sup> Entrevista concedida à autora em 13 de agosto de 2005

<sup>264</sup> ibidem

Ferreira, que trabalhou como diretor de novelas na rádio Tupi, e a atleta Áurea Campos, que corria nos certames<sup>265</sup>.

A historiadora June Huner afirmou que a mulher negra só passou a ter acesso às ocupações de prestígio e melhor remuneração nos períodos de grande expansão econômica. Nos grandes centros urbanos, ainda nos anos 1940, era mais comum encontrá-la trabalhando como costureira ou por empreitada para as confecções do que como vendedora em lojas, funcionárias de escritório e operárias de indústria (de tecido, de processamento de alimentos). Foi somente dentro dos espaços em que ocorriam as práticas das religiões afro-brasileiras que as mulheres negras pobres puderam ocupar posições de alta respeitabilidade e de liderança<sup>266</sup>.

Nota-se que as mulheres negras começaram a conquistar outros espaços e posições porque a cidade, em desenvolvimento, começava a oferecer novas oportunidades. Entretanto, deve-se atrelar estas novas conquistas ainda ao seu reconhecimento como contribuidora da formação da nacionalidade?

No processo de recuperação das memórias sobre a presença negra no Brasil, algumas mulheres foram homenageadas nas datas 28 de setembro, 13 de maio e dia das mães. A mais reverenciada pela imprensa e militância foi Carolina Maria de Jesus<sup>267</sup>. Ao falar de Carolina Oswaldo de Camargo enfatizou:

Carolina não tem nada a ver com a ACN. Ela foi homenageada lá. **Ela não era uma mulher integrada nos nossos meios, porque ela era favelada.** Na verdade ninguém sabia quem era Carolina, **Carolina era uma negra entre milhares de negras, entre milhares de favelados**, que de repente explode. **Mas a história dela é lindíssima.** Na verdade ela já tinha vocação literária. **Rebelde**, não se sujeitava a homem nenhum, teve filhos com vários maridos, vários parceiros (risos da entrevistadora). **Preconceituosa, não gostava de nordestinos. Depois ela pegou panca de escritora.** Nisso eu achei graça. Eu cheguei a conviver um pouco com ela. Então a **Carolina andava com o caderno na mão**, muitas vezes. Uma vez eu fui a Cúria com ela e ela **sempre anotando alguma coisa**. Ela era alta, tinha um porte altivo, anotando coisas, como se escritor vivesse sua vida anotando. **Ela foi**

<sup>265</sup> Entrevista concedida à autora em 24 de agosto de 2005

<sup>266</sup> HAHNER, June Edith. Ibidem. p. 207.

<sup>267</sup> Carolina Maria de Jesus era catadeira de papel e foi “descoberta” pelo jornalista Audálio Dantas. Ela escreveu o livro *Quarto de Despejo* que vendeu mais de 10 mil exemplares. A obra foi traduzida para trinta idiomas, merecendo sucessivas reedições com tiragens superiores a 100 mil unidades. *Quarto de Despejo* foi adaptado para o teatro, rádio, televisão e cinema. Carolina de Jesus publicou também outras obras, como o *Diário de Bitita* (1986), *Casa de Alvenaria*, crônicas, *Pedaços da Fome*, romance este prefaciado pelos militantes negros e publicado pela Editora Aquila. OLIVEIRA, Eduardo. Ibidem, p. 60.

**explorada muito na sua ingenuidade.** E foram cruéis para com ela muitas vezes. Eu fui uma vez a uma entrevista na televisão ao vivo. Se eu não me engano quem estava à frente era Dulce Sales Cunha, mas a Dulce não tem culpa disto. O pessoal via na Carolina um fenômeno porque **o livro dela bateu Jorge Amado**, chegou perto do Jorge Amado na venda. O livro dela foi uma espécie de anomalia na literatura, anomalia nas editoras, porque uma favelada publicar um livro, imagine, uma favelada...Como?<sup>268</sup> (grifos meus)

Na seqüência do relato, Oswaldo de Camargo enfatizou que a experiência da escritora negra era única, de uma mulher negra favelada, desesperada para sair daquela miséria, mas com uma grande consciência do que estava fazendo. “O tema central do livro dela é a fome, fome, comida, sobrevivência, para ela e para os filhos”. Depois ela fez um outro livro “Casa de Alvenaria”, contando sua experiência de passar da favela para a casa de alvenaria e morreu na miséria; achou impossível afirmar que ela recebeu todo o dinheiro da venda dos seus livros. “Eu ouvi uns comentários que tinha uma pessoa que estava explorando a Carolina, um homem, que morava com ela, estava tirando o dinheiro”<sup>269</sup>.

Embora o poeta negro tenha criticado a postura de Carolina como escritora, ele reconheceu o valor de suas obras e não gostou do fato de ela ter conquistado reconhecimento somente depois de sua morte, como aconteceu com alguns escritores negros do porte de Cruz e Souza. Entretanto, Oswaldo de Camargo não via os livros de Carolina como a literatura formal que se fazia na ACN. Em sua opinião, as obras de Carolina eram um sério depoimento sobre a miserabilidade.

Eduardo de Oliveira também esteve com Carolina e até prefaciou um dos seus livros. Falou com muito orgulho que prefaciou o livro “Pedacos da Fome”. Disse também que ela ficou em sua casa várias vezes. Guardou boas impressões da escritora. Em sua memória ela surge como uma pessoa de inquietude extraordinária, tendo em vista a sua condição de mulher, de pobre, de mineira deslocada para São Paulo, analfabeta, que conseguia ter uma sensibilidade extraordinária de escrever o que ela via e sentia. O livro “Quarto de despejo” buscava denunciar as condições miseráveis da famosa favela do Canindé. “Era a maior favela que tinha, com aqueles problemas todos, polícia maltratando aquele pessoal”. A partir de sua experiência, ela conseguiu revelar, nos livros, a miséria. Abalou a opinião pública e as

<sup>268</sup> Entrevista concedida à autora em 13 de agosto de 2005

<sup>269</sup> Entrevista concedida à autora em 13 de agosto de 2005

autoridades não puderam fazer outra coisa, naquela ocasião, senão desmanchar completamente aquela favela. O problema mudou de lugar, porque passaram uma parte da favela do Canindé para a favela Ordem e Progresso (na marginal Tietê). Uma outra parte foi para a favela Dianteira, no terreno do Klabin<sup>270</sup>.

Oliveira, como Camargo, seguiu contando que ela foi uma mulher determinada e, “como toda liderança espontânea do povo era uma cabeça desorganizada, não tinha disciplina, queria comprar o que não podia”. Conseguiu, com os recursos vindos da venda dos livros, comprar uma casa, mas “não conseguiu disciplinar a sua vida a ponto de... Eu sei que ela morreu abandonada”.<sup>271</sup>

Em 1960 o jornal *Níger* buscou elaborar os significados sociais da mãe preta. Nesta perspectiva, a escritora negra Carolina Maria de Jesus foi escolhida como a figura expressiva para simbolizar a homenagem que o jornal rendeu à mãe negra, num ato de civismo pelo transcurso da data 28 de setembro.<sup>272</sup>

Essa relação entre a figura de Carolina com a mãe preta também vai aparecer num pequeno texto divulgado no *Estado de S. Paulo*:

A morte, no entanto, interrompeu de vez esse novo sonho de Carolina. Era a mesma **querida mãe preta**, como diziam suas amigas vizinhas. Talvez mais triste, pois não conseguiu impedir o crescimento e a multiplicação das favelas, tema central de seus três livros<sup>273</sup>. (grifos meus)

Carolina Maria de Jesus representava, para a imprensa negra, a contradição histórica daquela situação vivenciada pela mulher negra. O diário da favelada era um depoimento que não só retratava em seu triste conteúdo as mazelas sociais daquele momento, como remontava os erros políticos que as autoridades cometiam, em matéria de justiça social, desde o alvorecer da República<sup>274</sup>.

Por isso, o livro “Quarto de despejo” não foi apenas um sucesso na livraria no que dizia respeito à curiosidade literária. Para os negros, nele se encontrava uma advertência que tinha ressonâncias nos fundamentos básicos da luta dos militantes. A evocação da presença da lendária figura da mãe negra, naquele encontro com

<sup>270</sup> Entrevista concedida à autora em 24 de agosto de 2005.

<sup>271</sup> Ibidem

<sup>272</sup> O SENTIDO humano da Mãe Negra. **Níger**. São Paulo, jul. 1960, p. 17

<sup>273</sup> O FIM de Carolina de Jesus, pobre e já no esquecimento. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 15 fev. 1977.

<sup>274</sup> Idem Ibid.,p.17

Carolina Maria de Jesus, era mais do que um ato cívico. A homenagem refletia os reclamos de soluções sociais, com reflexos políticos, culturais e científicos<sup>275</sup>.

O legado social, cultural e econômico deixado pela mulher negra ainda esteve presente no texto “O meridiano da Mulher Negra”, escrito por José Correia Leite. Este autor recordou, em 1960, a data nacional de 28 de setembro como um momento de evocação à mulher negra. Apresentou, na seção Mundo Negro da Revista *Níger*, alguns aspectos da participação da mulher negra nos campos de atividades sociais do mundo contemporâneo<sup>276</sup>.

Para Correia Leite, este assunto de mulher ainda era um tanto complexo. Ao citar a escritora Simone de Beauvoir, esposa de Jean Paul Sartre, admitia que a situação da mulher ainda era inferior porque não existia uma autonomia econômica.<sup>277</sup>

Sendo assim, de um modo particular, os encargos de superação da mulher para sobreviver ao desequilíbrio social e econômico do meio em que vivia era obra grandiosa. Suas reflexões demonstravam a fundamental importância do papel da mulher negra naquele período de renovação histórica para o destino da “raça negra”, tendo em vista a fase dos acontecimentos na África. Assim, citou o que acontecia na República de Ghana, onde várias mulheres haviam sido eleitas pelo partido popular (por regiões) e faziam parte do Parlamento. Algumas tinham pouca instrução, outras tinham formação universitária. Um exemplo era a sra. Regina Admany, da região de Volta, com 32 anos de idade, educadora e líder feminina do antigo Congresso de Togond. Enfim, a mulher negra vivia e trabalhava para reconstruir ombro a ombro com os homens o novo mundo que alvorecia<sup>278</sup>.

Em São Paulo, outra brasileira que mereceu destaque na imprensa foi a vereadora Teodosina Ribeiro, que havia sido eleita com 50 mil votos. Era considerada a primeira mulher negra a alcançar um cargo de representação pública. A professora Teodosina, apesar dos expressivos votos, via um racismo velado, presente na maioria bem colocada socialmente<sup>279</sup>.

Por outro lado, em 1969, as mulheres negras ainda eram reconhecidas como símbolo da formação da nacionalidade brasileira. Este fato fez Aristides Souza

<sup>275</sup> Idem Ibid., p.17

<sup>276</sup> LEITE, José Correia. O meridiano da mulher negra. *Níger*. São Paulo, jul.1960, p. 18.

<sup>277</sup> Idem Ibid., p.18

<sup>278</sup> Idem Ibid., p. 18.

<sup>279</sup> CINQUENTA mil votos levam uma mulher de cor à Câmara Municipal de S. Paulo. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 19 nov. 1968, Primeiro Caderno, p.4. Na foto da reportagem além de Teodosina está Esmeraldo Tarquinio que em 1968 foi eleito prefeito de Santos.

Santos escrever o texto “A mãe preta rioclarense” para o *Nosso Jornal*, em 1961, e indicar que a cidade de Rio Claro fundou uma indústria de cerveja com a denominação “Cervejaria Mãe Preta S.A”. Sob o patrocínio da indústria e a participação dos diretores e associações filantrópicas, o povo elegeu a Mãe Preta Rioclarense numa disputa da qual participaram diversas senhoras da comunidade negra. Dentre elas destacou-se dona Floriza Gomes de Araújo. A escolha foi por meio de votos (9.119 votos)<sup>280</sup>.

Foi um grandioso acontecimento social no seio da comunidade negra rioclarense. O prefeito municipal de Rio Claro fez a entrega da faixa à vencedora. As homenagens prestadas à mãe preta rioclarense tiveram a finalidade de exaltar aquelas que no passado souberam dar o “seu próprio sangue em prol de uma pátria melhor, onde todos, sem distinção de raça ou de cor”, trabalharam para a grandeza do Brasil<sup>281</sup>.

Há duas hipóteses interpretativas que se entrelaçam para o fato da cidade de Rio Claro ter registrado nas suas propagandas industriais um símbolo da cultura negra. Em primeiro lugar se deve considerar que a cidade forjava o civismo e a democracia racial para obter lucro com a venda da Cerveja Mãe Preta e, depois, é coerente acreditar que a batalha travada pela militância negra para inserir seus símbolos na história da cidade paulista realmente vingou, alcançando inclusive o interior do Estado.

A importância destinada ao registro da história de vida das mulheres negras que se dedicavam à caridade é outro fator relevante para a compreensão da tentativa de fortalecer na memória da sociedade o símbolo da mãe negra. Nesta perspectiva a história de dona Maria Gonçalves Ricardo é bem ilustrativa, pois abrigava treze crianças em seu apartamento da rua General Osório (centro da cidade de S. Paulo). Para sustentar sua prole dava pensão aos antigos protegidos, fornecia marmitas às famílias da redondeza, vendia café nos escritórios e lavava roupas<sup>282</sup>. Outra reportagem que sugere uma associação da história de vida da mulher negra com o símbolo da mãe negra é o caso de dona Joaquina, moradora da vila Primavera em Tatuí. Esta senhora de 65 anos de idade cuidava de 21 crianças e foi auxiliada pelo Iar Donato Flores, que abrigava 250 crianças<sup>283</sup>. Na verdade a

<sup>280</sup> A MÃE preta rioclarense. *Nosso Jornal*, Piracicaba, SP, 1961, p. 18

<sup>281</sup> Idem Ibid., p. 18

<sup>282</sup> DA. MARIA, mãe de todas as crianças. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 12 jun. 1967, Primeiro Caderno, p.1.

<sup>283</sup> ALGUÉM precisa de você. Quando homens importantes viram cozinheiros e garçons. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 7 out.1968, Primeiro Caderno, p.7

reportagem destacou em primeiro plano a ação dos homens importantes da cidade que viravam cozinheiros e garçons numa cantina que mantinha o orfanato. O oficial de justiça, que era cozinheiro-chefe do lar, posou na foto ao lado de dona Joaquina, criando assim a imagem do encontro no futuro entre a mãe negra e os homens importantes.

George Andrews informa, resumidamente, que o dia da mãe preta, até a década 50, foi comemorado em 28 de setembro, data em que foi aprovada a Lei do Ventre Livre (1871). Nas palavras deste historiador, a prefeitura erigiu, em 1955, uma estátua da mãe preta perto da Igreja do Rosário, historicamente a mais antiga congregação negra de São Paulo. Na década de 1960, o Clube 220, auxiliado por alguns cultos de candomblé de São Paulo, começou a comemorar o Dia da Mãe Preta em 13 de maio, com festividades realizadas no local da estátua. Em 1970, o prefeito e o arcebispo de São Paulo assistiram ambos o evento anual, e em 1972 o clube conseguiu trazer a São Paulo o presidente Emilio Garrastuzi Médici para a comemoração, garantindo assim a presença de políticos importantes na Grande São Paulo. Em 1975, no entanto, o presidente Ernesto Geisel rejeitou secamente um convite para participar das festividades do 13 de maio: denunciou que a exaltação à mãe preta era uma discriminação racial e acusou a organização que o havia convidado, a Associação dos Homens de Cor, de praticar racismo às avessas.<sup>284</sup>

É sabido que as comunidades negras reverenciaram a imagem da mãe preta nos dias 28 de setembro e 13 de maio, atribuindo-lhes os mais diversos significados. Assim, em 1966, enquanto o clube 220 realizava a sua tradicional festa no EC Pinheiros, entregando o troféu Princesa Isabel (um negro plantando um café) para a Bonequinha do Café, o 13 de maio recebia uma homenagem especial da Sociedade em Ciências Ocultas, que promoveu uma sessão de umbanda dedicada à figura dos pretos velhos (símbolos dos espíritos de luz)<sup>285</sup>.

Em 1969, por exemplo, dentro de uma entidade religiosa, a mãe preta reverenciada foi uma liderança religiosa. No dia 13 de maio, a festa para um preto velho passou também a representar aos discípulos de Buda “a libertação do corpo e do espírito” pregada no terreiro da Sociedade de Pesquisas em Ciências Ocultas da rua Eduardo Prado. A festa também celebrava o casamento entre dois discípulos. O cerimonial foi presidido por Daython, que havia abandonado o jornalismo para iniciar

<sup>284</sup> ANDREWS, George. *Ibidem*, p. 337.

<sup>285</sup> 13 de maio teve balé, música e umbanda. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 14 maio 1966, Primeiro Caderno, p. 1.



o movimento do Terreiro do Oriente. Ao seu lado trabalhava José Cintra Cavalcanti, um escrivão de polícia, que para sistematizar o movimento religioso buscou preceitos do budismo e do ritual da umbanda:

Mestre Daython adianta-se e explica o cerimonial de casamento em umbanda, que tem um alto significado porque os noivos sabem que o casamento é espiritual. Termina sua explicação reverenciando a Mãe Preta, Orixá, que vai officiar a cerimônia incorporada em mestre Daython. [...] Após o casamento, o ritual prossegue com a entrega pela mãe preta, orixá, de um amuleto feito de pano, com cores diversas, chamado patuá. Todos os presentes o recebem, adentrando descalços no altar. Conforme a cor, o patuá tem um significado. O verde, por exemplo, é Oxossi e simboliza a cura na linha corrente. [...] o canto não se interrompe, enquanto os presentes vão chegando ao altar, **ajoelhando-se diante da mãe preta** e recebendo o seu amuleto da sorte<sup>286</sup>. (grifos meus)

Em 1963, a solenidade do dia 28 de setembro foi realizada de forma incompleta no largo do Paissandu, quando os componentes do Clube 220 depositaram uma corboille no monumento. As outras manifestações não se realizaram devido ao estágio de reforma da praça e, segundo Frederico Penteado, para evitar que políticos eleitores aproveitassem a ocasião para buscar votos. A comemoração seria realizada em cidades do interior, principalmente em Botucatu, onde a Sociedade Luiz Gama havia programado grandes festejos. Outras cidades como Jundiaí e Sorocaba também prestariam homenagens à mãe preta. Em São Paulo haveria sessão solene à noite, promovida pela Associação Cultural do Negro<sup>287</sup>.

Ainda em 1963, o Clube 220 e outras entidades negras, durante as homenagens à mãe negra, aproveitaram a oportunidade para lembrar as crianças mortas no Alabama. As mulheres negras rezaram por todas as crianças negras dos Estados Unidos, vítimas do ódio racial. A senhora Madalena Penteado, representando todas as mães de São Paulo, colocou uma fita preta (sinal de luto) nos pés da estátua<sup>288</sup>. (ver Figura 18).

<sup>286</sup> CASAMENTO umbandista na festa de preto velho. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 15 maio 1969, ilustrada, p. 1.

<sup>287</sup> FLORES para a mãe preta comemoram a Ventre Livre. **Última Hora**. São Paulo, 28 set. 1962, p. 1.

<sup>288</sup> LUTO no dia da mãe preta. **Última Hora**. São Paulo, 30 set. 1963, p. 7

Durante as cerimônias em torno dos monumentos, os negros brasileiros se integraram à luta anti-racista dos norte-americanos. Para isso chegaram a transportar um símbolo político dos Estados Unidos. Os integrantes de algumas comunidades negras estiveram junto às autoridades governamentais na inauguração do busto a John Kennedy no Largo do Arouche. Consta no texto de inauguração do monumento que:

Com lágrimas nos olhos, o governador Ademar de Barros, o embaixador Lincoln Gordon e o prefeito Prestes Maia desceram o busto de John Kennedy no Largo do Arouche, sob chuva de pétalas jogadas por moças negras. **A obra, idéia de negros paulistas encampada pelo colonista José Tavares de Miranda**, foi realizada pela escultora Claudie Dunin. No monumento estão duas frases: “Homens do mundo livre, central no verbo, vertical na ação e das criações de Deus, Kennedy a obra-prima. Os negros do Brasil<sup>289</sup>. (ver Figuras 19 e 20).

Os versos inscritos no monumento foram elaborados por Guilherme de Almeida e pelo poeta negro Eduardo de Oliveira. Durante a cerimônia, o médico negro Edgar Santana fez um discurso apaziguador em nome dos negros do Brasil e dirigindo-se ao embaixador Lincoln Gordon pediu-lhe que dissesse à sra. Jacqueline Kennedy que os ideais de seu esposo, de igualdade e fraternidade entre todos os povos, sem distinção de raça ou credo político, já eram praticados no Brasil<sup>290</sup>.

Contudo, nenhum monumento ofuscou as comemorações em torno da escultura dedica à mulher negra. Por conta deste destaque, certa feita, uma réplica daquela estátua foi parar num comício que não discutia nenhuma efeméride ou símbolo da história do negro. Uma reportagem mostrou que uma estátua da mãe preta atrapalhava um comício que aconteceria no ABC paulista. Carlos Lacerda era esperado em São Paulo para participar de um comício que aconteceria em São Caetano do Sul, promovido pelo MDB e Frente Ampla. Os organizadores da concentração popular estavam contentes com a presença de mais de 20 mil pessoas, mas se preocupavam com um empecilho, pois o prefeito Jorge Braldo se recusava a retirar da frente do palanque oficial uma grande escultura de madeira representando a mãe preta que poderia prejudicar a visão dos populares<sup>291</sup>. Pode-se

<sup>289</sup> LÁGRIMAS e flores. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 30 ago. 1964, Primeiro Caderno, p. 1

<sup>290</sup> EMOÇÃO na inauguração do busto de Kennedy. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 30 ago. 1964, Assuntos Diversos, p.6.

<sup>291</sup> MÃE preta ameaça perturbar comício. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 22 mar. 1968, Primeiro Caderno, p. 3

supor que esta estátua estava sendo usada por um dos partidos como símbolo da democracia no comício político? Ou foi usada para questionar a existência da democracia no Brasil?

Interpretando de forma mais detalhada as informações concernentes aos eventos comemorativos desta estátua, percebe-se que os fatos não se desenrolaram de forma tranqüila. A consagração da figura da mãe preta, na década de 60, aconteceu num processo tenso, tendo em vista que as autoridades governamentais tentaram controlar os festejos.

A *Folha de São Paulo* anunciou que o governador Abreu Sodré assistiu à missa na Igreja da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, celebrada pelo cardeal dom Ângelo Rossi, em comemoração ao transcurso do 13 de maio. Em seguida, participou do ato público em homenagem a Martin Luther King junto ao monumento à “Mãe Preta”:

Maria Isabel de Souza, eleita ontem à noite a Bonequinha do Café no Automóvel Clube, deposita flores no monumento à Mãe Preta, no Paissandu, dando prosseguimento às comemorações da abolição da escravatura, promovidas pelo Clube 220, depois da missa em ação de graças realizada na Igreja Rosário dos Homens Pretos. As Bonequinhas Sandra Sueli de Souza, Maria Aparecida Mauro e Maria da Graça Araújo, segunda e terceira colocadas, também participaram das solenidades. **O vereador Benedito Rocha discursou a seguir, ressaltando a contribuição do negro à cultura e ao desenvolvimento do Brasil**<sup>292</sup>. (grifos meus, ver Figura 21).

Por que as autoridades governamentais e militares compareciam à comemoração do 13 de maio? O governo militar tinha uma lista de preocupações cívicas. Desde 1968, quando foi criada a Assessoria Especial de Relações Públicas (Aerp) no governo de Costa e Silva, havia um calendário cívico que buscava estabelecer uma cidadania decorativa. Nestas comemorações o cidadão era lembrado dos motivos que tinha para enaltecer o governo. Tratava-se de uma estratégia que tentava afirmar exatamente o contrário do que se vivia na realidade. Otavio Costa (membro da Aerp), por exemplo, negava em entrevista aos jornais da

---

<sup>292</sup> HOMENAGEM à mãe preta. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 13 maio 1966, Assuntos Gerais, p. 2.

época que estivesse fazendo propaganda do governo. Argumentava que estava estimulando a vontade coletiva para o fortalecimento do caráter nacional<sup>293</sup>.

Segundo Carlos Fico, a propaganda da Aerp amparou-se numa leitura sobre o Brasil, especialmente fundada na interpretação de Gilberto Freyre. Otávio Costa era então um militar intelectualizado, conhecedor dos explicadores do Brasil dos anos de 1930-1950, e acreditava que os militares poderiam dirigir e manipular o país se se tornassem superiores aos civis no que se referia ao conhecimento da realidade brasileira e ao patriotismo. Assim foram realizadas campanhas de caráter ético-moral que tratavam de diversos temas:

**a dimensão cultural do carnaval e do futebol; o papel simbólico dos heróis nacionais**, como Tiradentes, o papel dos jovens na sociedade; as relações entre pais e filhos; o respeito devido aos idosos; a importância do trabalho; a solidariedade; a harmonia; o desapego, o amor. Havia campanhas periódicas, como as que comemoravam a semana da independência ou a semana que marcava o aniversário da revolução de 1964. [...] As comemorações dos 150 anos de Independência foram conduzidas pelo exército, contra a vontade de Otávio Costa, que desejava centrar os festejos na figura de Tiradentes e executou a **peregrinação dos restos mortais de D. Pedro I pelo Brasil**, vindos de Portugal, sendo afinal sepultados na Capela do Monumento do Ipiranga<sup>294</sup>. (grifos meus)

Em 1968, todo o cerimonial em torno do monumento à mãe preta foi repetido em comemoração ao 13 de maio: uma missa foi celebrada pelo cardeal Rossi, o governador Abreu Sodré participou do ato público e a mãe preta símbolo, Madalena Penteadado, esteve presente e disse que foi escrava. Durante a missa, o cardeal falou da imagem de Fátima como um exemplo de laços espirituais luso-brasileiros. Após a missa, tomaram um café e a seguir o cardeal e o governador se dirigiram para a estátua. O povo fechou um círculo em torno deles. Algumas candidatas a “Bonequinha do Café”, certame patrocinado pela Secretaria do Turismo da Prefeitura, também cercaram os dois. No discurso de Abreu Sodré ele disse que o

<sup>293</sup> FICO, Carlos. Espionagem, polícia política, censura e propaganda: os pilares básicos da repressão. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida das Neves (orgs). **O Brasil republicano, o tempo da ditadura, regime militar e movimentos sociais em fins do século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 194-196.

<sup>294</sup> Idem Ibid, p. 198.

Brasil poderia se considerar desenvolvido sob o ponto de vista dos sentimentos, pois neste jamais se estabeleceu qualquer discriminação religiosa ou racial<sup>295</sup>.

Outro discurso polêmico foi professado pelo vereador João Carlos Meirelles que afirmou: “essas mães pretas de alma branca, símbolo máximo daquilo que podemos pretender para toda a humanidade”. Conforme a reportagem, a expressão “mãe preta de alma branca” causou certo mal-estar entre os ouvintes. Em nome das entidades negras, outros oradores se manifestaram. O poeta Oswald de Camargo fez a seguinte declamação: “sou um negro, senhor, sou um negro”. O último orador foi o cardeal, que discursou: “devemos agradecer à Princesa Isabel, cujo ato custou à família real o seu trono” e assinalou que a solução para todos os problemas era o amor<sup>296</sup>.

Neste mesmo ano de 1968, o Clube 220 teve problemas com a Irmandade do Rosário para comemorar o dia 28 de setembro. Naquele território negro os lanceiros da força pública fizeram sentinela enquanto a banda executava as marchas militares. Mas não houve a missa que deveria ser realizada em memória da mãe preta. A Irmandade do Rosário dos Homens Pretos chorava pela alma de um membro da entidade. O sr. Frederico Penteado protestou:

Houve desleixo por parte da Irmandade do Rosário, dizendo que a missa em memória da mãe preta era uma tradição mantida desde 1953. De agora em diante o dia 13 de maio e 28 de setembro [...] nós vamos rezar na Igreja Santa Ifigênia aqui perto, e depois vamos fazer a cerimônia ao pé da estátua da mãe preta. Neste ano a irmandade informou que se encarregaria da missa e nós ficaríamos responsáveis pela cerimônia na praça. Eles não cumpriram o trato<sup>297</sup>.

O padre Garcês, vigário da Igreja, disse que não tinha nada a ver com a história, justificando que não havia sido convidado para os festejos e nunca havia participado oficialmente da solenidade da mãe preta.

Uma missa realizada às nove horas da manhã na Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos abriu as comemorações do 13 de maio de 1969, com a presença do ministro Gama e Silva, da Justiça, representantes do governador

<sup>295</sup> ROSAS vermelhas na festa da mãe preta. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 14 maio 1968, Primeiro Caderno. p. 16

<sup>296</sup> Idem Ibid., . p. 16

<sup>297</sup> NEGROS paulistas comemoram o dia da mãe preta. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 29 set. 1968, Primeiro Caderno, p.9

Abreu Sodré (sr. José Henrique Turner) e do prefeito Paulo Maluf (sr. Amadeu Papa), além de autoridades civis e militares. Já no largo do Paissandu, junto ao monumento, o ministro Gama e Silva discursou. Suas palavras denotavam ainda um certo saudosismo em relação à exploração do escravo. “O trabalho do preto escravo, há mais de 200 anos, era um trabalho humilde que dava ao Brasil condições de se transformar numa grande força do mundo civilizado”. Considerava a mãe preta

um símbolo de bravura. Mais adiante, o prof. Gama e Silva afirmou: “**A carinhosa Mãe Preta que amamentou filhos de homens ilustres e poderosos**, que sorria ao ver nascer uma criança e chorava quando via seus filhos sofrerem maus tratos, está situada na nossa história **como símbolo da bravura e da vontade**. Finalizando, afirmou: “**A princesa Isabel, redentora da libertação de uma raça sem derramamento de sangue**, fez com que o 13 de maio se transformasse numa realidade, em benefício de nossa cultura e civilização”<sup>298</sup>. (grifos meus)

Novamente a mãe negra foi relembrada como coadjuvante da história da elite branca e mereceu uma rememoração porque amamentou os filhos de homens ilustres que também, numa hipótese remota, poderiam se tornar autoridades.

Nestes eventos da década de 1960 a *Folha de São Paulo* transmitiu a versão da história construída pelas autoridades políticas sobre a presença negra no Brasil. Neste aspecto aceita-se a argumentação de Baczko, presente no texto “Imaginação social”, quando assinala que “a influência dos imaginários sociais depende em larga medida da difusão destes e, por conseguinte, dos meios que asseguram tal difusão”<sup>299</sup>.

A *Folha de São Paulo*, um jornal de posicionamento circunstancial, serviu de instrumento de persuasão, pressão e incultação de valores, crenças e símbolos. Na segunda metade do século XX, negros e brancos, de forma tensa, procuraram desempenhar um papel privilegiado na emissão dos discursos que veiculavam os imaginários sociais, do mesmo modo que tentavam conservar um certo controle sobre os circuitos de difusão desses imaginários.

<sup>298</sup> MINISTRO Gama e Silva representa Costa nas comemorações do 13 de maio. **Folha de São Paulo**. Folha de São Paulo, 14 maio 1969, Assuntos Gerais, p. 9.

<sup>299</sup> BACZKO, Bronislaw. *Ibidem*, p.313

Nos anos de ditadura no Brasil, o Estado tentou, com o aval de alguns meios de comunicação, formar e guiar a imaginação coletiva<sup>300</sup>. Para impregnar as mentalidades coletivas com valores e fortalecer a sua legitimidade, tinha que “ritualizar” esta festa ao lado da escultura da mãe negra. Por isso mesmo, durante alguns anos, os representantes da ditadura voltaram aos festejos para proferir seus discursos relativos aos símbolos da cultura negra.

No estudo de Gisela Taschner, citado pela historiadora Maria Aparecida de Aquino, ela aponta que uma característica do conglomerado *Folha de São Paulo* é a ausência de compromissos ideológicos e políticos precisos. Com esta bandeira, este jornal pôde se consolidar no mercado, “atacando a censura sem protestos; alternando os produtos que ativavam e desativavam, usando um para radicalizar o outro, ora para a esquerda, ora para a direita”, enfim, jogando sempre dos dois lados no momento em que o contexto político se apresentava mais opaco<sup>301</sup>. Foi desta perspectiva que este jornal construiu uma memória sobre a população negra ao reproduzir o discurso das autoridades e da militância negra e, às vezes, confrontando ambos os discursos conforme os seus interesses.

Nesta luta entre os militantes negros e outros setores da sociedade, percebe-se a criação de estratégias para dominar o imaginário social com as simbologias definidas. Essa luta pelo poder simbólico reflete a capacidade das vozes hegemônicas de explicar a história do negro com uma ordem evidente e natural. Para ilustrar esta reflexão cabe uma indagação feita por Castoriadis: por que é no imaginário que uma sociedade deve procurar o complemento necessário para sua ordem? Ele mesmo respondeu esta questão argumentando que é possível encontrar no núcleo do imaginário, e através de todas as suas expressões, um investimento

---

<sup>300</sup> Capelato narrou que alguns representantes da imprensa participaram ativamente do golpe. Em 1964, por exemplo, Ruy Mesquita (da OESP) explicou que se posicionou ao lado dos liberais para impedir o perigo comunista. Ele relatou seus contatos com os militares e confirmou que havia reuniões semanais dos grupos civis com quarenta e cinquenta oficiais para articular o golpe. Esse projeto conspiratório previa a derrubada de Jango. O jornalista relatou ainda que seu pai, Julio de Mesquita Filho, discordava dos militares quanto ao prazo estabelecido para o regime. CAPELATO, Maria Helena R. *Ibidem*, p. 54.

<sup>301</sup> O trabalho de Gisela Taschner, “Folhas ao vento”, argumenta que a submissão a uma lógica empresarial implicou no abandono de qualquer consideração da imprensa como missão, ou seja, esta empresa não tem uma mensagem definida. Em outras palavras, a marca deste empreendimento é a ausência de marca. Apesar deste jornal ter surgido em 1920, é a partir de 1962 que a empresa passa para as mãos de Otávio Frias de Oliveira e Carlos Caldeira Filho, num momento em que o país ingressa na “etapa do capitalismo monopolista”. Neste período de desenvolvimento de uma indústria cultural, a *Folha* comprou o jornal *Última Hora*. O predomínio da lógica empresarial e o aproveitamento de todas as oportunidades do período da década de 60 confluíram para sua consolidação. AQUINO, Maria Aparecida de. **Caminhos cruzados, imprensa e estado autoritário no Brasil**. 1994. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994, p. 169.

inicial do mundo em si mesmo que não é ditado pelos fatores reais mas que confere a esses fatores reais uma importância<sup>302</sup>.

As relações de força no domínio do coletivo ficaram visíveis, novamente, quando a *Folha da Manhã* transmitiu a versão oficial da história dos negros, sobretudo a versão das autoridades governamentais, e omitiu a opinião dos negros presentes no Largo do Paissandu em relação à simbologia feminina em 1960. Registrou somente um gesto que indica como a comemoração era percebida por um negro:

Após a cerimônia, o negro **Hilton Alves Murray**, filho de brasileira e pai nascido em Barbados, **cortou o pulso com uma lamina de barbear**, dizendo que queria morrer ao pé do monumento, no dia da libertação dos escravos. Foi recolhido por uma rádio patrulha ao Pronto Socorro onde disse ter 30 anos e estar desempregado<sup>303</sup>.(grifos meus)

Então, quando a coletividade negra se sentiu agredida pelo poder centralizado, ela colocou em marcha, como meio de autodefesa, o dispositivo do seu imaginário. Neste sentido o ato de Hilton Murray é ilustrativo. Para ele, esta forma de comemoração das autoridades governamentais era insignificante como estratégia de reconhecimento da população negra na história contemporânea.

Segundo Oswaldo de Camargo, que esteve próximo às comemorações nos anos 60, a data 28 de setembro só perdia em importância para o 13 de maio e era também esta efeméride que aproximava uma parte da coletividade negra aos políticos do país:

**A data da mãe negra foi uma data tão oficial que até o presidente da República chegou a comemorar.** Um dos presidentes, não foi o Geisel, chegou a estar presente na comemoração da mãe negra. **Então foi uma data, que depois do 13 de maio, é a data que mais sensibilizava os meios políticos, graças ao trabalho do Ico Penteado. Por algum tempo, uma das ligações do poder com a coletividade negra em São Paulo era exatamente a data da mãe negra**, onde havia bandas, vivas ao presidente da República, depois de algum tempo a data foi sendo esquecida e hoje o 28 de setembro, diferentemente do 13 de maio, que é uma data da reflexão do escravismo, passa despercebido em São Paulo. **Restou lá o símbolo da mãe negra, que uma parte nem sabe o que representa mais. Acha até**

<sup>302</sup> CASTORIADIS, Cornelius. Ibidem, p. 156.

<sup>303</sup> MINISTRO Gama e Silva representa Costa nas comemorações do 13 de maio. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 14 maio 1969, p. 9



**feio, maltratada, suja. E em torno do monumento anda cheio de mendigo, perdeu todo o charme, e eu duvido que um presidente da República, qualquer representante apareça lá, não significa mais nada.**<sup>304</sup>. (grifos meus)

Alguns segmentos negros, das décadas de 1950-60 e 1970, enxergavam a mãe preta como um símbolo que distorcia muito as realidades do trabalho escravo e serviço doméstico. Esta era, inclusive, a visão de Hamilton Cardoso sobre a “heroína nacional”. Aceita-se então a análise de Rafaela Deiab sobre este posicionamento do ativista. “Enquanto as representações sociais, o imaginário e a memória coletiva forem vistos apenas como resultados das relações econômicas, continuaremos ignorantes dos processos de interação dos agentes sociais”<sup>305</sup>; concorda-se também com Castoriadis quando explicou que o simbolismo não é perfeitamente neutro, nem totalmente adequado ao funcionamento dos processos reais<sup>306</sup>.

Hamilton Cardoso acreditava ainda que a função desempenhada pela mãe negra favorecia a conservação da estética do corpo da mulher branca. Propiciava que ficassem com os peitos pequenos e belos, enquanto isso “a mãe negra era a imagem de uma mulher gorda, velha, com grandes tetos, parecendo uma vaca leiteira”. Cardoso notou que a história registrada na base da estátua, a partir dos versos creditados ao poeta carioca Cyro Costa, recordava a mãe negra “na escravidão do amor, a criar filhos alheios, rasgou qual pelicano as maternais entranhas, e deu à pátria livre, em holocausto, os seios”<sup>307</sup>.

Esta idéia de colocar a mãe preta como representante da escravidão do amor teve muita intensidade na escrita dos líderes negros. Desde 1930, quando os ativistas destinavam “jóias literárias” à mãe preta, este assunto esteve presente, soando assim como uma crítica dos homens negros à interferência dos homens brancos nas suas relações familiares e afetivas, à exploração do corpo negro pelo homem branco. Enfim, uma crítica à publicização dos corpos daquelas mulheres negras. Era como se os militantes negros do século XX reclamassem pelos homens negros da escravidão que dividiram suas mulheres com a pátria:

Lúgubre, acaçapava espiando no ermo,

<sup>304</sup> Entrevista concedida à autora em 13 de agosto de 2005.

<sup>305</sup> DEIAB, Rafaela de Andrade. Ibidem, p. 196

<sup>306</sup> CASTORIADIS, Cornelius. Ibidem, p. 146.

<sup>307</sup> O depoimento de Hamilton Cardoso foi citado por ANDREWS, George. Ibidem, p. 336.

à beira do açude da fazenda, a tua cor de opala,  
com sussurros de reza ou rumores da feira,  
via-se num quadro, a sórdida senzala

Sobre um velho girão forrado de uma esteira  
**ei-la embalando ao colo – e com que amor na fala**  
**o sinhozinho branco a quem se dava inteira,**  
até que um dia foste adulto vergastá-la!

Sofreu como ninguém! Com fervor nunca visto  
Persignava-se, ao ver céus azuis e montanhas:  
“Louvado seja Deus nosso sinhô! Suns Cristo”

**Na escravidão do amor, a crear filhos alheios**  
**Rasgou, qual pelicano, as maternais entranhas**  
**E deu à pátria livre, em holocausto, os seios!**<sup>308</sup>(grifos meus)

Neste processo de rememorar a imagem da mãe negra, os “jornalistas” negros criticavam a forma como o branco, simbolicamente, sugava os peitos de um corpo público, de uma “coisa” pública. Rafaela Deiab também interpretou os versos de Cyro Costa inscritos na estátua e apontou outras significações. Para ela, a representação da mãe preta de Cyro Costa possibilita compreendê-la:

como uma espécie de santa, uma vez que sofre nas mãos dos senhores e senhores mirins, mas o ama com um fervor semelhante àquele com que reza. O martírio que a mãe preta viveu não lhe causou revolta; ao contrário a santificou. Como advertiria Roger Bastide, no Brasil ‘o tema da valorização do homem e mulher de cor não toma, realmente, a forma da luta de classe, mas a de uma assimilação do negro como sofredor como Cristo’, ou quiçá, como procurei mostrar, como a figura da virgem Maria, mais especificamente, sua versão morena: Nossa Senhora da Conceição Aparecida. [...] Também preta e mãe, sobretudo mãe sacrificada pelo holocausto do seu próprio filho para salvar a humanidade, **é a padroeira da pátria livre e mestiça, ou seja, a pátria brasileira.** Tal indicativo também aparece nesse poema. Desse modo, como mãe preta de bondade extrema e santificada – ela cria os filhos brancos e pretos, tornando-se metáfora da pátria. Da pátria que acolhe a todos [...]. **Nessa medida, o surgimento**

<sup>308</sup> COSTA, Cyro. Mãe Preta. **A Voz da Raça**. São Paulo, set. 1937, p. 3.

**dessa pátria livre e mestiça implica na dissolução e sacrifício do elemento negro**<sup>309</sup>. (grifos meus)

Em 1971, o prefeito Figueira Ferraz disse que o 13 de maio era a maior data nacional e que seu significado ultrapassava as outras datas relevantes que balizavam a trajetória histórica da nação brasileira, pois significava a liberdade, a igualdade, a democracia, enfim, a razão de toda a existência – que, negadas, corrompiam e dissolviam a dignidade do povo, levando à extinção e à morte. Durante a solenidade do 83<sup>o</sup> aniversário da abolição, estiveram presentes o secretário Ciro Albuquerque (representando o governador); sr. Wanderlei Normando (representando o ministro Jarbas Passarinho) e os secretários de Educação e Turismo do Município. Dom Paulo Evaristo Arns abriu a cerimônia, destacando que naquela atualidade as raças se uniam. E o representante do ministro da Educação, sr. Wanderlei Normando, disse que aquela “era uma festa do passado para se recolher uma lição para o presente”. Quase para finalizar a cerimônia, Figueira Ferraz discursou para salientar que o 13 de maio representava para o povo brasileiro a vitória “na mais nobre de suas batalhas pela conquista da liberdade individual”. Falou também da importância do negro, tanto na formação econômica quanto na formação da índole no país. A apresentação da Polícia Militar encerrou as solenidades e, a seguir, um homem negro aproximou-se do monumento à mãe negra e num tom de crítica repetiu os versos ali gravados<sup>310</sup>.

Consta na mesma página da reportagem citada anteriormente um texto que comenta a transladação dos restos mortais da princesa Isabel. Para destacar a importância que os militares e a própria *Folha* concediam à história oficial, o presidente Médici, acompanhado de sua esposa, dona Scyla, presidiu no dia 13 de maio na catedral de São Pedro de Alcântara, em Petrópolis, a cerimônia final de transladação dos restos mortais da princesa Isabel e do conde D’Eu. Consta também neste texto que o povo compareceu em massa às ruas e que o comércio e as repartições públicas não funcionaram, além de ter sido decretado feriado escolar. Estiverem presentes mais de cinco mil estudantes uniformizados que formaram a passarela para aplaudir o presidente e no interior da Catedral Petropolitana, dezenas de autoridades aguardavam a chegada do general Médici. Compareceram o vice-

<sup>309</sup> DEIAB, Rafaela. *Ibidem*, p. 139.

<sup>310</sup> TODAS as homenagens pela abolição. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 14 maio 1971, Primeiro Caderno, p. 9.

presidente Augusto Redemaker, os ministros da Marinha, Aeronáutica, Justiça, Educação e Trabalho, os governadores Chagas Freitas e Raimundo Padilha, o núncio apostólico dom Humberto Mazzoni, embaixadores de mais de 15 países e 18 bisnetos da princesa Isabel<sup>311</sup>.

A análise de Rafaela Deiab traçou simetrias e diferenças entre as significações construídas a partir dos símbolos da mãe preta e da princesa Isabel, uma vez que ambas são símbolos do panteão nacional que tematizam a escravidão e a negritude. Esta pesquisadora assinala que a representação popular de Isabel como redentora retrança uma figura quase mítica da princesa abolicionista. Essa representação começou a ser produzida em 1921, com as reportagens sobre a morte da princesa e a recuperação de seus feitos. Em 1938, o cinquentenário da abolição novamente contribuiu para a manutenção de Isabel no imaginário da pátria. Este processo de manutenção do símbolo no imaginário desencadeou a procura pelos restos mortais da princesa, que retornaram ao país em 1953. Os esquifes do casal D'Eu foram recebidos pelo presidente Getúlio Vargas:

Todos esses momentos, assim como a transladação dos esquifes em 1971, centenário da Lei do Ventre Livre, que ficaram expostos na Igreja do Rosário, evocam a princesa que por piedade dos escravos aboliu a escravidão. Mas ao realizar esse ato humanitário Isabel acabou por perder o trono. Ela sacrificara, portanto, o trono e o poder político em prol dos negros desfavorecidos. Tal como Cristo no calvário que se sacrifica pelo seu povo. A redentora se sacrificava pelos seus súditos integrantes de seu povo. Além disso, ao assinar a Lei Áurea, **a princesa ajudava a fundar a nação brasileira, na medida em que o povo passava a ser composto por negros e brancos; não mais senhores e escravos**<sup>312</sup>. (grifos meus, ver Figuras 22 e 23).

Essa representação de Isabel, como assinala a antropóloga, está presente na versão popular e oficial e a caracteriza como uma espécie de mãe branca dos filhos pretos (os escravos) dotada de caridade, justiça, piedade e doação com o objetivo de fundar uma pátria com negros e brancos irmanados. Em outras palavras, uma mitificação histórica, sem jogos de interesses, na qual negros se doam pela pátria e a princesa é redentora<sup>313</sup>.

<sup>311</sup> MÉDICI preside transladação. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 14 maio 1971, Primeiro Caderno, p. 9.

<sup>312</sup> DEIAB, Rafaela de Andrade. *Ibidem*, p. 197.

<sup>313</sup> *Idem Ibid.*, p. 197.

No ano de 1972, a *Folha de São Paulo* afirmou diversas vezes no decorrer de uma longa reportagem intitulada “O povo junto de Médici na data da abolição”, que a comemoração mais importante em torno da mãe preta aconteceu quando o presidente da ditadura compareceu ao Largo do Paissandu. Nesta reportagem foi relatado que o presidente Médici teve a maior acolhida popular dentre todas as visitas que fez a São Paulo:

Mais de 10 mil pessoas concentraram-se no largo, em torno da Igreja do Rosário dos Homens de Cor (sic), para ver e aplaudir o presidente. No fim das cerimônias o **general Médici quebrou o protocolo e o esquema de segurança, dirigindo-se ao cordão de isolamento para cumprimentar e ser abraçado por dezenas de pessoas**. O general Médici chegou no Largo do Paçandu as 10:45 horas, em companhia do governador Laudo Natel. Logo depois em outro carro, chegaram D. Scila Médice e Zilda Natel. Em seguida os dois filhos do presidente, Sérgio e Roberto, o comandante do II Exército, general Humberto de Souza Melo, o comandante do VI Distrito Naval, Almirante Silvio de Magalhães Figueiredo, o comandante da IV Zona Aérea, brigadeiro Delio Jardim de Matos, o chefe do Serviço Nacional de Informações, general Carlos Alberto Gontoura, e os chefes das Casas Civil e Militar da Presidência, general João Batista Figueiredo e prof. João Leitão de Abreu<sup>314</sup>. (grifos meus)

Com esta postura política, Médici quis criar uma certa intimidade com os populares presentes na comemoração. Na verdade, o público, como disse o articulista da *Folha*, parecia preparado para recepcionar o militar, tanto que quando o presidente desceu do automóvel em frente ao monumento da mãe preta, todos que se comprimiam ao longo dos cordões de isolamento o aplaudiram. Enquanto isso, dos edifícios próximos, caía uma chuva de papel picado<sup>315</sup>.

Neste relato consta ainda que após cumprimentar as autoridades postadas em fila ao lado do monumento, o general Médici e o governador Laudo Natel iniciaram a solenidade, hasteando respectivamente a Bandeira Nacional e a Bandeira de São Paulo, enquanto a Banda Marcial da Polícia Militar executava o Hino Nacional. Em seguida, o presidente cumprimentou e abraçou dona Madalena Penteadó, de 82 anos, símbolo da mãe preta. Logo depois, ambos ainda colocaram

<sup>314</sup> O POVO junto de Médici na data da Abolição. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 14 maio 1972, 1<sup>o</sup>. Caderno, p. 3

<sup>315</sup> Idem Ibid, p. 3

uma coroa de flores aos pés da estátua. Dona Scila recebeu um ramalhete de flores de dona Vera Lúcia Penteado e abraçou dona Maria Madalena Penteado. Do monumento, o presidente e as autoridades dirigiram-se para o palanque armado a poucos metros de distância, ao lado da Igreja, onde foi saudado pelo sr. Frederico Penteado Junior. De acordo com as informações da *Folha*, Frederico fez o seguinte discurso:

**pela primeira vez, um chefe da nação comparece, em praça pública a uma comemoração do 13 de maio, a convite da coletividade negra.** Cabe-nos, assim, inicialmente o dever de agradecer o gesto delicado de V. Excia, neste momento, neste local, junto ao monumento à mãe preta, para **reafirmar a integração de todos os brasileiros, de todas as raças, de todas as religiões na grande comunidade democrática brasileira que é um exemplo para o mundo.** Mais adiante disse: devemos lembrar que o glorioso exército nacional que **incorporou os negros aos batalhões de voluntários na Guerra do Paraguai**, tornando fatal a emancipação desses soldados e o Clube Militar que, em memorável assembléia, proclamou que os oficiais do exército brasileiro não se prestariam ao papel de caçadores de escravos fugidos. Ao final disse que quando **a sociedade brasileira se democratiza realmente graças à Revolução de 31 de março, da qual V. Excia, é mandatário e depositário, queremos apenas dizer que o presidente da República pode contar conosco, que marcharemos com o Brasil da Revolução, e que nesta praça, junto ao monumento humanitário da mãe preta, mãe dos negros e dos brancos. V. Excia e d. Scila Médici, num gesto emocionante, consolidam a Abolição no coração de todos os brasileiros presentes**<sup>316</sup>. (grifos meus, ver Figura 24).

Desde de 1950 que Frederico Penteado professava publicamente que no Brasil existia democracia racial, posicionando-se como uma liderança politicamente correta frente às autoridades governamentais. Para isso, chegou ao extremo de se posicionar a favor da ditadura militar, que considerava como revolucionária e democrática. Neste momento o símbolo da mãe negra se tornou expressivo, pois através dele poderia elaborar a idéia de democracia entre as “raças”<sup>317</sup>.

Depois do polêmico discurso de Frederico Penteado, o presidente mandou um dos seus ajudantes chamar outras autoridades para compor o palanque, entre eles o sr. Paulo Mafuf, secretário dos Transportes, e sr. Henri Aidar, chefe da Casa

<sup>316</sup> Idem Ibid., p. 3.

<sup>317</sup> Idem Ibid., p. 3

Civil do governo do Estado. Em seguida a poetiza Doroteia Juzus Pereira recitou uma poesia de Osvaldo de Camargo alusiva ao “drama da raça negra” e o prof. Aureliano Leite, presidente do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, fez um discurso relatando que embora a libertação dos escravos tivesse ocorrido tardiamente, tal fato não impediu que o país entrasse em franco progresso cultural e econômico “sem profundos desníveis nem entrave de complexos raciais”<sup>318</sup>. Para não ofuscar o brilho da comemoração, o professor Aureliano Leite e Penteado Junior negavam os problemas sociais e econômicos que os negros enfrentavam na ditadura.

Segundo a *Folha de São Paulo*, às 11:20 horas a cerimônia foi encerrada e o presidente Médice dirigiu-se para o aeroporto em companhia do governador Laudo Natel. Esta reportagem informa ainda que o largo começou a viver um clima de festa desde as 7 horas, embora as comemorações tenham começado apenas às 10 horas. O público começou a chegar por volta das 8h 30, procurando as melhores colocações para assistir a cerimônia. Foram armados dois palanques (um das autoridades, junto à capela; outro da imprensa, de costas para a Avenida São João) nas proximidades do monumento à mãe preta, guardados por lanceiros do regimento 9 de Julho da Polícia Militar. A banda marcial da PM ensaiava alguns números desde as 9 horas.

Às 9h 30, o largo já estava quase todo tomado. **Os bares da área, ornamentados com bandeiras e fotografias do presidente da República**, tinham grande movimentação. E o público continuava chegando. Maria Aparecida, mulata, 21 anos, desceu de um ônibus da CMTC, no ponto de parada do largo do Paiçandu, na avenida São João, as 9h40 e, com mais três colegas foi logo procurando um local onde pudesse observar, sem problemas o presidente Médici, como era seu desejo, mas ela teve de se contentar em ficar atrás do palanque da imprensa, pois os outros pontos, melhores, já estavam todos ocupados. Maria, assim mesmo conseguiu seu intento principal: fotografar de perto o presidente. Foi Garrastuzi Médici que ao término da comemoração, quebrando o protocolo oficial, dirigiu-se para o público que se acotovelava nas calçadas e embaixo dos pontos de ônibus do largo para apertar as mãos de homens mulheres e crianças e ser cercado carinhosamente pelos populares<sup>319</sup>. (grifos meus)

---

<sup>318</sup> Idem Ibid., p. 3

<sup>319</sup> Idem Ibid., p. 3

A *Folha de São Paulo*, a todo instante fala dessa proximidade do presidente com o público, isto é, tentou construir para o leitor a imagem de um presidente amistoso com os populares, querendo mostrar uma relação harmoniosa entre ambos. E só quando vai se referir diretamente aos populares presentes na cerimônia que deixa fluir um certo preconceito em suas palavras.

A alegria das pessoas de cor que foram ao largo era visível nos sorrisos e nos olhares. No sorriso de Isabel Pires, uma bela mulata de 23 anos, atual Boneca do café, de Guarulhus, que achou a festa super-legal, principalmente pela presença do presidente da República e sua esposa, dona Scila. E no olhar de **João Martins Bonilha, de 75 anos de idade**, ex-ajudante de eletricista da Light, que há três anos não perde uma solenidade no largo do Paiçandú, mesmo que **para se locomover** até lá tenha que se apoiar numa **bengala de madeira rústica e envernizada. O terno preto, um pouco desbotado, realça sua cabeça, toda branca**. Mas os olhos pareciam ontem eternamente maravilhados. **O cantor negro Otavio Henrique, mais popular como Black-Out, ou General da Banda**, veio do Rio para participar da festa. **Antonio Rosa, 34 anos, preto**, funcionário da Light, estava em serviço na praça Patriarca mas conseguiu dar um pulinho até o Paiçandu e ver um pouco da festa. **Seu macacão cinza e o capacete da mesma cor contrastavam com o terno amarelo de Black-Out, no meio da multidão**<sup>320</sup>. (grifos meus)

Num tom de ironia, a *Folha de São Paulo* seguiu narrando a dificuldade do povo para estar presente à cerimônia, que parecia importante principalmente pela presença do presidente. Em nenhuma outra reportagem este jornal registrou o número de pessoas presentes e analisou a presença dos populares. Muitas vezes colocou em suas reportagens somente uma foto do monumento e algumas linhas de escrita indicando que era a festa de comemoração do 13 de maio. O preconceito fica mais explícito quando vai se referir aos trajés das mães-de-santo que estiveram presentes na comemoração:

**Djanira Marques, baiana, 43 anos, foi a festa de 13 de maio com vestido rendado, largo e branco, que usa em seu candomblé em São Paulo**, e levava a cabeça um pote cheio d'água. "Depois da missa eu vou lavar a igreja com essa água, como é costume tradicional em Nosso Senhor do

---

<sup>320</sup> Idem Ibid., p. 3



Bonfim” disse ela. **Djanira não era a única vestida folcloricamente**: havia também o grupo da mãe de santo Ofelina Conceição e suas filhas de santo. Todas assistiram à missa na capela da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e comungaram<sup>321</sup>. (grifos meus)

Para cada participante a festa teve um significado. Alguns fizeram reflexões sobre a história do negro e da mulher negra do ponto de vista da história oficial, os interesseiros aproveitaram a oportunidade para louvar as autoridades da ditadura. Uma parte preocupou-se em fotografar o momento. Para determinadas pessoas a comemoração não passava de uma simples festa. Na visão das mulheres do candomblé, como Djanira Marques, a festa tinha um sentido religioso que foi associado à lavagem do Bonfim na Bahia (festa para Oxalá).

Ainda em 1972, o *Diário Popular* informava que, em viagem feita a São Paulo para inaugurar a refinaria paulista, o presidente da República, Emilio Garrastazu Médici, fez questão de participar das solenidades junto ao monumento à mãe preta que o Clube 220 realizou. Para que isso fosse possível, o prefeito Figueiredo Ferraz determinou reformas nas cercanias da estátua. O monumento, que estava situado no centro de um canteiro, foi transferido para o centro de um pequeno pátio cimentado, à frente do qual colocaram mastros de bandeiras.<sup>322</sup>

Ainda em 1972 se comemorava o dia da mãe preta. E neste ano a reportagem informava que o dia de gratidão à mãe preta havia sido instituído pela lei 10.346 de 1968. Neste ano (1972) foram hasteadas as bandeiras do Brasil e de São Paulo, foi depositada uma coroa de flores por dona Maria Aparecida Santana, viúva do médico Edgar Santana, cardiologista negro que havia falecido na capital. Dona Maria Aparecida lembrou a preocupação do seu marido, professor da Santa Casa, com os problemas raciais do Brasil, tendo realizado trabalhos para a Unesco. Foi também recordada a figura de dona Madalena Penteado, a mãe preta símbolo, falecida naquele ano. As comemorações tiveram prosseguimento à noite com a fala da professora Esther Figueiredo Ferraz, secretária da Educação, sobre a importância da data.<sup>323</sup>

<sup>321</sup> Idem Ibid., p. 3

<sup>322</sup> MONUMENTOS de São Paulo, uma homenagem carinhosa à mãe preta. **Diário Popular**. São Paulo, 3 jun. 1972, p.,3.

<sup>323</sup> COMEMORADO em São Paulo o dia da mãe preta. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 29 set. 1972, Primeira Página, p. 7.

Entre as incessantes comemorações em torno do símbolo feminino, houve a inauguração da herma a Cruz e Souza, idealizada pelos membros da ACN, como confirma uma pequena nota social com foto divulgada pela *Folha de São Paulo*:

Na quarta Maria e Austregésilo de Athayde comemoraram o 40<sup>o</sup> aniversário de casamento, com missa na Igreja Sagrado Coração de Jesus e jantar festivo. Na sexta feira, Austregésilo eufórico com o início da construção do Centro Cultural Brasil, um modelo para o mundo em matéria de vida intelectual. A escola vocacional será um dos maiores investimentos. O museu da palavra outra meta da Academia Brasileira de Letras. **O casal Austregésilo de Atháide por ocasião da inauguração da herma Cruz e Souza em São Paulo com o escritor Henrique L. Alves, este anunciando o livro “Cruz e Souza poeta e pensador”, do prof Evaldo Paulo [...]** O terceto na pedra diz: “Quem florestas a mares foi rasgando/ e entre raios, pedradas e metralhadoras/ ficou gemendo mas ficou sonhando”<sup>324</sup>. (grifos meus, ver Figura 25).

Em 1975, a *Folha* anunciou toda a programação das comemorações próximas à escultura feminina e disse que a data consagrada seria festejada em outros clubes e entidades. O Clube 220 fez uma homenagem, “numa tarde morena”, no Pacaembu, ao secretário dos Negócios Extraordinários da Prefeitura, Cláudio Lembo. Nesta mesma página publicou os comentários de Gilberto Freyre sobre a mãe preta presentes na obra “Casa Grande e Senzala”. Freyre explicou que a mãe preta contribuiu de maneira decisiva na formação étnica e psicológica do brasileiro. Para ele a escrava foi promovida a ama-de-leite e seria um absurdo acreditar na falta de ternura das senhoras brancas. O que houve, em sua visão, foi a impossibilidade física das mães de atenderem o dever de maternidade, visto que se casavam antes do tempo e tinham um filho atrás do outro. Foi esse fato e não uma imposição da moda que desencadeou a organização doméstica, a importância da escrava ama-de-leite para ajudar as sinhás de 15 anos <sup>325</sup>.

A mãe preta símbolo desta reportagem foi a atriz Isaura Bruno e bem próxima a sua imagem o texto segue explicando com base nas idéias de Freyre que a escrava não ajudou apenas física e biologicamente o desenvolvimento do menino de engenho, ou seja, ela também transmitiu os valores culturais do contexto sócio-

<sup>324</sup> NOTA social. **Folha de São Paulo**. Folha de São Paulo, 16 jul. 1973, Coluna Social, p. 10.

<sup>325</sup> FREYRE, Gilberto. Mãe preta. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 28 set. 1975, Vida Social e Feminina, p. 52.

econômico africano. Esses valores seriam a ternura, o afeto, as histórias e a maneira de falar. Citando o próprio Freyre o jornal informa:

Também as canções de berço portuguesas, modificou-as a boca da ama negra, alterando nelas palavras; adaptando-as as condições regionais; ligando-as as crenças dos índios e as suas. Assim a velha canção “Escuta menino, escuta menino” aqui amoleceu em “durma, durma meu filhinho”, passando de fonte portuguesa a riacho brasileiro. Riacho de engenho. Riacho com mãe d’água dentro, em vez de moura encantada. O riacho onde se lava o timãozinho de nene. E o mato ficou povoado por um bicho chamado de carrapatu. Deixou-se de ninar o menino cantando como em Portugal:

Vai-te, Côca, vai-te, Côca,  
 Para cima do telhado;  
 Um soninho descansado,  
 Para se cantar, de preferência:  
 Olha o negro velho  
 Em cima do telhado  
 Ele está dizendo  
 Quer o menino assado<sup>326</sup>

Enfim, o português falado no Brasil ficou mais harmônico, mais sonoro, com as vogais pronunciadas abertamente. Essa metamorfose foi provocada pela contribuição do africano, como comenta Freyre:

A linguagem infantil também aqui se amoleceu ao contato da criança com a ama negra. Algumas palavras, ainda hoje duras ou acres quando pronunciadas pelos portugueses, se amaciaram no Brasil por influência da boca africana [...] O processo de reduplicação da sílaba tônica, tão característicos das **línguas selvagens** e da língua das crianças, atuou sobre todas várias palavras dando ao nosso vocabulário infantil um especial encanto. O “dói” dos grandes tornou-se o “dodói” dos meninos. A ama negra fez muitas vezes com as palavras o mesmo que fez com a comida: machucou-as, tirou-lhes as espinhas, os ossos, as durezas, só deixando para a boca do menino branco as sílabas moles. A linguagem infantil brasileira tem um sabor quase africano: cacá, pipi. bumbum, tentém, nenem, tatá, papá, papato, lili, mimi, au-au, bambanho, dindinho, bimbinha<sup>327</sup>.

---

<sup>326</sup> Idem Ibid., p. 52.

<sup>327</sup> Idem Ibid., p. 52.

Acredita-se que essa seria a contribuição da mãe preta na formação do povo brasileiro, sem falar na influência da cozinha, nos folguedos, nas festas religiosas e pagãs, na religião, na música, na dança e na literatura.

Lélia Gonzales<sup>328</sup> diria que quando se fala em função materna se afirma que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores do seu universo para a criança brasileira. “Essa criança, esse infans, é a dita cultura brasileira, cuja linguagem é o pretuguês”. Isto é, a função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que se cristalizaram no imaginário da gente brasileira. “Ela passa para gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura”<sup>329</sup>.

A interpretação de Gilberto Freyre casa com a forma como a *Folha* lidava com o universo cultural do negro: ao mesmo tempo em que reconhecia sua contribuição para a cultura brasileira (fazia apologia da mestiçagem), colocava esta cultura numa hierarquia, abaixo da européia, e como algo diferente. Em diversos momentos este jornal se refere à cultura afro-brasileira com palavras preconceituosas, tais como: língua selvagem, ritual estranho, seita, folclore...

Na leitura da *Folha de São Paulo*, a partir da citação da obra de Freyre, havia harmonia na relação entre negros e brancos no âmbito da intimidade e da cultura. Porém, como assinala Rafaela Deiab, a análise do escritor não era tão homogênea. Ele denunciou a violência existente entre a casa grande e a senzala, falou do sadismo dos senhores, dos castigos e das doenças que os escravos pegavam. Para Deiab, a análise do Brasil Colonial realizada por Freyre é marcada pela ambigüidade: revela “a forja da construção da mestiçagem”, isto é, as trocas culturais entre brancos e negros se davam mediante uma relação hierárquica, jamais entre iguais:

É dessa desigualdade de princípio que surgiria a particularidade da cultura brasileira enquanto civilização, levando a um privatismo exarcebado que qualifica nossas relações sociais paradoxais, repletas de tensão, violência e,

<sup>328</sup> Gonzales nasceu em Minas Gerais. Foi uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado. E do IPCN (Instituto de Pesquisas da Cultura Negra). Graduiu-se em Filosofia e Comunicação pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Além de militar intensamente na academia escreveu o livro “O lugar do negro” com Carlos Hasenbalg. Candidatou-se a deputada duas vezes pelo Partido dos Trabalhadores. Foi membro efetivo do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) e professora universitária. OLIVEIRA, Eduardo. *Ibidem*, p. 168.

<sup>329</sup> GONZALES, Lélia. Racismo e Sexismo na cultura brasileira. In: **Ciências Sociais Hoje**, Rio de Janeiro: Dados, 1983, 236.

também, proximidade. E é esse desequilíbrio de antagonismos que matiza a violência com doçura, que marca as relações de *Casa Grande e Senzala*, da ama com o filho do senhor – e quiçá das relações sociais brasileiras de uma maneira mais geral<sup>330</sup>.

Em 1978, alguns ativistas negros buscaram desconstruir da memória paulista o símbolo da mãe negra como representante da cultura negra e da formação da nacionalidade brasileira. O *Jornegro*<sup>331</sup>, um jornal que divulgava as atividades e pensamentos dos ativistas negros do **CECAN** (Centro de Cultura e Arte Negra) teceu severas críticas às comemorações que aconteceram no Largo do Paissandu desde janeiro de 1953. O jornalista negro, autor anônimo, dizia que as autoridades compareciam aos festejos organizados por Frederico Penteadado, falecido em julho de 1977, porque estavam em harmonia e sintonia com os agradecimentos à princesa Isabel e com os elogios àquelas mães negras que no passado foram forçadas a amamentar os filhos dos donos de escravos. Naquele ano de 1978 a festa recebeu uma crítica aberta. Os integrantes do **MNUCDR** (Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial), portando faixas com dizeres reivindicatórios e distribuindo carta aberta, deram um novo sentido ao acontecimento. Durante a intervenção do MNUCDR, conta o *Jornegro* que os organizadores da comemoração e o filho de Frederico Penteadado ficaram irritados e tentaram investir contra as faixas para rasgá-las. Mesmo assim, o manifesto do movimento foi lido. Para este articulista negro houve então uma ação importante contra a subversão moral da história representada naquele monumento, visto como a imagem da subserviência forçada, uma imagem que carregava os versos melosos de Cyro Costa com a intenção de criar e reforçar a imagem do negro bom, sem sentimento de maldade<sup>332</sup>.

<sup>330</sup> DEIAB, Rafaela Andrade. Ibidem, p. 36

<sup>331</sup> O Cecan (Centro de Cultura e Arte Negra) surgiu em 1970, com a participação de Tereza Santos e Eduardo de Oliveira e Oliveira, principalmente com a preocupação do negro expressar-se através do teatro. Ele cedeu espaço a militantes para a Organização da Federação das Entidades Afro-Brasileiras do Estado de São Paulo (Feabesp, formada em 1977) que foi criada para editar o jornal da comunidade intitulado *Jornegro* (1978-1981). Ainda na década de 70, alguns dos elementos que fizeram parte do Cecan, da Feabesp e do *Jornegro* foram para o MNUCDR (Movimento negro unificado contra a discriminação racial). O *Jornegro* teve 12 números, e como a Feabesp, funcionava na rua Maria José 450 (Bela Vista) aos sábados. Participaram da confecção do jornal Luiz Silva, Odacir Mattos, Jamu Minka, Jacques Félix, Maria Inês da Silva, Ubirajara Motta, Luis Paulo Lima, Mensah Gamba, Henrique Cunha Junior, Isidora T. Souza, Cristina e Lúcia. Os temas constantes do *Jornegro* foram: história, pesquisa, variedades, exterior, participação sóciopolítica e econômica, folclore, editorial, conscientização, povo, vida, preconceito racial, poesia, revisão crítica da posição do negro, literatura, cartas, saúde, alimentação, educação, propaganda, mulheres, esportes. MOTTA, Ubirajara Damaceno. **Jornegro, um projeto de comunicação afro-brasileira**. Dissertação. (Mestrado em Comunicação Social) - Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1986, p.65, 132. Foram localizados 5 números deste jornal, que não tinha uma periodicidade regular.

<sup>332</sup> MÃE negra. **Jornegro**. São Paulo, 1978, p. 2.

Ao concluir a reportagem, o articulista do *Jornegro* acreditava que o protesto do MNUCDR surgiu tarde demais. Era conveniente considerar então aquele protesto tradicional que ocorria ao mesmo tempo em que as comemorações promovidas pelo Clube 220: um protesto cultural “promovido por dentro, sem faixas e imprensa”. Tratava-se daquele protesto realizado por boa parte da gente negra que mudou o significado do monumento. A estátua era interpretada como Preta Velha. Por isso muitos colocavam oferendas aos pés dela. Isso mostrava que há muito tempo a população negra estava reagindo, mesmo no silêncio<sup>333</sup>.

Foi visto em textos anteriores que o 13 de maio e o 28 de setembro foram comemorados pelos umbandistas e candomblecistas no local do monumento à mãe preta e em outros espaços de festa e culto religioso. E é verdade, ainda, que algumas comemorações em torno da mãe preta, realizadas pelos adeptos do candomblé, aconteceram por acaso. Em 1977, por exemplo, o padre Rubens de Azevedo impediu a realização de uma missa em comemoração à inauguração do maior terreiro de candomblé do Brasil (Achê Ile Obá). Após a celebração da missa matinal, o padre se retirou da Igreja, preocupado com a advertência da Cúria Metropolitana. O cancelamento da missa fez com que os seguidores do candomblé se dirigissem para o largo do Paissandu e, junto do monumento à mãe preta, depositassem um ramalhete de rosas. Como informa a reportagem, “por advertência de um tenente do DSV, as filhas de santo, trajadas à maneira baiana, desistiram de entoar os cânticos da seita”. E a cerimônia teria se limitado a um discurso do vice-presidente da Confederação de Tendas de Umbandas e Candomblé. Para amenizar a situação, o bispo da Igreja Católica Reunida se prontificou a celebrar uma missa no terreiro que iria ser inaugurado à noite na vila Fachini. O babalorixá José da Silva não se conformou com a falta de ética do padre e disse que não entendia por que o catolicismo de São Paulo tinha que ser diferente do da Bahia<sup>334</sup>.

A forma como o MNU reverenciou a manifestação religiosa do Largo do Paissandu desencadeia uma reflexão sobre os significados atribuídos ao candomblé como espaço de resistência e elemento da identidade étnica. Nesse período, o movimento negro já reivindicava esta religião como um elemento da tradição africana. Os antropólogos Silva e Amaral confirmam que o prestígio do candomblé cresceu significativamente e se consolidou como religião de conversão universal. Já

---

<sup>333</sup> Idem Ibid., p. 2.

<sup>334</sup> PADRE não quis ver Xangô. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 13 fev. 1977, Segundo Caderno, p. 22.

no começo dos anos de 1980, brancos, negros, mestiços, imigrantes, pobres, ricos, artistas, intelectuais converteram-se a esta religião. As associações religiosas desses grupos foram reconhecidas pelo Estado como de utilidade pública. Estes mesmos pesquisadores ainda confirmam que os movimentos negros passaram a admitir o candomblé como símbolo de resistência, associado a outros como o quilombo<sup>335</sup>.

Jocélio Santos evidenciou ainda que a participação das lideranças do candomblé paulista nas comemorações do 13 de maio não era um fato isolado, pois havia terreiros em outros Estados que realizaram atividades alusivas a esta data, como o tradicional terreiro do Pai Adão, em Recife<sup>336</sup>.

Entretanto, no início do terceiro capítulo, se verificará que uma liderança negra desaprovou o candomblé como espaço de luta anti-discriminatória e foi desfavorável à prática do candomblé nas comemorações do Largo do Paissandu. Neste período havia uma divisão nos movimentos negros entre culturalistas e políticos e essa divisão influenciava na leitura oficial das manifestações negras; predominou uma subversão simbólica entre as diferentes coletividades negras.

O *Jornegro*, por exemplo, analisou a efeméride e o símbolo da mãe preta a partir de uma carta enviada por uma leitora:

**Main Bernardes nos escreveu reclamando da desconsideração ou da falta de zelo que anda acontecendo desde o 13 de maio de 1977 com o monumento à Mãe Preta**, erigido no Largo do Paissandu, em São Paulo [...] deturpando o sentido real em tão importante praça, daquela que bem representa uma das origens da gente brasileira, explicando com firmeza de rocha do que foi capaz a sua abnegação quando a América convocou-nos para construir um novo mundo até hoje em elaboração<sup>337</sup>. (grifos meus)

O *Jornegro* respondeu à leitora do jornal da seguinte forma:

N. R. Main, discordamos de suas idéias, mas ressaltamos o sentido positivo da carta colaboração que nos permite fazer um jornalismo crítico, de revisão das falsas interpretações sobre a situação do negro no Brasil. **Nossa proposta é que todos esses mitos (democracia racial, mãe preta, etc)**

<sup>335</sup> SILVA, Vagner Gonçalves da; AMARAL, Rita de Cássia. Símbolos da herança africana. Por que o candomblé?" In: SCHWARCZ, Lília K.; VIDOR, Letícia (orgs). **Negras imagens, ensaio sobre escravidão e cultura**. São Paulo: EDUSP, Estação Ciência, pp. 195-209, 1996.

<sup>336</sup> SANTOS, Jocélio. *Ibidem*, p. 167.

<sup>337</sup> CARTAS. *Jornegro*. São Paulo, maio 1978, p. 2

**causadores do nosso conformismo e de nossa alienação, sejam examinados a partir das condições raciais que marcaram a vida do povo negro. Não podemos considerar qualquer culto à mãe preta como uma conquista, pois, ela foi mãe dos herdeiros dos escravagistas e não nossa. Portanto, se alguém lhe deve gratidão não somos nós. A função da ama-de-leite foi mais uma exploração da mulher africana, aí utilizada como vaca-leiteira em benefício dos europeus e seus filhos.** Nesse esquema, desde recém-nascido o negro já era explorado, sendo sua principal fonte de alimento e saúde – o leite materno – utilizado como prioridade pela classe dominante, ficando o filho do ventre africano com as sobras. **Outra questão: dizer que fomos convocados para construir um novo mundo – a América – suaviza as duras condições que aqui enfrentamos. Na verdade fomos caçados, acorrentados, comercializados como gado, discriminados e postos a trabalhar feito bestas para enriquecer a classe dominante até que, como consequência de modificação na economia européia, passaram a remunerar o trabalhador porque o trabalho do escravo deixou de dar lucro. Aí sim, convocaram novos trabalhadores – os imigrantes – oferecendo inclusive terras que os fixassem no campo. Então, fizeram a abolição e nós fomos despejados nas cidades onde as melhores oportunidades estavam reservadas aos estrangeiros que chegavam. De tudo isso fica claro, que enquanto não desenvolvermos um senso crítico sobre nossas experiências, vamos continuar enxergando o mundo com os olhos dos outros e assim, jamais conseguiremos a exata compreensão da realidade afro-brasileira<sup>338</sup>. (grifos meus)**

Ao tentar apagar da memória dos seus leitores o “mito da mãe negra”, o *Jornegro* argumentava que este símbolo colaborava para a manutenção da existência de uma pseudo-democracia brasileira, que ofuscava os confrontos sociais. E foi mesmo com esta conotação que as autoridades brasileiras e alguns membros da coletividade negra utilizaram o símbolo da mãe negra nas comemorações do Largo do Paissandu, sobretudo no período de ufanismo nacional da ditadura. Por outro lado, sem querer desconsiderar as imposições do regime da escravidão, é coerente concordar com M. Bernardes ao afirmar que a mãe preta representava “as origens da gente brasileira”. Mesmo que essa afirmativa não fosse bem-vista pelos militantes da década de 1970, não é possível apagar

<sup>338</sup> *Jornegro*. São Paulo, maio 1978, p. 2.



completamente a história dessas mulheres negras do Brasil de outrora. Deve-se considerar que elas também foram agentes históricas.

Apesar das críticas do *Jornegro*, uma parte da coletividade negra ainda reverenciava aquele símbolo feminino no interior de São Paulo. Em Botucatu, os moradores se reuniram no dia 28 de setembro de 1978 nas dependências da Associação Comercial local com a finalidade de organizarem e reativarem a Associação do Homem de Cor, que estava com as suas atividades paralisadas. Neste encontro, que contou com a participação de grande número de pessoas, foi debatido o programa de reorganização da entidade e comemorado o dia da mãe preta<sup>339</sup>.

Interessa dialogar então com a interpretação de uma liderança feminina para se perceber os contrapontos elaborados sobre aquele símbolo. Na década de 70, Lélia Gonzales dizia que foi exatamente a mãe negra quem deu uma “rasteira na raça dominante”:

É através dela que o obscuro objeto do desejo [...] acaba se transformando na vontade de comer carne na boca branca que fala português. **O que a gente quer dizer é que ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como querem alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra.** Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe pra dormir, que acorda de noite para cuidar, que ensina a falar, que conta história por ai afora? É a mãe, não é? Pois então. **Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; enquanto bá, é a mãe. A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra** que, por impossível que pareça, só serve para parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a mãe preta é a mãe<sup>340</sup>. (grifos meus)

A mãe negra surgiu novamente como símbolo da propaganda da indústria no final dos anos de 1970 e gerou uma grande controvérsia quando foi publicizada pela Olivetti. O anúncio criado pela agência paulista DPZ para a Olivetti, usando a figura da Mãe Menininha do Gantois, para vender máquinas de escrever, gerou protestos

<sup>339</sup> BOTUCATU reativa a entidade de negros. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 13 out. 1978, p. 6

<sup>340</sup> GONZALES, Lélia. *Ibidem*, p 233.

de várias entidades culturais baianas e levou a agência local, a baiana DM-9, a publicar um anúncio repudiando a atitude da DPZ. Os protestos foram contra, entre outras coisas, a “exploração de um aspecto sagrado em benefício de uma simples estratégia de lucros”. Mas os publicitários Washington Olivetto e Francisco Petit achavam que a imagem da mãe Menininha não tinha sido prejudicada e não viam desrespeito aos valores culturais. Eles disseram que queriam aproveitar o dia das mães e escolher uma que fosse símbolo.

Washington Olivetto disse ainda que em datas como o dia das mães as agências procuravam fazer um trabalho com caráter universal, mas daquela vez resolveram usar uma figura brasileira. Além disso, não era a primeira vez que a Mãe Menininha fazia um comercial. Ela já havia gravado uma mensagem de Natal para o governo da Bahia que foi criada pela agência baiana que agora discordava da sua propaganda. No entender de Olivetto, o governo da Bahia era um produto qualquer, como a Olivetti<sup>341</sup>.

A Federação do Culto Afro Brasileiro de Salvador declarou que não iria punir Mãe Menininha do Gantois por ter aparecido em jornais e revistas fazendo propagandas de máquinas de escrever e compreendia a irritação dos adeptos do candomblé, que reconheciam tudo o que dizia respeito ao ritual como coisas sagradas: os pais e mães-de-santo, os orixás, os toques, os pontos, etc. Pai Isidoro, babalorixá do palácio de Ogum, em Alcântara (RJ), disse que a comunidade candomblecista estava revoltada:

se ao menos fosse um sabonete, um defumador, um banho, perfume, ou qualquer outro produto ligado a seita, ainda seria compreensível. Afinal Mãe Menininha é a figura maior do candomblé. Mas uma máquina de escrever não tem nada a ver. Nem as mensagens do Dr Fritiz, recebidas por Chico Xavier são escritas à máquina. Nossa religião é muito antiga, tem raízes profundas, é anterior ao cristianismo, tem três mil anos de tradição que são incompatíveis com a máquina de escrever<sup>342</sup>.

O deputado Atila Nunes (MDB), líder umbandista, também se manifestou dizendo que aquela propaganda feriu o código brasileiro de auto-regulamentação

<sup>341</sup> MÃE Menininha: agência diz que respeitou crença do povo. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 15 maio 1978, Ilustrada, p. 24.

<sup>342</sup> ANÚNCIO com Mãe Menininha causa novos protestos. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 18 maio 1978, ilustrada, p.1.

publicitária, pois nenhum anúncio podia “favorecer ou estimular qualquer espécie de ofensa religiosa”. Este deputado umbandista ainda argumentou que Mãe Menininha não podia representar todas as mães brasileiras ao se levar em conta que dois terços da população seguia outras religiões, como o catolicismo, protestantismo, etc. A reportagem foi concluída com a afirmação de que a idéia do anúncio foi uma paródia grosseira de uma anedota que circulou sobre as tentativas feitas pelos produtores de um refrigerante para que o papa autorizasse, ao final da missa, a substituição do amém, pela frase “Coca-cola is the best”<sup>343</sup>.

Deve-se considerar sobre esta propaganda da Olivetti, em primeiro lugar, que havia a tentativa de vender um produto tendo como base os símbolos da cultura negra: a mãe negra, o candomblé e a Mãe Menininha.

A análise de Jocélio Santos também assinala que na Bahia o anúncio gerou uma grande controvérsia.

A controvérsia girou em torno da participação da grande mãe-de-santo numa peça publicitária que tinha como objetivo a venda de um produto profano. A lógica dessa interpretação é a incompatibilidade entre a máquina de escrever e a figura de maior expressividade da religião afro-brasileira [...] **A figura da mãe-de-santo imbuída de sagrado e associada a um objeto de consumo demonstraria a ingerência de relações capitalistas num mundo religioso, intrinsecamente ligado à tradição oral.** As leituras fazem da mãe Menininha um símbolo mais importante que qualquer objeto sagrado. Por essa razão, penso que a controvérsia revela tensões. [...] Posar segurando máquina de escrever é, além de um sacrilégio, uma espécie de maculação do sagrado ou, indo ao extremo, uma imolação da mesma<sup>344</sup>. (grifos meus, ver Figura 26).

Os acontecimentos das décadas de 1960 e 1970 em torno das comemorações provam que a memória coletiva nacional é um conjunto de memórias múltiplas e discordantes. A imprensa tentou mostrar os discursos das autoridades governamentais como uma memória dominante. Entretanto, esta memória não apagou as outras lembranças que se diferenciaram dela. As memórias de alguns militantes e participantes na comemoração chegaram até mesmo a problematizar e questionar esta memória que se pretendia definir como nacional.

<sup>343</sup> Idem Ibid., p.1.

<sup>344</sup> SANTOS, Jocélio. Ibidem, p. 172.

Apesar das críticas, tanto quanto a figura de Tiradentes, a valorização destinada à figura da mãe preta por diferentes setores da sociedade fez dela um mito universal que agradava negros, mestiços e brancos. O cientista político José Murilo de Carvalho escreveu que todos poderiam se identificar com a figura de Tiradentes. Ele produzia a unidade mística dos cidadãos, isto é, o sentimento de participação, de união em torno de um ideal, fosse ele a liberdade, a independência ou a República.<sup>345</sup>

Como na primeira República, marcada pela dificuldade em construir um herói para o novo regime, houve também uma luta em torno da construção do mito da mãe preta, tendo em vista que as heroínas são como os heróis: “símbolos poderosos, encarnação de idéias e aspirações, pontos de referência, fulcros de identificação coletiva”.<sup>346</sup> Sendo assim, foi capaz de atingir a cabeça e o coração dos cidadãos.

Por isso, como lembra José Murilo de Carvalho, essa construção por sinais universais, de leitura fácil, se deu com as imagens, as alegorias, os símbolos e os mitos.<sup>347</sup> No caso da mãe negra, estes sinais universais também fizeram parte da batalha simbólica travada pelos diferentes atores sociais (brancos, negros e mestiços), os mesmos que aproveitaram para definir os seus papéis sociais e culturais dentro da história que construía para a mulher negra. O monumento, a propaganda da indústria, os textos dos jornais com suas imagens foram os meios utilizados para imprimir no imaginário da sociedade as lembranças desta mulher negra sob diferentes ângulos.

Ao participar do processo de mobilização simbólica da mãe negra, os seus admiradores e achincalhadores, da imprensa e da militância, buscaram determinar o papel desempenhado pela mulher negra no Brasil colonial, imperial e republicano: mãe, protetora, procriadora, fonte de alimento e carinho, educadora, símbolo de democracia, submissa, serviçal, vaca leiteira. Neste símbolo deveria prevalecer, então, a versão da história elaborada pelos que se consideravam vencedores da construção do monumento e controladores dos eventos em torno deste. A descendência histórica com a mãe preta teria pouca importância no resultado do processo de mobilização simbólica. Nas palavras de José Murilo de Carvalho, no

---

<sup>345</sup> CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas, o imaginário da República no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 68.

<sup>346</sup> Idem Ibid, p. 55

<sup>347</sup> Idem Ibid., p. 10, 35

domínio do mito é o imaginário que se manifesta na tradição oral e escrita, na produção artística e nos rituais. “O imaginário pode interpretar evidências segundo mecanismos simbólicos que lhe são próprios e que não se enquadram necessariamente na retórica da narrativa histórica”<sup>348</sup>.

Diferente da eleição dos símbolos da primeira República, o povo também participou do processo de mobilização simbólica da mãe negra, através das visões extravasadas pela militância negra, pelos grupos religiosos e outras comunidades. Sua criação não foi arbitrária, não se fez no vazio social. De algum modo, aquela mulher negra tinha a cara da nação: símbolo de ligação entre as diferentes etnias, símbolo do progresso, da pátria, da cultura brasileira, da democracia. Ela respondia a alguma necessidade ou aspiração coletiva. Refletia algum tipo de personalidade ou de comportamento (bravura, bondade, afetividade, liberdade, igualdade) que correspondia a um modelo coletivamente valorizado.

A figura feminina, como alegoria para representar a República, faz parte do imaginário francês e passou a ser utilizada assim que foi proclamada a República em 1792. A inspiração veio de Roma, onde a mulher já era símbolo da liberdade. Em 1848, com a proclamação da República, foi renovado o interesse pelos símbolos republicanos a partir de um concurso. A grande maioria de pintores e escultores escolheu a figura feminina. Salvaram-se algumas obras, como a de Daumier, em que a República foi representada por uma mulher amamentando duas crianças. Daumier pintou uma República maternal, protetora, segura e sólida. Uma mulher sentada segura o tricolor na mão direita, com a mão esquerda ampara uma das crianças que sugam os vastos seios. Foi no período anterior (Terceira República), no entanto, que a figura da mulher se popularizou com uma representação em oposição ao império de Napoleão III. Marianne passou a personificar a República, unificando as formas anteriores de representação. Foram espalhadas estatuetas, bustos e gravuras de Marianne. Como reação, o governo incentivou o culto de Maria.<sup>349</sup>

Vasco de Lima em *O Gato*, de 1913, apresentou uma República que era a versão brasileira do quadro de Daumier. Ele manteve em suas caricaturas os seios exageradamente vastos mas, diante da estranheza do Marechal Hermes, o artista justificou o detalhe dizendo: “É a nudez crua da verdade. A república dá de mamar a

---

<sup>348</sup> Idem Ibid., p. 117

<sup>349</sup> Idem Ibid., p. 75-76, 78

tanta gente. Em vez de mãe, a república é a ama de leite, a vaca leiteira, que tem de alimentar políticos e funcionários que vivem dela e para ela”<sup>350</sup>.

Gilberto Freyre, citado por José Murilo de Carvalho, sugeriu alguns fatores que teriam favorecido a representação da República como mulher. Um deles foi o repúdio ao patriarcalismo de D. Pedro II, que marcou a vida política do país. Outro seria a mariolatria católica. De fato, assim como na França, no Brasil da Primeira República Maria foi utilizada como arma anti-republicana. É exatamente neste ponto da narração de Carvalho que se percebe o esquecimento da intensidade do significado do símbolo da mãe negra. O cientista político incluiu uma mulher negra na sua análise, mas esqueceu daquela que poderia representar a união de todas as mulheres. Segue sua narração afirmando que houve um esforço dos bispos para incentivar o culto mariano, sobretudo por meio de Nossa Senhora Aparecida. A partir do início do século XX começaram as romarias oficiais. Em 08 de setembro de 1904, Nossa senhora Aparecida foi coroada Rainha do Brasil, marcando assim a competição entre a Igreja e o regime pela representação da nação. Em 1930, Pio IX declarou Nossa Senhora Aparecida padroeira do Brasil e no, ano seguinte, dom Sebastião Leme, perante uma multidão congregada no Rio de Janeiro, a consagrou rainha e padroeira do país<sup>351</sup>.

Considera-se ainda coerente a afirmativa do estudioso Bronislaw Baczko, pois ele assinalou que os símbolos somente são eficazes quando se assentam numa comunidade de imaginação social. Se esta comunidade de imaginação social não existe, os símbolos têm tendência a desaparecer da vida coletiva ou então a serem reduzidos às funções puramente decorativas<sup>352</sup>. Nesta direção é significativa a reflexão de Oswaldo de Camargo quando concluiu que ao final da década de 1970 o monumento à mãe negra não representava mais nada para os que abandonaram as comemorações no largo do Paissandu.

Restou lá o símbolo da mãe negra, que uma parte nem sabe o que representa mais. Acha até feio, maltratada, suja. E em torno do monumento anda cheio de mendigo, perdeu todo o charme, e eu duvido que um presidente da República, qualquer representante apareça lá, não significa mais nada <sup>353</sup>.

---

<sup>350</sup> Idem Ibid, p. 88

<sup>351</sup> Idem, Ibid., p. 93

<sup>352</sup> Idem Ibid., p. 355

<sup>353</sup> Entrevista concedida à autora em 13 de agosto de 2005

Embora as comemorações em torno da estátua tenham sido praticamente extintas com a morte de Frederico Penteadó em 1977, não é possível afirmar categoricamente que este símbolo e os seus significados tenham desaparecido da memória da sociedade paulista e das coletividades negras. É sabido que, na atualidade, de vez em quando há comemorações em torno do monumento e algumas missas são rezadas para a mãe negra, como indicavam cartazes expostos em 2005 em frente à Igreja de Nossa Senhora Achiropita (rua 13 de maio, Bexiga)<sup>354</sup>, freqüentada por um número significativo de negros. Esta lembrança da mãe negra ainda permanece numa parte do corpo social. Castoriadis diria que todo simbolismo se edifica sobre a ruína dos edifícios simbólicos precedentes contando ainda com as conexões naturais e históricas ilimitadas de significantes. “A constituição do simbolismo da vida social e histórica real não tem qualquer ligação com as definições fechadas e transparentes dos símbolos”<sup>355</sup>.

Nas décadas de 50, 60 e 70 percebe-se, pelos significados que os militantes e as fontes impressas concederam às diversas figuras negras de destaque na história, o quanto a etnicidade aparece como uma construção da relação de poder e simbólica. Nesta direção a etnicidade é vista como uma construção social, determinada e manipulada pelos atores. Nestes casos, as significações que brancos e negros elaboram das figuras de Zumbi e da Mãe Preta definem a etnicidade como um princípio de divisão do mundo social, cuja importância varia de acordo com as épocas e situações. Cabe a este estudo entender, então, “quais são as forças e as estruturas históricas que fazem emergir a etnicidade como princípio de divisão do mundo social e a maneira pela qual é experimentada na vida cotidiana como um sistema cultural de signos e de símbolos compartilhados”. Esta idéia sobre a etnicidade faz parte das teorias mobilizacionistas que acreditam que a questão é saber por que as pessoas escolhem determinados traços étnicos para organizar a competição e o conflito social, econômico e político. Assim, “o que deriva do domínio

<sup>354</sup> A antropóloga Rafaela Deiab assistiu e analisou esta missa para mãe negra e trouxe algumas informações significativas. Sobre a missa realizada no dia 16/05/2005 ela informa que a abertura foi realizada com a entrada do Ministro da Pastoral Afro carregando a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Uma senhora (Dona Joana), representando a mãe negra, entrou a seguir vestida com trajes afro, colares e pano na cabeça; trouxe no colo uma criança branca. Esta missa é realizada desde 1990 e é a maior festa promovida pela Pastoral Afro, que realiza outros eventos: Missa de São Benedito, Missa de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, Bênção da Escola de Samba Vai Vai, Missa do dia Internacional da luta Contra o Racismo, Missa de Zumbi dos Palmares. Durante a missa de 2004 a mãe negra foi recebida com a música negra Marianna; e em 2005, ao som da música Senhora Negra, Ya Querida, Soberana Quilombola, Mãe de Deus Aparecida. DEIAB, Rafaela. Ibidem, p. 196.

<sup>355</sup> CASTORIADIS, Cornelius. Ibidem, p. 147.

da etnicidade são as condições nas quais certas diferenças culturais são utilizadas como símbolos das diferenças entre os grupos”<sup>356</sup>.

### **CAPITULO III – A REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA COMO PRODUTO DA CONSTRUÇÃO MENTAL E SOCIAL: DESCOBRINDO OUTROS AGENTES HISTÓRICOS**

---

<sup>356</sup> POUTIGNAT, Phillippe; STREIF-FENART, Jocelyne. Ibidem, p. 124-125, 129



Em pleno regime militar, mais precisamente 1968, técnicos do Ministério do Trabalho e do Tribunal Superior do Trabalho apontaram como única solução para impedir a discriminação racial no mercado a aprovação de uma lei que obrigava as empresas privadas a manter uma porcentagem de “empregados de cor” (2/3). Na visão de Jocélio Santos, essa proposta pode ser interpretada como uma adequação da política da ação afirmativa, em vigência nos Estados Unidos, que promovia acesso à educação e emprego às minorias étnicas, raciais ou sexuais. No entanto, o estabelecimento das referidas cotas percentuais de emprego obrigatório encontrava resistência em figuras da intelectualidade brasileira, como a escritora Raquel de Queirós. Seu argumento era de que toda espécie de discriminação racial era considerada crime e, portanto, sujeita a sanção penal<sup>357</sup>. Em outras palavras, a escritora acreditava que todos eram iguais perante a lei ou que as leis eram respeitadas no Brasil.

Um longo período histórico favoreceu a representação do negro como símbolo da fome, da miséria e da pobreza. *A Folha*, por exemplo, buscou localizar os marginalizados com a divulgação de fotos de mulheres, homens, jovens e crianças negros perdidos nas ruas da cidade. Uma reportagem de 1969 apontava que todos os meses nasciam em São Paulo 12 mil crianças; mil delas morriam e outras nasciam em condições de extrema pobreza. Para conseguir dinheiro executavam qualquer tipo de serviço: lavagem de carro, venda de bilhetes de loteria, limpeza de pára-brisas; muitos eram carregadores de feira. Considerava-se que todos estavam à beira da delinqüência, sobretudo aquelas crianças que vendiam entorpecentes e produtos de roubo. Alguns “pivetes” se tornavam célebres no mundo do crime, como o Pedrinho da Metralhadora, Portuguesinho e Didi, Promessinha, Jorginho e Flavinho, mas quando eram apanhados se revelavam verdadeiras crianças. “Promessinha entregou-se em prantos aos investigadores, num matagal de Itaquera, com a perna imobilizada por uma bala de metralhadora”<sup>358</sup>.

As meninas também perambulavam pelas ruas e eram inseridas no mundo da prostituição. Mocinhas de 15 anos eram vistas nas margens da avenida Brasil, República do Líbano, Indianópolis, Angélica, Higienópolis. Neste período o

---

<sup>357</sup> SANTOS, Jocélio. *Ibidem*, p. 104.

<sup>358</sup> SÃO crianças, são vítimas da cidade. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 20 mar. 1969, Primeiro Caderno, p. 12.

recolhimento do Tatuapé já era um lugar onde o menor aprofundava as “deformações” ao invés de corrigi-las<sup>359</sup>.

Alguns homens negros também foram fotografados para uma reportagem que discutia as estranhas ocupações dos desempregados. Um retrospecto sobre a vinda de 350 mil brasileiros que deixaram os seus Estados de origem entre 1963-1967 provava que os desempregados eram, na sua maioria, mineiros e depois os migrantes de Pernambuco, Alagoas, Ceará, Paraíba, Rio Grande do Norte, Piauí e Maranhão. Deste total, apenas 100 mil foram absorvidos como mão-de-obra no mercado paulista. Outros se empregaram em serviços de faxina, engraxate, lavador de carro, pedreiro, operário de construção civil, camelô e outros biscates. A imprensa se espantava com os subempregos, como o de Diomar, que após ser demitido de uma indústria passou a doar sangue; chegou a ganhar 10 cruzeiros novos doando 350 gramas de sangue em um posto do Cambuci. Como solução para o desemprego, ele reuniu uns amigos na mesma situação, se apresentou em um posto e cobrou de cada um dois cruzeiros novos de comissão<sup>360</sup>.

À luz desta situação, o presidente Médici abriu as comemorações da semana da criança na sede da **FUNABEM** (Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor). O seu discurso foi pronunciado na Biblioteca da Instituição, que abrigava sete mil crianças. No seu governo ele via transformações na instituição, que passou de “sucursal do inferno”, “escola do crime” e “fábrica de monstros” para um centro educacional voltado para o desenvolvimento integral do menor. Considerava seu governo competente para resolver problemas: propunha fixar as imensas populações nordestinas, criar um plano de colonização na Transamazônica e outras estradas. Na capa da reportagem há fotos de meninos e meninas da FUNABEM cumprimentando o presidente e o texto informa que o general apontou a criança como grande vítima das migrações<sup>361</sup>.

Médici disse que aquelas crianças negras da FUNABEM traziam a memória das histórias de sua terra, memórias das histórias que permaneceram no tempo:

**E a saga da minha terra me vem como símbolo mesmo de todos os menores desamparados, que em cada qual vejo um outro Negrinho do Pastoreio.** Quisera vê-los, não somente como aquele atirado sangrando

<sup>359</sup> Idem Ibid., p. 12.

<sup>360</sup> AS ESTRANHAS ocupações de quem não tem emprego certo. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 19 out. 1969, Primeiro Caderno, p. 1.

<sup>361</sup> MÉDICI: nova política para os menores. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 6 out. 1970, Primeiro Caderno, p. 8.

num formigueiro, afilhado de nossa senhora, e que, surgindo a frente de fantástica tropilha, diz-se fazer o milagre de aparecerem as coisas perdidas. Antes quisera vê-los, como filhos da afeição de todos nós, de braços dados aos companheiros felizes de geração, e fazendo o milagre de aparecerem, afinal, os valores, ainda não de todos encontrados; de amor e compreensão pela criança<sup>362</sup>. (grifos meus, ver Figura 27).

Aqueles menores negros e mestiços da FUNABEM eram comparados ao negrinho do pastoreio em termos de sofrimento. E o presidente apelava em discurso, pelo menos na semana da criança, para que todos os dias os menores fossem amparados. Apesar deste pedido, também não propôs nada de concreto para melhorar as condições destas crianças.

Em outubro de 1979, o jornalista Samuel Wainer, falando sobre as crianças abandonadas, observou que o problema teria solução com a participação global da sociedade que, aparentemente, preferia satisfazer seu ego com “pirotécnicas” celebrações do Dia da Criança uma vez por ano e depois dormia em seu leito confortável, ignorando o “vulcão” que rugia no subsolo do comodismo e da insensibilidade<sup>363</sup>.

Uma reportagem de 1970 anunciou que um simpósio discutiria a integração do marginalizado. Uma equipe integrada por psicólogos, médicos, fisioterapeutas, conselheiros profissionais, assistentes sociais e terapeutas ocupacionais estudaria a vida comunitária de cerca de 500 a 600 mil paulistanos que estavam marginalizados na sociedade. De acordo com o jornalista anônimo, o contexto urbano não permitia e nem aceitava esses indivíduos que estavam se tornando um fardo para a sociedade e a família<sup>364</sup>.

Depois da reportagem sobre o simpósio de integração, consta na mesma página do jornal um texto comentando a extinção de mais uma favela. A favela da Barra Funda estava prestes a desaparecer, tendo em vista que o **MOV** (Movimento das Organizações Voluntárias do Favelado) havia conseguido congelar a área em que a favela se situava (ao lado da Marginal). Para impedir a construção de novos barracos e evitar transações imobiliárias, dois guardas da Polícia Militar foram recrutados para vigiar a favela. Desde o seu surgimento o MOV conseguiu acabar

---

<sup>362</sup> Idem Ibid., p. 8.

<sup>363</sup> WAINER, Samuel. Laranja mecânica. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 14 out. 1979, p. 2.

<sup>364</sup> SIMPÓSIO vê reintegração de marginalizado. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 11 nov. 1970, Primeiro Caderno, p.1

com a favela do Vergueiro (1.980 famílias), Traição (275 famílias), Casa Verde (250 famílias), Maranhão (93), Brejo Alegre (quase 300), além de outras. Apesar destas destruições, a reportagem comentava que o MOV se espantava ainda com o crescimento das favelas e oferecia para as mães, entre outros trabalhos, cursos de costura, prendas domésticas e empregos para os moradores em empresas particulares<sup>365</sup>.

Entretanto, já em 1969 o MOV se posicionava contra o despejo dos favelados numa carta enviada ao prefeito Faria Lima. Tudo isso porque, mesmo indo morar na Vila Habitacional de Sapopemba, construída pelo **BNH** (Banco Nacional de Habitação), os populares continuavam sem as condições necessárias de vida, como a orientação familiar, assistência social, escolas e segurança familiar. O MOV protestava ainda contra as atitudes políticas de elementos da prefeitura, que alegavam que as casas fornecidas aos favelados foram custeadas pela municipalidade, quando na verdade foram custeadas pelo BNH que exigia pagamento dos moradores<sup>366</sup>.

Uma foto marcante, de uma mulher negra lavando o filho embaixo de um viaduto, ilustra as condições e os locais de vida de uma parte significativa da população negra. Além da foto havia o seguinte texto:

Há muito, talvez ela tenha esquecido o que seja uma casa. Mesmo que de um só cômodo, mas com paredes, não um viaduto a vista da cidade. Pode ter se esquecido de muita coisa. Mas, toda tarde ela vai longe buscar água, que esquenta sobre um fogão improvisado. E como fazem milhares de mães, à mesma hora, ela lança o grito que vem da infância: - Menino, venha tomar banho. E tome água, sabão, dedos nos ouvidos. Ele chora. Passam os carros, o filho bem limpo. Simplesmente mãe<sup>367</sup>. (ver Figura 28)

A cena descrita do banho seria sensível e poética se não fosse ingênua, pois é óbvio que os moradores de rua têm suas necessidades fisiológicas, como mostra a imagem da mãe negra lavando seu filho.

<sup>365</sup> MAIS uma favela de São Paulo com os dias contados: agora é a Barra Funda. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 11 nov. 1970, Primeiro Caderno, p. 1.

<sup>366</sup> MOV não quer despejo dos favelados. **Folha de São Paulo**. Folha de São Paulo, 1 out. 1968, Primeiro Caderno, p. 11.

<sup>367</sup> SIMPLEMENTE mãe. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 9 jul. 1972, Primeiro Caderno, p. 16.

O repórter Carlos Alberto Luppi publicou uma série de reportagens sobre o “menor abandonado” e em todas elas utilizou a mesma foto: três crianças negras vagando pela rua, sendo que uma, ainda bebê, é carregada nas costas por um dos meninos (ver Figura 29). No longo texto, Alberto Luppi admitia ainda que a cidade não estava equipada para acolher a concentração demográfica. Esta situação produziu 400 mil menores marginalizados, disputando 602 vagas em estabelecimentos de permanência, onde se misturavam “delinqüentes de alta periculosidade com deficientes físicos mentais, além de órfãos e abandonados”<sup>368</sup>.

Uma reportagem discutia, desta vez, a higiene das favelas ao mostrar a cozinha de uma mulher negra e duas crianças tomando banho num banheiro público. Para melhorar este quadro, se discutia o projeto de habitação provisória visando alojar os favelados numa fase intermediária. E a SEBES, para justificar sua demora em providenciar as casas de alvenaria, argumentava que nas habitações provisórias os moradores poderiam fazer cursos de formação de atitudes para o trabalho, cursos de higiene, moral e assistência social. Assim, os favelados ficariam prontos para elevar seus níveis sócio-econômicos e aprender hábitos urbanos. Esta era também uma “estratégia” da Sebes para que os moradores não se misturassem com os vizinhos “irrecuperáveis” nos novos bairros.<sup>369</sup>

Diante da impossibilidade de melhorar de vida, na cidade de São Paulo passaram pela **CETREN** (Central de Atendimento e Encaminhamento da Secretaria de Promoção Social) 41.427 pessoas em 1973 pedindo passes gratuitos para voltar aos seus lugares de origem. Já em 1974 a Cetren registrou a passagem de 65.229, sendo que apenas 13.802 permaneceram em São Paulo. Para o jornalista Odon Pereira, a expulsão dos migrantes não era de responsabilidade das autoridades governamentais, nem dos planos e programas. Quem estava decidindo esta situação era a própria cidade, que dizia “não” à maioria dos migrantes ao fazer exigências cada vez maiores<sup>370</sup>. Em suma, embora as culturas regionais e seus símbolos tenham conquistado mobilidade espacial com a migração, ainda na década de 70 a problemática nordestina era vista menos como um problema social do que cultural. Os nordestinos, na visão da *Folha de São Paulo*, eram apresentados sem

---

<sup>368</sup> LUPPI, Alberto. O menor abandonado só faz um curso: a Escola do Crime. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 9 ago. 1973, Primeiro Caderno, p. 13.

<sup>369</sup> PLANOS, existem aos montes. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 7 abr. 1974, Segundo Caderno, p.11.

<sup>370</sup> PEREIRA, Odon. Vencidos pela cidade grande eles regressam. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 28 maio 1975, Primeiro Caderno, p. 10.

condições de se adaptar ao universo civilizado da cidade, sem condições de alcançar o “progresso”.

Numa reportagem de 1977 sobre a morte de Carolina Maria de Jesus e a vida dos favelados, a *Folha* anunciava que desde 1960 a industrialização havia empurrado a favela para a periferia. Isso sem falar nos cortiços que abrigavam 615 mil paulistanos. O jornal reconhecia que os problemas enfrentados pelos favelados, já apontados pela escritora negra em 1950, persistiam:

Assumiram outros nomes, vestiram outras roupas e hoje se apresentam na forma de enchentes, poluição, saneamento, áreas verdes, transporte, metrô, racionalização apenas da gasolina e não na vida. O paulista gasta de 3 a 4 horas para ir ao trabalho. Não ganha mais de 2 salários mínimos. E na periferia onde mora o favelado de hoje, 20% das casas tem esgoto, 46% tem ligação de água, e a maioria das residências foi construída em esforço conjunto de mutirão e a mortalidade infantil atingiu índices reconhecidos pelas autoridades como iguais aos da África – “São Paulo tem duas Biafras para cada uma Suíça”, dizia o prefeito Olavo Setúbal ao assumir há quase dois anos. Imaginem: em outubro de 76 registramos o índice mais baixo da mortalidade infantil dos últimos 8 anos. Ou seja, 62 mortes em cada mil<sup>371</sup>.

Numa segunda reportagem sobre a morte de Carolina, novamente o jornalista Hamilton Almeida Filho informou sobre a pobreza dos habitantes da cidade, como se quisesse localizar os moradores que experimentavam as mesmas condições de vida da escritora:

Em 1959, em São Paulo, a escritora morava numa das doze favelas, a do Canindé, num dos trezentos barracos de telhados, lata, papelão, tábuas velhas, sem água, rede de esgoto, onde as panelas eram latas velhas e as cadeiras caixotes. Um barraco de treze metros quadrados onde ela se amontoava com seus filhos, as margens do rio Tietê. A única diferença entre seu quarto e o dos outros favelados era uma pilha de livros enebados guardados numa prateleira. Foram esses livros e dois anos de primário cursados em Sacramento que permitiram a Carolina escrever o cotidiano da favela, coisa inacessível a qualquer um de seus vizinhos. [...] <sup>372</sup>

<sup>371</sup> CAROLINA, adeus. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 14 fev. 1977, Ilustrada, p. 1.

<sup>372</sup> ALMEIDA FILHO, AMILTON. O best-seller da fome. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 14 fev. 1977, Ilustrada, p.1.

Estas reportagens sobre a vida da escritora e seus semelhantes propiciaram, inclusive, um histórico da pobreza em São Paulo:

Segundo o livro “São Paulo 1975, crescimento e pobreza”, a partir das últimas três ou quatro décadas surgiram e se expandiram os bairros periféricos que juntamente com tradicionais cortiços e favelas alojam a cidade e seus habitantes. Com a década de 30, começo da industrialização, surgiram as vilas operárias criadas pelas fábricas para abrigar sua mão-de-obra. Essas vilas, construídas em terrenos da própria indústria, permitiram aos operários viver sem grandes despesas, como transporte e habitação. Isso permitia que os salários fossem rebaixados e assim a empresa compensava seu investimento. Com a especulação imobiliária e a chegada de novos contingentes de trabalhadores, as vilas operárias desapareceram surgindo então a periferia<sup>373</sup>.

Ao comentar sobre a situação do negro em 1977, Clóvis Moura fez previsões negativas. Ele dizia que tanto em São Paulo como no Rio de Janeiro, o negro estava sendo esmagado. As provas disso era que os maiores índices de mortalidade e suicídio no país englobam a população negra. A morte começava nas favelas, onde residia 80% desta população. Para este sociólogo, o 13 de maio não simbolizava a libertação, mas sim um marco que transformou o negro de “bom escravo em mau cidadão”. Além da concorrência com o imigrante, outra razão que transformava o negro em mau cidadão residia no fato da lei Afonso Arinos punir somente as ações contra o negro rico, aquele que freqüentava boate e hotel de luxo, e não atingir aquela maioria que vivia na favela, que era barrada constantemente pela sociedade. O último recenseamento também mostrava que 70% dos negros eram analfabetos, além de ocupar a última posição na escala empregatícia. Com base neste quadro social, Moura afirmava que os negros da classe média deveriam se preocupar menos com a importação do estilo *black* do que com as reivindicações de seus direitos de cidadão<sup>374</sup>.

Na mesma página da análise de Clóvis Moura, segue o texto de Mirna Grzych, no qual o professor Eduardo de Oliveira e Oliveira<sup>375</sup> afirmava que o 13 de maio não significa absolutamente nada para os negros, pois não usavam a efeméride para

<sup>373</sup> Idem Ibid., p.1.

<sup>374</sup> MOURA, Clóvis. Negros, a abolição de uma raça. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 13 maio 1977, Ilustrada, p. 27.

<sup>375</sup> Eduardo de Oliveira e Oliveira nasceu em 1928, graduou-se em ciências sociais pela USP e faleceu em 1980; foi um ativista e acadêmico. OLIVEIRA, Eduardo. **Quem é quem na negritude brasileira**. Ibidem, p. 94.

refletir sobre os seus problemas. Ele escreveu uma carta em 1975 para o presidente Geisel falando sobre os problemas da coletividade. Em resposta, o presidente prometeu recuperar a data como feriado. Eduardo de Oliveira respondeu em outra carta que este gesto era inútil, pois os feriados eram vistos como datas de lazer: “recuperar o treze de maio como feriado é fazer os paulistas viajarem para o Guarujá, os baianos para Itapoã e os cariocas para o Arpoador”. Comentou também que o negro brasileiro estava se identificando com o *soul* e com a África e alertou que o afro-brasileiro não podia esquecer da sua realidade sócio-econômica. Concluiu seu pensamento dizendo que era preciso desmontar a idéia do negro permanecer como um cidadão de segunda categoria, “ou como a mãe preta, ou como a mulata gostosa”<sup>376</sup>.

A discussão que se segue acompanha a tentativa dos articulistas negros em transformar símbolos culturais e inoperantes em símbolos definidos como políticos e de resistência nas diferentes manifestações negras. Ao mesmo tempo se debate o posicionamento dos intelectuais, da imprensa e do Estado diante das ressignificações simbólicas; permanece uma interpretação dos símbolos como construção mental e social.

### **3.1 Resignificando os símbolos negros: o samba, o carnaval, o movimento black e outras práticas culturais**

No final dos anos 60, em São Paulo, havia resistência dos negros para conservar seu espaço de prática sócio-cultural. Como aponta a reportagem da *Folha*, os pedreiros, motoristas de táxi, serralheiros, compradores de automóveis, manicures, empregadas domésticas, enfim, os negros do cordão da Vai-Vai estavam resistindo às mudanças e conservando sua “cultura espontânea”. Assim foi descrito o bairro da Bela Vista:

As ruas são estreitas e parecidas, as casas são velhas, com corredores compridos e alguns jardinzinhos cultivados há muitos anos. Bazares velhos, farmácias velhas, barbearias velhas, serralherias pequenas, pouco trânsito nas ruas, nenhuma árvore, um cinema velho, dois teatros famosos, dezenas de cantinas, poucas construções modernas. E alguns bares sempre cheios,

<sup>376</sup> OLIVEIRA, Eduardo apud GRZICH, Mirna. Mais um feriado para os brancos. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 13 maio 1977, Ilustrada, p. 27.



que funcionam como ponto de encontro, da mesma maneira que há 20, 30 anos. No silêncio e no barulho das ruas compridas, um ar que não existe mais em nenhum outro bairro. As ruas, que ainda têm pedaços de trilhos de bondes, nos trechos onde o asfalto recente que a prefeitura espalha em toda a cidade ainda não chegou, tinham o mesmo nome que em 1930: Conselheiro Carrão, Rui Barbosa, Marques Leão, Fortaleza. Mas não eram pavimentadas, ficavam próximas do riacho que passava onde hoje é a av. 9 de julho. **Negros e italianos coexistiam pacificamente, formando um tipo de população característica da cidade.** Foi esse ano que o samba nasceu e se transformou no cordão carnavalesco Vai Vai, o mais antigo da cidade<sup>377</sup>.

Os negros e os italianos não conviveram pacificamente na Bela Vista, como também não é possível generalizar este pensamento para o resto da cidade. Em todo caso, um histórico sobre a presença do negro na cidade serviria para mostrar que as desapropriações que a prefeitura fazia em boa parte do bairro, destruindo quarteirões inteiros para dar lugar a avenidas e viadutos, eram o maior desafio da Vai Vai e dos negros para conservar suas tradições. O diretor da escola, Sebastião Prates, mais conhecido como Pé Rachado, achava que tais transformações não comprometeriam a escola, pois muita gente que havia se mudado do Bexiga continuava voltando para freqüentar o mesmo bar, o mesmo alfaiate, o mesmo barbeiro e, conseqüentemente, a mesma escola de samba<sup>378</sup>.

Algumas reflexões dos anos 70 mostram que além do samba e do carnaval, outras práticas culturais tradicionais dos negros entravam em crise, às vezes, somente por conta da falta de espaço e não por falta de adeptos, como acontecia no caso da gafeira. Sobre este assunto, Eymar Marcaro, da *Folha de São Paulo* comentou que:

aquela imagem do malandro catimbeiro, figura que faz madrugada, dançarino de passos miúdos endeusado quando rodopia na pista de um salão, está se apagando dentro da noite paulistana. Esse malandro foi traído. O progresso havia conspirado contra ele. Transformaram as pistas escuras, densas de mistério e perigo, em luxuosas casas de espetáculos. Ele, aos poucos, não vai tendo mais onde se exhibir, e o que lhe resta é parar na porta de um botequim e viver do passado<sup>379</sup>.

<sup>377</sup> BELA Vista, o alegre carnaval. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 9 fev. 1969, Caderno Especial, . p. 26.

<sup>378</sup> Idem Ibid., p. 26.

<sup>379</sup> MASCARO, Eymar. Dançarinos da madrugada a um passo do fim. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 14 fev. 1971, Primeiro Caderno, p.14.

Naqueles anos, as gafieiras estavam se transformando em casas de espetáculos e os famosos cabarés também estavam sumindo. Para dançar era preciso recorrer aos “inferninhos” ou então ir um “taxi-girl”. Antonio Fontanillas, dono de um taxi-girl, acreditava que o conceito de gafieira estava se degenerando.<sup>380</sup>

Eymar Mascaro fez outra reportagem sobre a gafieira afirmando que a Rego Freitas se transfigurava ao cair da noite, principalmente depois da quinta-feira, quando começava a receber boêmios, malandros, mulheres e música. Isto acontecia porque a Rego Freitas era a única rua que comportava uma casa de baile com gafieira. Nesta rua funcionava a Cristal, uma gafieira que mantinha a tradição e integrava “o preto, o branco, o pobre, o médio e o rico”. Nela ainda se ouvia uma peça de Vinícius, de Lupicínio, Herivelto e Orestes Barbosa; e ainda eram cantados os versos que levaram Orlando Silva, Sílvio Caldas e Noel Rosa à galeria dos imortais. A Cristal era nostálgica e havia se transformado em local de visitação, recebendo até mesmo casais de outros Estados, como contou Otacílio Pirano, um dos fundadores da casa. Já Antonio Fontanilhas, outro sócio, disse que a casa preservou o folclore<sup>381</sup>.

Cabe indagar se a escolha em transformar determinados pontos tradicionais da cultura ocorria de forma aleatória, pois sempre existiu na cidade de São Paulo um certo preconceito contra as práticas culturais e políticas negras, embora houvesse, no plano teórico, o discurso da democracia racial. Isso explica a recorrência da publicação de textos na *Folha de São Paulo* corroborando a inoperância das idéias do “Poder Negro”<sup>382</sup> no Brasil. A peça “Poder Negro”, do autor Leroy Jones, que seria

<sup>380</sup> Idem Ibid., p.14.

<sup>381</sup> MASCARO, Eymar. Nesta casa de som se desafia a toda hora, a lei da gravidade. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 4 out. 1971, ilustrada, p. 17.

<sup>382</sup> De acordo com a antropóloga Nilma Gomes, os Panteras Negras norte-americanos surgiram numa época marcada pelo conflito racial e pela luta dos Direitos Civis, cuja principal expressão foi Martin Luther King. Este movimento foi herdeiro político de Malcom X, assassinado em 1965, principal porta-voz da organização Nação do Islã, que reivindicava o direito à autogestão do povo negro. Eles aderiram a tática de guerrilha urbana como resposta à violência dirigida à população negra pelo Estado e por entidades racistas como a Klu Klux Klan. No final dos anos 60, a conjuntura internacional evidenciava que o conflito racial não era um caso específico dos EUA. Enquanto o assassinato de Martin Luther King, em 1968, acirrara as tensões raciais nos EUA, no continente africano persistia o colonialismo. Ao mesmo tempo, crescia a política do *Apartheid* na África do Sul. Essa situação estimulou a criação da Organização de Estudantes da África do Sul (Saso), que se debruçava sobre os problemas históricos do país e construía um conceito libertário intitulado Consciência Negra. O conceito de consciência negra teve como principal protagonista Steve Biko, assassinado pelo regime *Apartheid*. Os Panteras Negras e o movimento de Consciência Negra ajudaram não só a pensar estratégias políticas de combate ao racismo como também formularam um conjunto de idéias que inspiraram o ativismo de jovens negros em outros países. Fez parte desse conjunto de idéias a rejeição de padrões que lembravam a herança branca e européia e a exaltação dada à cultura africana como forma de valorizar a identidade negra. GOMES, Nilma Lino. **Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002, p. 255 - 264

ensaiada pelo Teatro Oficina, foi proibida no território nacional. Foi dito ao diretor Fernando Peixoto que a peça era um atentado ao decôro público. Os intérpretes da peça no Brasil seriam Antonio Pitanga e Teresa Raquel. Tratava-se de um espetáculo que se baseava em um diálogo entre uma mulher branca e um jovem negro num vagão do metrô em Nova Iorque. Este jovem propunha como solução para o problema da discriminação racial o uso da violência, o que levou a mulher a assassiná-lo com uma arma<sup>383</sup>.

O discurso da imprensa paulista expressava um certo temor com a possibilidade da experiência norte-americana influenciar as ações dos brasileiros contrários às ações do regime militar. Esta idéia é analisada por Maria Aparecida de Aquino a partir de um editorial divulgado pelo jornal *Última Hora*. O editorial condenava a luta armada e responsabilizava os grupos da esquerda pelo solapamento da democratização do Brasil:

**A linha da derrubada do poder pela violência das armas já ultrapassou no Brasil o que classicamente se costuma denominar terrorismo.** Os últimos acontecimentos do nosso país, notadamente no Rio e em São Paulo, indicam que aquela linha já ultrapassou, inclusive a tática ‘debray – guevarista’ da guerrilha nas zonas rurais – uma tática que teve o seu fragoroso e dramático fracasso nas selvas da Bolívia, onde o Che, em vez de construir um novo Vietnã, acabou cavando o seu próprio túmulo. **Assim, tudo indica que os diversos grupos nacionais que escolheram o caminho da guerra revolucionária consagraram a tática guerrilha urbana, visivelmente inspirados no exemplo da Frente Nacional argelina, talvez com reflexos mais próximos extraídos da ação dos Panteras Negras dos guetos norte-americanos**<sup>384</sup>. (grifos meus)

Para alguns jornalistas, a esquerda brasileira se inspirava na ação dos Panteras Negras e isso era inaceitável devido a “harmonia das relações brasileiras”. A jornalista Lenita Miranda de Figueiredo explicou também que não seria possível existir discriminação no Brasil. Por isso considerava a música *Black is Beautiful*, de autoria de Marcos e Paulo Sérgio do Valle, instigadora da luta racial:

Elis Regina, aos berros, apela na interpretação:

<sup>383</sup> CENSURA proíbe o Poder Negro. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 14 dez. 1967, Segundo Caderno p.2.

<sup>384</sup> AQUINO, Maria Aparecida de. Condenar terrorismo é lutar pela democracia. **Última Hora**. Rio de Janeiro, 11 ago. 1969, p.2.

Hoje, cedo, na rua do Ouvidor  
 Quantos brancos horríveis eu vi  
 Eu quero um homem de cor  
 Um Deus negro do Congo ou daqui  
 Black is beautiful  
 Black is beautiful  
 Black beauty so peace full  
 I wanna black  
 I wanna black  
 Black is beautiful  
 Black is beautiful  
 Hoje à noite, amante negro, eu vou  
 Enfrentar o meu corpo no teu  
 Eu quero um homem de cor<sup>385</sup>.

Figueiredo seguiu argumentando que esta música só teria sentido se estivesse sendo gerada à luz da América do Norte, trocando-se a rua do Ouvidor pela 5ª. Avenida. O que justificava, então, a elaboração da letra era a vontade de aparecer dos compositores ou um “truque para impressionar a racista Ella Fitzgerald”. Reconhecia que a música top das paradas de sucesso era perigosa e que o desejo dos irmãos Valle e da cantora Elis Regina, de querer um homem de cor, era um problema deles, mas se deveria evitar “uma guerra entre brancos e negros que nunca existiu no Brasil”<sup>386</sup>.

Uma outra explicação para a existência das críticas ao movimento *Black Soul* aparece no texto do cientista político Michel Hanchard. Ele indica que as elites militares e civis ficaram amedrontadas não apenas com esse movimento, mas com a proliferação de grupos afro-brasileiros na fase mais repressiva da ditadura (1969-1975). Estas elites controlavam os meios de comunicação em geral com o objetivo de não permitir a difusão de qualquer imagem que desmontasse a idéia de união nacional. Para preservar a imagem da harmonia racial, dentro e fora do Brasil, os censores do cinema foram instruídos a verificar se algum filme retratava problemas raciais no Brasil, se versava sobre o movimento *Black Power* dos Estados Unidos. Por isso mesmo vigiaram os membros do *Black Soul*, cujas atividades incluíam a distribuição de exemplares de *Black Power*, de Stokley Carmichael, e de *The*

<sup>385</sup> OS HORRÍVEIS brancos da rua do Ouvidor. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 5 jul. 1971, Ilustrada, p. 20.

<sup>386</sup> Idem Ibidem, p. 20.

*Wretched of the Earth*, de Frantz Fanon. E estes ativistas foram identificados como parte da teoria de conspiração adotada e propagada pelas elites civis e militares.<sup>387</sup>

Neste contexto, é possível aceitar que ao olhar para os acontecimentos vividos pelos norte-americanos, os brasileiros puderam redirecionar as relações raciais no Brasil. Desde 1973, quando foi exibido na Tijuca e Madureira o filme *Wattstax*, concerto de *soul* em homenagem a um levante de Los Angeles, já era possível perceber a simpatia dos adolescentes negros cariocas pelo Poder Negro, os penteados afros e o lema *Black is Beautiful*. A aceitação deste movimento diminuía o complexo de inferioridade. O cantor James Brown tornou-se ídolo máximo do Black Rio.<sup>388</sup>

O pesquisador Michel Hanchard apontou que a massa de negros foi atraída pelas versões brasileiras da negritude e do *Black Soul* desde a década de 1960. Filo, um dos protagonistas do movimento, declarou em entrevista a Hanchard que o *black soul* não foi um modismo e sim um movimento apoiado no fenômeno do Funk e do Charme como formas de dança e celebração musical, baseados no desenvolvimento de uma identidade especificamente brasileira<sup>389</sup>.

Um dos locais onde prevaleceu o baile e estilo de indumentária como formas simbólicas de protesto foi o Clube Renascença (RJ). E este estilo causou uma certa dissonância entre as figuras de destaque do clube. Como aponta Hanchard, isso aconteceu, em parte, devido às diferenças de geração entre os participantes do *Black Soul* e a pequena burguesia negra que dominava o Renascença.<sup>390</sup>

No Rio de Janeiro o **IPCN** (Instituto de Pesquisa das Culturas Negras) combinava as ideologias do Poder Negro e dos Panteras Negras com o programa mais integracionista dos direitos civis. Esse grupo acreditava que os boicotes e as paralisações contra atos específicos de exclusão racial poderiam surtir efeito no Brasil. No outro pólo, o **SINBA** (Sociedade de Intercambio Brasil-África) era um setor do movimento negro com influências africanistas. Este grupo foi considerado mais transformador em relação aos americanistas e se pautava nos movimentos anticolonialistas da África. Seus componentes se situaram em oposição aos afro-brasileiros que defendiam o “capitalismo negro” e a igualdade de oportunidades. Para os africanistas, não bastava usar os mesmos banheiros e restaurantes que os

<sup>387</sup> HANCHARD, Michel. *Ibidem*, p. 137.

<sup>388</sup> O MOVIMENTO aqui também é muito forte. Só não estourou por falta de investimentos nos shows de *soul*. Apresentamos os *blacks* de S. Paulo. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 23 mar. 1977, Ilustrada, p. 1.

<sup>389</sup> *Idem* *Ibid.*, p. 135

<sup>390</sup> *Idem* *Ibid.*, p. 135

brasileiros brancos, os negros deveriam fazer exigências maiores ao Estado e à sociedade civil na condição de grupo majoritário. O IPCN foi fundado em 1975 e o SINBA em 1976, ambos surgiram de debates grupais da Universidade Candido Mendes, em Ipanema<sup>391</sup>.

Sob a influência da experiência negra norte-americana ocorreu em São Paulo, em 1977, um baile próximo à avenida do Estado com as equipes Black Mad, FunK, The Brothers of Soul, Soul Wattergat, Soul Manité, Soul Trian e Zimbabwe Soul. No mesmo ano aconteceu também o maior encontro de *soul*, na Associação Atlética de São Paulo, com a presença de uma equipe carioca e de 6 mil *blacks*. A autora do texto, Dirce Soares, baseando-se nas entrevistas com lideranças do movimento, afirmou que os *blacks* de São Paulo estavam preocupados apenas em curtir o *soul*. Rogério, da equipe Black Mad, disse que nos Estados Unidos o *Black Power* tinha uma conotação racista, mas no Brasil, “onde não havia preconceito de raças”, um movimento daquele não teria sentido, por isso estavam mais ligados à música e à dança<sup>392</sup>.

Na página que analisava o movimento *black* em São Paulo, João Carlos Rodrigues fez um comentário sobre o desenrolar de tal movimento no Rio de Janeiro, argumentando que nas metrópoles um clima de efervescência cultural propiciava a propagação daquele movimento norte-americano:

Uma nova e inesperada efervescência cultural ataca os subúrbios cariocas e cidades satélites do Grande Rio, e só agora começa a ser conhecida pelas elites da beira mar. Podemos apontar uma série de motivos, como a ascensão dos umbandistas, influência da TV, aculturação de imigrantes nordestinos, penetração da música estrangeira no rádio, **desfaveação, ascensão do negro e do mulato**. Este caótico dinamismo adquire muitas formas. Umas nostálgicas, como a volta do chorinho, música instrumental de fundo de quintal, numa cidade esquartejada pela especulação<sup>393</sup>. (grifos meus)

Para João Carlos Rodrigues, tanto o samba quanto o Black Rio mereciam atenção porque, juntos, mobilizavam milhares de pessoas e, embora aparentemente antagônicos, convergiam para uma visível tentativa de afirmação do negro brasileiro.

<sup>391</sup> HANCHARD, Michel. *Ibidem*, p. 109, 143..

<sup>392</sup> O MOVIMENTO aqui também é muito forte. Só não estourou por falta de investimentos nos shows de *soul*. Apresentamos os *blacks* de S. Paulo. **Folha de São Paulo**. Folha de São Paulo, 23 mar. 1977, Ilustrada, p. 1.

<sup>393</sup> *Idem* *Ibid.*, p. 1.

E apontava que o samba e o carnaval atravessavam um momento de crise. No caso do samba, acreditava que estava em período de crise por conta dos lançamentos dos “discos medíocres” e quanto ao carnaval percebia que as escolas cresciam demais, o que provocava a transformação das comunidades em empresas. Foi contra este tipo de mudança que surgiu o Grêmio Recreativo de Arte Negra Escola de Samba Quilombo<sup>394</sup>.

Neste processo, o samba e o *black soul* se fundiram num mesmo espaço, ou seja, alguns sambistas não apoiavam os críticos do movimento *black soul*. Delgado, ex-mestre-sala da Mangueira e integrante da Camisa Verde e Branco paulistana, contou que ao ouvir um disco de *soul* começava a dançar porque, afinal, tanto o samba quanto o *soul* tinham suas origens na África. Ademais, naquele momento até a quadra de ensaios da escola Império Serrano havia cedido seu espaço para o lançamento do disco Furacão 2000. E os jovens misturaram os passos tradicionais do *soul* com evoluções das escolas de samba<sup>395</sup>.

A crítica ao carnaval comercial também esteve presente em outro texto da *Folha*, que indicou que a modificação introduzida pela Rio Tur para o carnaval de 1977 impediria os ranchos, frevos e carros alegóricos das grandes sociedades de desfilarem na avenida Presidente Vargas. Estes agrupamentos passariam a desfilarem na avenida Rio Branco. Vitor Pinheiro, presidente da entidade, anunciava ainda que 20 mil turistas estrangeiros estavam sendo esperados para o carnaval. Os melhores lugares se destinavam às agências de viagem, para as personalidades internacionais: artistas, jornalistas e escritores especializados<sup>396</sup>. Em decorrência deste fato, quando algumas pessoas ligadas ao samba foram interrogadas sobre alienação dos *blacks*, responderam “se os *blacks* são alienados, o que dizer das escolas de samba?”. Esta foi uma resposta dada por Clementina de Jesus, Jorge Coutinho, Candeias, Elton Medeiros. Eles preferiram falar das empresas em que se converteram as antigas escolas de samba e achavam que os *blacks* daquele momento se transformariam nos sambistas do futuro<sup>397</sup>.

Os posicionamentos dos sambistas foram se transformando no decorrer do tempo e havia opiniões divergentes em relação ao movimento *black*. Assim, enquanto Macalé dedicou um reggae (ritmo jamaicano de protesto) aos *blacks*

<sup>394</sup> Idem Ibid., p. 1.

<sup>395</sup> Idem Ibid., p. 1.

<sup>396</sup> CARNAVAL no Rio cada vez mais para turistas. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 11 nov. 1976, Primeiro Caderno, p. 1.

<sup>397</sup> BLACK hoje, sambista amanhã. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 26 abr. 1977, Ilustrada, p 38.

nacionais, Candeias lançou no disco “Os 4 grandes do Samba” uma música que contestava a validade do movimento *black*. Ele lançou a música “Sou mais o samba”, na voz de Ivone Lara, para falar da descaracterização da brasilidade provocada pelo *soul*. Havia vinte mil adeptos do Black Rio nos subúrbios da cidade, mas segundo Candeias, muitos se transferiram para a área do samba, pois a Escola de Samba Quilombo promoveu uma série de encontros com os jovens para mostrar outros aspectos da cultura afro-brasileira. E foram apresentados vários ritmos, como os afoxés, jongos, sambas de partido-alto. O cantor salientou que o resultado foi positivo, pois muitos, pela primeira vez, tomaram contato com os ritmos musicais antes ignorados.<sup>398</sup>

Nas palavras do *Sinba*, o *soul* incomodava as altas esferas da sociedade brasileira e era alvo de críticas e debates nos veículos de comunicação e entre a intelectualidade. O escritor Gilberto Freyre falou sobre a ameaça que o *Black Soul* representava para a identidade nacional em um artigo do *Diário Pernambucano*:

#### **Atenção brasileiros**

**Será que estou enxergando mal? Ou terei realmente lido que os Estados Unidos vão chegar ao Brasil [...] por que? para convencer aos brasileiros de cor de que seus bailes e suas canções afro-brasileiros teriam que ser de melancolia e de revolta? E não, como acontece hoje [...], os sambas, que são quase todos alegres e fraternos. Se o que li é verdade, trata-se mais uma vez, de uma tentativa de introduzir, num Brasil pleno e fraternalmente moreno o que parece provocar ciúme nas nações que também são birraciais e trirraciais -, o mito da negritude, não do tipo de Senghor, de justa valorização dos valores negros ou africanos, mas do tipo que às vezes traz a luta de classes como instrumento da guerra civil, não do Marx sociólogo, lúcido, mas do outro, do inspirador de um marxismo militante que é provocador de ódios [...]. O que se deve destacar, nestes tempos difíceis que o mundo está vivendo, com uma terrível crise de liderança [...] [é que] o Brasil precisa ser preparado para o trabalho que é feito contra ele, não apenas pelo imperialismo soviético [...] mas também pelos Estados Unidos<sup>399</sup> (grifos meus)**

<sup>398</sup> Idem Ibid., p. 21.

<sup>399</sup> Artigo citado por Michel Hanchard. Ibidem, p. 138.



Outra reportagem que analisa a eleição do samba ou do *soul* como símbolos de identidade informa que a música cantada por brasileiros como Carlos Dafé, Gerson King e Lady Zu causaram polêmica entre os diferentes grupos culturais negros:

**Os puristas, como sempre, estão escandalizados e procuram de todas as formas colocar o negro brasileiro em seu lugar: no morro, batendo uma caixa de fósforos e fazendo samba. Condenar o negro brasileiro ao samba, entretanto, seria o mesmo que condenar o jovem da classe média brasileira ao chorinho e outros gêneros considerados autênticos. Não adianta se escandalizar com a realidade: o *black* nativo é o resultado óbvio do consumo de massa, que atinge principalmente as grandes capitais brasileiras. Esse consumo, obviamente, não tem causas gratuitas, pois é mais do que evidente a identificação do negro brasileiro com o básico do movimento *soul*, que é a valorização racial, num país como o nosso, onde o racismo está profundamente enraizado na população. E é a eletricidade do *soul*, mais que a batida do samba, que está dando ao negro brasileiro a agressividade que ele precisa para se afirmar<sup>400</sup>.**  
(grifos meus)

Ao se posicionar a favor ou contra a influência norte-americana, as lideranças expressaram seus posicionamentos políticos e avançaram nas discussões sobre as relações raciais no Brasil. Havia, entretanto, por parte da imprensa e da intelectualidade, o medo de que as manifestações negras se concentrassem na elaboração de ações politizadas. Por outro lado, algumas lideranças negras eram contra o *black soul* menos pelo seu teor político do que pelo espaço que tal movimento poderia arrebatar das manifestações tradicionais. É evidente que também nas quadras das escolas de samba e nas suas composições musicais se fala da situação política e social do negro no Brasil. Em todo caso, o que importa é que as lideranças artísticas e as várias comunidades negras fizeram uma releitura das manifestações negras internacionais, gerando assim novos movimentos ou produções artísticas focados, com mais ou menos intensidade, na afirmação e na luta anti-discriminatória num período de forte repressão e de valorização do símbolo da democracia racial.

Carlos Benedito Rodrigues Silva também argumentou, para ratificar a importância do *soul* em Campinas, que a maioria das manifestações de cultura

<sup>400</sup> O SOUL brasileiro, a afirmação antes da revolta? *Folha de São Paulo*. São Paulo, 9 maio 1978, Ilustrada, p. 2.

negra no Brasil são relacionadas aos aspectos remanescentes de uma suposta origem africana. Daí a tendência em vincular os estudos a respeito dos movimentos culturais negros com as organizações voltadas para a África, tais como a congada, maculelê, candomblé, capoeira, etc. Concorde-se ainda com a explicação dada por Silva quando respondeu por que o negro brasileiro aproveitou a música e não a forma de atuação política dos norte-americanos. O antropólogo disse que para a maioria da população brasileira, o negro norte-americano era exemplo de conquista da ascensão social e a sua música tinha uma força interior maior, que refletia mais intensamente uma suposta origem africana. “O Soul é sua alma musical”<sup>401</sup>.

Em Campinas, o afro-soul também era formado por grupos de negros parentes e amigos e por famílias que mantinham uma certa tradição. A maioria estava ligada à família Balthazar, que era da elite negra da cidade. Esta família, além do grupo de música, estava ligada à Banda dos Homens de Cor, Associações Benéficas, Grupos de Teatro, órgãos da imprensa negra, grupos teatrais. O Afro-soul foi também uma fusão de idéias que vinham sendo discutidas no grupo Safras do Samba.<sup>402</sup>

Durante o processo de resignificação das manifestações negras internacionais e brasileiras, os núcleos de migrantes nordestinos começavam a criar suas folias espontâneas nas periferias de São Paulo. Diante desse quadro de mudanças, o sociólogo Clóvis Moura acreditava que em pouco tempo o carnaval se transformaria em folclore, algo parecido com o que era a Congada e a Folia de Reis. Para explicar a transformação dessa manifestação, o sociólogo foi buscar sua história:

**O carnaval, [...] é originalmente um lazer de pobre. No Rio, onde a influência negra foi maior, mesmo no tempo do entrudo, havia muita participação do escravo. Durante os dias da folia, inclusive, a gritante diferença entre senhores e escravos deixava praticamente de existir. Mesmo, mais tarde, depois da abolição, o carnaval ainda continuou sendo o lazer dos operários e moradores da periferia de um modo geral. Um lazer anual, uma válvula de escape de que as classes mais ricas não precisavam – ou não ligavam muito, porque sempre tiveram os seus divertimentos de fins de semana. [...] Em São Paulo, as raízes carnavalescas foram bem menores, porque aqui, o negro ia para as lavouras e não tinha vida urbana.** Além disso, logo vieram os imigrantes

<sup>401</sup> SILVA. Carlos Benedito Rodrigues. *Black Soul: aglutinação espontânea ou identidade étnica, uma contribuição ao estudo das manifestações culturais do meio negro*. In: **Ciências sociais hoje**. Ibidem, p. 256.

<sup>402</sup> Idem Ibid., 1983, p. 256

trazendo um carnaval de salão, com confetes e serpentinas. **Mesmo assim, chegou a existir, numa certa época, algum carnaval espontâneo em bairros, em forma de blocos. E surgiram também as escolas de samba, logo oficializadas**<sup>403</sup>. (grifos meus)

As manifestações culturais que passaram a ser consideradas como folclore também foram transformadas na “mais-valia-simbólica”, para usar uma expressão de Jocélio Santos. Na década de 70, o regionalismo, especialmente o nordestino, era um dos temas candentes da nacionalidade e foi apropriado pelo Estado e pelos meios de comunicação. Em programas radiofônicos divulgavam-se as músicas e os ternos de reis de alguma região brasileira.

Os articulistas do *Versus* debateram as organizações como foco de resistência política e fizeram uma diferenciação da participação do negro na política tradicional, vista para regular o comportamento das diversas camadas da sociedade e a política do povo. Nas palavras destes articulistas foi a partir das expressões política do povo, através do comportamento espontâneo, que o negro participou das organizações menos políticas com atitudes políticas. A política esteve presente em diversas organizações:

Fazia-se política nos candomblés da Bahia em determinada época [...] As escolas de samba tinham, praticamente, um teor político na década de 20, lá no morro. Do ponto de vista organizacional, a escola de samba, durante o ano inteiro participava através de uma hierarquia de grupo, com eleições. **Elas existiam também dentro daquele papel de função política, participando com força auxiliar de estrutura de poder marginal do morro** quando desfilava na escola de samba, ia com toda a independência, porque não havia um esquema que ele precisava obedecer. **O negro ia simbolicamente, porque queria ocupar o espaço do branco na cidade. Quem dizia que o negro era marginal, via na escola de samba ele trazendo uma contra-cultura, que era o samba-enredo.** É de fato, uma forma de participação política, embora não convencional. Na política tradicional temos o deputado Adalberto Camargo, que faz a política branca<sup>404</sup>. (grifos meus)

<sup>403</sup> AFINAL, para que tudo isso? Carnaval 1978. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 4 fev. 1978, Ilustrada, p. 1.

<sup>404</sup> AS ESCOLAS de samba desde o começo têm uma função política. **Versus**. Rio de Janeiro, jul-ago. 1978, p.3

Os articulistas do *Versus* tentavam evidenciar como as associações culturais reivindicavam questões que não eram propriamente culturais. Para tal intento, recuperam o papel dos candomblés e das escolas de samba como uma força de poder dos marginalizados, como espaços com possibilidades de resolver assuntos imediatos e cotidianos da vida social do negro. Assim, as escolas de samba, por exemplo, não pretendiam se tornar apenas um espaço de expressão da cultura negra, mas pretendia ser uma coletividade que tinha como bandeira de luta a ocupação do espaço da cidade. Então, estes articulistas acreditavam que foi com o comportamento político espontâneo que o negro pode mostrar o seu poder de resistência cultural e também político e social.

Neste período, final da década de 1970, quem se tornou representante da população negra foi o MNU. Segundo a reportagem do *Jornegro*, órgão porta-voz deste movimento, esta entidade foi criada em junho de 1978. O MNU era composto por indivíduos, grupos e algumas entidades negras e distribuiu carta junto à comunidade de São Paulo convocando-a para que fosse à praça Ramos de Azevedo, em frente ao Teatro Municipal, dia 7 de julho, para protestar contra a discriminação racial. Sua primeira atividade foi este ato público, ao qual compareceram cerca de 1.000 pessoas, com o objetivo de protestar contra alguns acontecimentos: a morte de mais um negro por torturas policiais, cujo nome era Robson Silveira da Luz (motorista de táxi), e as posições racistas do Clube Tietê frente a 4 atletas negros<sup>405</sup>.

O Movimento Unificado pretendia defender também os direitos do homem negro ao conseguir mobilizar as entidades negras. Depois da demonstração pública de 7 de julho o MNU realizou uma assembléia. Nesta assembléia o nome do movimento foi modificado. Os militantes de São Paulo, Rio e Minas Gerais passaram a se autodenominar Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR)<sup>406</sup>. Antonio Sérgio Guimarães também conta que outra reivindicação do MNU era debater nacionalmente a questão da anistia dos prisioneiros políticos. Este movimento queria ampliar a categoria de prisioneiros políticos para que ela incluísse os negros presos por crimes contra a propriedade (furtos, roubos), sob a alegação de que embora parecessem processos individuais, esses crimes eram

---

<sup>405</sup> O NEGRO exige o fim da discriminação racial. *Jornegro*. São Paulo, set. 1978, p. 8.

<sup>406</sup> *Jornegro*. São Paulo, set. 1978, p. 8

respostas políticas a uma elite que recusava o emprego, a moradia e a educação à maioria dos cidadãos<sup>407</sup>.

A forma como os negros eram tratados na ditadura ficou evidente ainda na análise da historiadora Maria Aparecida de Aquino, ao apontar que o jornal *Última Hora* (1973) assumiu o ponto de vista oficial na forma como lidava com a questão do terrorismo. A reportagem “morre o crioulo do comando da **ALN** (Aliança Libertadora Nacional)” é bem ilustrativa:

após violento tiroteio com agentes dos órgãos de segurança o terrorista Luís José da Cunha, mais conhecido como crioulo, e integrante tático armado, da Aliança Libertadora Nacional, do qual era coordenador geral, veio a falecer ontem à tarde, na avenida Bandeirantes, esquina com a avenida Santo Amaro. Luis José encontrava-se em atitude suspeita na altura do n. 2.200, da avenida Santo Amaro quando, ao ser abordado pelos agentes, sacou de uma pistola, efetuando vários disparos. Tentou a fuga parando um Volkswagem, dirigido por uma senhora, que tinha ao lado uma acompanhante. Ao tentarem impedir a ação do crioulo as duas moças foram atingidas por balas nas pernas. Não conseguindo o intento de se apoderar do veículo, José Luis saiu correndo pela avenida trocando tiros com os agentes, acabando por cair morto. O fato ocorreu por volta das 14:00 e 15 minutos, depois o crioulo já estava plenamente identificado. Tratava-se de um elemento bastante conhecido dos órgãos de segurança, uma vez que pertencia ao comando da ALN, usando os cognomes de Gastão e Davi e principalmente documentos falsos com o nome de Antonio dos Santos Oliveira<sup>408</sup>.

Segundo o sociólogo Antonio Sérgio Guimarães, o MNU tinha um perfil diferente dos movimentos negros anteriores. Politicamente alinhava-se com a esquerda revolucionária e foi influenciado pelo movimento dos negros norte-americanos que lutavam pelos direitos civis e pelo desenvolvimento de um nacionalismo negro nos Estados Unidos. Outra influência veio da luta de libertação dos povos da África Meridional (Moçambique, Rodésia, África do Sul). Além dessas inspirações de resistência, foram influenciados pelo movimento das mulheres, no plano internacional, que possibilitou a militância de mulheres negras<sup>409</sup>.

---

<sup>407</sup> GUIMARÃES, Antonio Sérgio. *Ibidem*, p. 150

<sup>408</sup> AQUINO, Maria Aparecida de. *Ibidem*, p. 155.

<sup>409</sup> GUIMARÃES, Antonio Sérgio. *Ibidem*, p. 90

O autor anterior contou também que a cultura afro-brasileira foi beneficiada pelo Estado na década de 1970. A articulista Lélia Gonzales cita como fato marcante na formação do MNU a semana Afro-Brasileira de 1974, patrocinada pela **CEAA** (Centro de Estudos Afro-Asiáticos) e pelo **SENEB** (Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil), com a exposição de artes e cultura negra. Nesse mesmo ano foram fundadas: **SINBA** (Sociedade de Intercâmbio Brasil África), o IPCN no Rio de Janeiro, a Confederação Baiana dos Cultos Afro-Brasileiros e o Bloco Afro Ilê Aye, em Salvador. Em 1977 foi criado ainda o núcleo Cultural Afro-brasileiro e a escola de samba Quilombo. Em 1976, o governador da Bahia pôs fim à exigência de licença policial para o funcionamento dos terreiros de candomblé e foi assinado um convênio com a Fundação Pró-Memória do Governo Federal<sup>410</sup>.

A carta aberta divulgada pelas lideranças conclamou todos os negros a criarem Centros de Luta do Movimento Negro Unificado Contra Discriminação Racial nos bairros, nas vilas, nas prisões, nos terreiros de candomblé, nos centros de umbanda, nos locais de trabalho, nas escolas de samba, nas igrejas, em todo o lugar onde o negro vivia. Estes centros de luta deveriam promover o debate, a informação, a conscientização e organização da Comunidade Negra<sup>411</sup>. Esta conclamação feita por Abdias do Nascimento indica que as lideranças negras dos anos de 1970 viam as associações culturais também como espaços de reflexão para buscar melhores condições sociais, políticas e econômicas para o negro. Neste sentido, os espaços classificados como símbolos de resistência cultural poderiam ser transformados em símbolos de resistência política. Estas associações poderiam cumprir outras funções para o negro, como ocorreu com as escolas de samba e com os terreiros de candomblé na primeira metade do século XX.

Para o contexto baiano de 1970, Jocélio Santos apontou a predominância da racialização do discurso, que ao contrário dos anos posteriores, não reconheciam o candomblé como religião inserida numa política de combate à discriminação racial. Dois líderes religiosos, Valdina Pinto e Jaime Sodré, relataram que não havia participação dos militantes no candomblé, pois faziam ligações dos terreiros com os brancos, com o poder. Para o MNU, a Igreja era o aparelho ideológico do Estado e classificava como alienado o candomblé atrelado ao catolicismo e ao sincretismo. Como argumentou Jocélio Santos, esse posicionamento dos movimentos negros

---

<sup>410</sup> Idem Ibid, p. 166.

<sup>411</sup> **Abertura**. Rio de Janeiro, set. 1978, p. 3.

não apagava a relação das manifestações religiosas negras com a história das populações negras, no que haveria de resistência cultural e de sobrevivência das tradições africanas. Apesar dessa leitura, os terreiros do candomblé não foram descartados completamente da política dos movimentos negros; os terreiros também se constituíram como espaços negros a serem conquistados na luta contra a discriminação racial<sup>412</sup>. Havia, então, interpretações conflitantes sobre o papel das manifestações culturais nas estratégias políticas de oposição ao regime militar e à discriminação racial.

No editorial do *Jornegro* de 1978, os militantes explicitaram que a população negra não poderia ficar à mercê da indústria cultural, que transformou o negro em objeto e folclorizou a cultura negra, transformando-a em um simples produto de consumo. Por isso exploravam a imagem do negro-moda, a negra sexy, a boa sambista, as mulatas do Sargentelli. Apresentavam meias verdades e fatos distorcidos que formavam uma imagem negativa do negro. Para exemplificar esta idéia o jornal afirmou que:

Se aparece um anúncio de uma escola de clube recreativo, apresentam-se figuras de crianças gordinhas brancas, rosadinhas. Se o anúncio é um apelo à caridade pública, ou advertência quanto aos trombadinhas, então a figura é de uma criança negra. **Assim foi sempre a exploração dos rótulos como é a do bom músico, do negro valente e leal, isto é o bom capanga, a boa criada, a boa cozinheira, o bom amante.** Tudo isso por meio de livros, revistas, rádio, televisão, teatro, cinema, prosa, verso, ficção e pseudociência<sup>413</sup>.

Este discurso da imprensa negra aponta que a mídia em geral elegia e criava imagens da história e cultura do negro para compor uma identidade. Em outras palavras, os rótulos, os estereótipos, as situações cotidianas e os fatos históricos se fundiam na elaboração das idéias referentes aos símbolos negros. Isso fica evidente nos discursos da própria imprensa negra quando tenta apagar os símbolos negativos referentes ao negro, cristalizados no imaginário da sociedade brasileira.

A tentativa de apagar a imagem do negro como símbolo da miséria e da inaptidão política também aparece nos textos referentes ao 13 de maio. Como já foi dito anteriormente, as comemorações do 13 de maio causavam conflitos entre os

<sup>412</sup> SANTOS, Jocélio. *Ibidem*, p. 166.

<sup>413</sup> Editorial. *Jornegro*. São Paulo, mar. 1978, p. 1.

diferentes grupos da militância negra de 1930, 1945 e 1970. Sob esta tensão quem saiu ganhando foi a sociedade paulista, que podia escolher para participar de eventos favoráveis e desfavoráveis à comemoração do dia 13 de maio. Nota-se, inclusive, a partir do depoimento de Oswaldo de Camargo, que os negros contrários à comemoração da data também eram dotados de criticidade:

**Eu, quando tinha uns vinte e poucos anos, me vi na circunstância de ir ao local comemorar o 13 de maio ou a um outro local ouvir uma palestra que era contra o 13 de maio.** E eu gostei foi de ir à Penha para esta palestra. E esta comemoração do 13 de maio que eu estou me referindo era no Teatro Municipal. **Eu não fui ao teatro Municipal eu fui à Penha**, era uma crítica. Palestra realizada por Aristides Barbosa, Odacir Matos. Eu fiz uma opção rápida. Foi logo depois que eclodiu em Porto Alegre a idéia de comemorar o 20 de novembro, na década de 70. Eu estou falando de memória, alguma coisa eu posso formalizar com as datas...consultar o livro... **A do municipal foi feita pela Teodosina, Adalberto Camargo, esse pessoal político.** Para o político, não era boa política comemorar o Zumbi, que era um movimento que ainda estava iniciando. **O ideal era comemorar... ser formal em alguns aspectos, em alguns momentos para você manter o seu status, ser bem formal.** <sup>414</sup>. (grifos meus)

O *Jornegro* também contestou as formas de comemoração do 13 de maio e a inoperância da aceitação de alguns símbolos naquele contexto social. Este jornal, para celebrar os 90 anos da abolição, publicou um texto intitulado “13 de maio da juventude negra”, no qual já no início apresenta um pequeno trecho escrito pelo poeta Solano Trindade:

**Treze de maio que não é mais do preto velho, do Pai João, da mãe preta, do Negrinho do pastoreio. Treze de maio que não é mais do misticismo, da simpatia, do despacho. Treze de maio da juventude negra lutando por outra libertação** contra os senhores capatazes, capitães do mato que permanecem vivos cometendo os mesmos crimes, as mesmas injustiças, as mesmas desumanidades. **Treze de maio dos poetas conscientes**<sup>415</sup>.(grifos meus)

<sup>414</sup> Entrevista concedida à autora em dia 13 de maio de 2005

<sup>415</sup> *Jornegro*. São Paulo, maio 1978, p. 6.



Para o poeta Solano Trindade, estas formas de celebração em que se reverenciavam o preto velho, o pai João, a mãe preta, o negrinho do pastoreio, o misticismo religioso, deveriam ser eliminadas. No lugar destes símbolos classificados como inoperantes, a juventude negra deveria eleger os símbolos políticos e libertadores. Era relevante para a juventude negra apreender as histórias das rebeliões escravas contra a ordem colonialista portuguesa implantadas em todo o período da escravidão no território nacional. Estes acontecimentos e personagens testemunhavam a resistência negra e possuíam uma mensagem de consciência e libertação para os descendentes de africanos na contemporaneidade.<sup>416</sup>

Para os escritores do *Jornegro*, em lugar da tradição de luta dos antepassados negros, o que ficou preservada foi a versão dos dominadores e esse fato provava ainda que a sociedade brasileira considerava o negro como pacífico e intelectualmente inferior, não sabendo discernir sobre a sua própria história:

E a tática foi produtiva, pois conforme observou Joaquim Nabuco em o *Abolicionismo*: “A escravidão por felicidade nossa não azedou alma do escravo contra o senhor, falando coletivamente, nem criou entre as duas raças, o ódio recíproco que existe naturalmente entre opressores e oprimidos”. Ensinaram-nos pedir e a não cobrar. **Perdemos a perspectiva de nossa participação na história e nos deram mitos como: o 13 de maio, a mãe preta, a princesa Isabel, a mulata exportação, o samba de exaltação**”<sup>417</sup>. (grifos meus)

Como já foi dito anteriormente, o *Jornegro* se incomodava com a transformação dos símbolos da cultura negra em símbolos da indústria cultural brasileira. Mas este pensamento de Solano Trindade foi além do questionamento à deturpação dos significados dos símbolos culturais negros. O que ele criticava era a existência da prática de eliminação dos símbolos políticos negros da história.

O problema do texto sobre a efeméride e os símbolos se encontra na parte em que o jornal explica a situação do negro no pós-abolição. Os articulistas afirmavam que os negros estavam menos preparados para competir com os imigrantes, “hábeis para sobreviver numa sociedade urbana, industrial e capitalista”. Outro exagero está na afirmativa de que o povo negro, depois de despejado, se refugiou na marginalidade para garantir a subsistência. Fica visível, então, que estes

<sup>416</sup> Idem Ibid., p. 6.

<sup>417</sup> *Jornegro*. São Paulo. maio 1978, p. 6.

articulistas foram influenciados por antigas ideologias criadas para impedir o negro de alcançar a cidadania, como a da incapacidade e da marginalidade. Assim o *Jornegro* dissertou:

Nesse mundo urbano onde **as oportunidades eram reservadas aos imigrantes que já estavam adaptados ao tipo de organização capitalista que então se implantava no Brasil**, a massa negra tenta furar o bloqueio e penetrar no mundo do homem livre se aproximando o máximo possível dos padrões europeus. E assim vão aparecendo na comunidade negra urbanizada grupos, que, aos poucos, chegaram a uma condição inacessível à maioria. Essa posição privilegiada resultou de um longo processo de alienação, onde **o deslumbramento com os padrões europeus estimulou o consumo de produtos para clarear a pele, pasta para o alizamento dos cabelos, perucas e o desprezo, quando não a recusa por suas origens e raízes africanas**. Mas essa descaracterização não abriu todas as portas e ainda marcou os adeptos desse esquema como negro de alma branca <sup>418</sup>. (grifos meus)

Nota-se que para estes ativistas, uma das razões que transformou o negro em símbolo da miséria se relaciona aos fatores desemprego e incapacidade profissional. Carlos Hasenbalg alerta que tais idéias também permearam a literatura que analisa o processo da abolição, pois encontrou apontamentos que justificaram o mau ajustamento social e econômico da população negra a partir do despreparo do ex-escravo para desempenhar o papel de homem livre, especialmente na esfera do trabalho. Este mesmo autor comenta que W. Graham e Sérgio Buarque de Holanda, ao analisar por que a economia do Sudeste não usou o reservatório da força da economia nacional, sugerem que vários fatores estavam envolvidos na exclusão deste trabalhador:

o preconceito do fazendeiro contra o trabalhador nacional, a preferência pelo trabalhador estrangeiro, **as dificuldades do trabalhador nacional se adaptar de forma disciplinada ao sistema de trabalho assalariado; a situação na Itália que favorecia a imigração para o Brasil**; o baixo custo do transporte internacional; e, finalmente, a resistência dos grupos

---

<sup>418</sup> Idem Ibid, p.6.

dominantes nordestinos à transferência da população para o Sudeste<sup>419</sup>.  
(grifos meus)

Outro alerta de Hasenbalg faz referência às análises que justificam as desigualdades raciais contemporâneas como produto da herança do escravismo, sem levar em consideração que essas disparidades também refletem as oportunidades desiguais de ascensão após a abolição<sup>420</sup>.

A data sete de julho tornou-se, então, significativa para a história do negro. Como informa o texto de Neusa Maria Pereira, no jornal *Versus*, os militantes pretendiam dar uma significação histórica para esta efeméride:

Que data é esta, que já consideramos histórica?  
E não falamos desta dorminhoca história oficial,  
Feita para acalmar os espíritos  
Mas daquela que tem verdade  
Que tem cheiro de terra e povo<sup>421</sup>

Para o movimento negro, esta data se tornou um dia histórico para “todo o povo negro”, que reclamava sua participação nas diversas lutas de caráter interno e externo para que o brasileiro consolidasse a independência política. Os militantes estavam referindo-se à participação maciça de negros na Inconfidência Mineira, na guerra do Paraguai e na guerra de Canudos<sup>422</sup>.

Ainda sobre os 90 anos da abolição, o *Jornegro* dissertou que o 13 de maio de 1978, marcado pelas festas, homenagens, bailes, espetáculos, conferências, protestos, deveria ser comemorado com a elaboração de estratégias de mudanças de situação, sem ficar esperando que fosse dada uma nova abolição:

**É preciso que todos reflitamos sobre os fatos e busquemos as saídas que nos convir.** Todos nós os que foram à festa, o velho que tem esperança, os intelectuais que reverenciam os abolicionistas, **as bonequinhas que exibiram suas belezas no hotel de luxo (distantes delas no dia-a-dia), a mãe negra cheia de dúvidas no futuro, o artista, e**

<sup>419</sup> HALSENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005, p. 174

<sup>420</sup> Idem Ibid, p.176.

<sup>421</sup> SETE de Julho. **Versus**. Rio de Janeiro, jul-ago. 1978, p.4.

<sup>422</sup> ABOLIÇÃO, 90 anos. E depois? **Jornegro**. São Paulo, jul. 1978, p. 6.

**sobretudo, aqueles que sofrem o subemprego pelas ruas**<sup>423</sup>. (grifos meus)

Com a preocupação de desmontar as imagens negativas lançadas sobre a mulher negra, os intelectuais se preocupavam em buscar na história exemplos de símbolos femininos que tivessem um significado para a realidade social e política da mulher negra nos anos de 1970. Essa idéia de valorizar a presença feminina nas práticas de resistência negra esteve presente num jornal alternativo carioca. Em 1977, os articulistas do jornal *Sinba* indagaram de quem era a culpa da omissão da mulher nos movimentos negros. Para este órgão havia várias respostas. Entretanto, interessava para o movimento que a mulher refletisse sobre o papel que poderia desempenhar nas manifestações como um elemento que sofria os mesmos problemas que os homens. Esta crítica se destinava àquelas mulheres que participavam do movimento negro simplesmente para festejar ou para “relacionar-se” com os homens.<sup>424</sup>

O pesquisador Michel Hanchard, ao comentar a forma como os homens lidavam com a presença feminina dentro do movimento negro, admitiu que muitos ativistas pregavam a igualdade entre os sexos, mas esperavam que as afro-brasileiras executassem as tarefas de dona-de-casa, enquanto eles participavam plenamente do movimento e, às vezes, de relacionamentos com outras mulheres. O predomínio masculino no interior do movimento negro levou a uma tensão entre homens e mulheres e a uma hierarquia e priorização de questões que beneficiavam os homens<sup>425</sup>.

Nesta mesma edição de 1977 do jornal *Sinba*, há um pequeno verso do poeta Solano Trindade intitulado “Rainhas e escravas” em que fez os seguintes comentários sobre as mulheres:

Da janela do meu apartamento  
Vejo só barracos no morro  
Onde moram as rainhas  
Do Carnaval  
Imponentes rainhas de ritmo e de sexo  
Rainhas por três dias alegres

<sup>423</sup> Ibidem

<sup>424</sup> MULHER negra. *Sinba*. Rio de Janeiro, jul. 1977, p. 3.

<sup>425</sup> HANCHARD, Michel. Ibidem, p. 154.

Escravas no resto do ano<sup>426</sup>

Em 1970, a *Folha* concedeu destaque à questão do tráfico de mulatas. Naquele momento, o Ministério das Relações Exteriores tentava providenciar o repatriamento de “dezenas de mulatas” brasileiras que se apresentavam nos cabarés da Alemanha. As mestiças foram “traficadas” por um grupo de brasileiros e alemães. Ao serem encontradas, as bailarinas disseram que não pretendiam voltar ao seu país porque estavam sendo bem remuneradas<sup>427</sup>.

Uma articulista do jornal *Sinba* reclamou que algumas mulheres negras que militavam no movimento estudantil se recusavam a participar do movimento feminista e do movimento negro, numa demonstração de vergonha pela cor da pele. Ao mesmo tempo, esta ativista contestava o comportamento das mulheres pertencentes às classes altas e médias que se preocupavam mais com a vaidade do que com a luta pelos direitos femininos. Esta política de conscientização consistia na rejeição do embaquecimento e na valorização das mulheres negras:

A discriminação racial e ideológica do embaquecimento, a opressão social, econômica e sexual da mulher negra. A maneira freqüente com que os meios de comunicação veiculam a imagem da mulher negra (sardinha 88, bolo -bole, etc). **É preciso acabar com estes mitos desrespeitosos em torno de nós, símbolo sexual ou assimiladas cultural.** O primeiro, os órgãos de comunicação se encarregam de divulgar e, o segundo, os homens, principalmente os que militam no movimento negro, não se cansam de propagar<sup>428</sup>. (grifos meus)

Lélia Gonzales e Solano Trindade diziam que no carnaval da década de 70 as mulheres negras experimentavam uma situação bem diferente da vivência cotidiana. Para esta escritora negra, o carnaval era o momento de reencenação do mito da democracia racial:

**É justamente no momento do rito carnavalesco que o mito é atualizado com toda a sua força simbólica. É nesse instante que a mulher negra transforma-se única e exclusivamente na rainha do carnaval [...] É nos desfiles das escolas do primeiro grupo que a vemos em sua máxima**

<sup>426</sup> *Sinba*. Rio de Janeiro, jul. 1977, p. 3.

<sup>427</sup> TRÁFICO de mulatas: Itamarati vê repatriação hoje. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 6 fev. de 1970, Primeira página, p. 9.

<sup>428</sup> MULHER negra. *Sinba*. Rio de Janeiro, ago. 1979, p. 4.

exaltação. **Ali ela perde seu anonimato e se transforma na cinderela do asfalto, adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros**, vindos de terras distantes só para vê-las [...] Toda jovem negra que desfila no mais humilde bloco do mais longínquo subúrbio, sonha com a passarela da Marquês de Sapucaí<sup>429</sup>. (grifos meus)

Na visão de Gonzales, o carnaval brasileiro possui um aspecto de subversão, de ultrapassagem de limites permitidos pelos discursos hegemônicos. É neste momento então que o negro deixa de ser marginal para se transformar em símbolo da alegria e da descontração. Gonzales aprofunda a análise do mito da democracia racial como força simbólica, dizendo que este mito oculta algo para além daquilo que mostra; constatou que o mito exercia uma violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra, tendo em vista que no cotidiano ela se transformava em empregada doméstica. “É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade”. Este fato explicava também a aproximação dos termos mulata e doméstica como atribuições de um mesmo sujeito. Por conseguinte, a autora constatou que os termos doméstica e mulata foram criados a partir da figura da mucama e via a doméstica como uma “mucama permitida”, como “um burro de carga que carrega sua família e dos outros nas costas”<sup>430</sup>.

Embora se aceite a reflexão de Lélia Gonzales referente à encenação do mito da democracia racial durante o carnaval, com a apresentação das mulheres negras e mestiças como símbolos de beleza e sensualidade, admite-se que apesar de viver na pobreza elas têm o direito de desfrutar do seu dia de glória, de alegria, de rainha do carnaval. Além disso, não é possível generalizar, dizer que as mulheres do carnaval se tornavam rainhas do sexo, bem como não é possível afirmar que as bailarinas mestiças se prostituíam no exterior.

O *Jornegro* afirmou que a mulher negra precisava se impor na sociedade como ser pensante e atuante. Assim resgatou a história das mulheres negras sob o foco da resistência. Um exemplo de participação nas lutas de resistência contra a escravidão era Luiza Mahin, mãe do poeta Luiz Gama, que se envolveu em planos de insurreição de escravos e também na Sabinada, sendo presa várias vezes.<sup>431</sup>

<sup>429</sup> GONZALES, Lélia. *Ibidem*, p. 223-232.

<sup>430</sup> *Idem Ibid.*, p. 233.

<sup>431</sup> MULHER negra. *Jornegro*. São Paulo, jul. 1978, p. 4.

No ano de 1978, entre as mulheres negras que participavam dos movimentos, a condecorada foi dona Eunice Cunha (uma professora) que, ao lado de seu marido (Henrique Cunha), ativo batalhador das causas negras, colaborou, em 1930, no jornal *Clarim d'Alvorada*. Segundo o *Jornegro*, ela fez o seguinte discurso para as mulheres negras da década de 1970:

**Hoje não podemos deixar que a nossa participação seja subestimada. Embora ainda sejamos olhadas como boas domésticas ou como objeto sexual, a nossa presença é cada vez maior e mais ativa nos grupos negros. É necessário que tenhamos consciência da importância do nosso papel na formação de novos homens e que de nós vai depender o futuro deles, visto a influência que as mães têm sobre os filhos.** Não podemos ficar paradas nos lamentando. Devemos conquistar o lugar que temos direito e para isto é necessário que mostremos que também somos capazes. Temos agora um lugar no *Jornegro* e contamos com sua ajuda para que ele tenha continuidade, enviando críticas e sugestões. (grifos meus)<sup>432</sup>.

O articulista afirmava que dona Eunice deveria ser tomada como exemplo, pois ela era um importante símbolo da mulher negra que colaborava na desconstrução dos estereótipos e se integrava à família negra.

O resgate de símbolos femininos e a desconstrução dos estereótipos relacionados à mulher negra intensifica a criação de estratégias de enfrentamento das situações políticas, sociais e econômicas cotidianas. Sabe-se ainda que um dos objetivos do MNU incluía propostas sobre a discriminação contra a mulher negra, os homossexuais e as prostitutas. Ao lado das organizações femininas e outras, o MNU coordenou, em 13 de junho de 1979, uma segunda manifestação pública no Teatro Municipal, seguida de uma passeata contra a perseguição da polícia às prostitutas, aos homossexuais, aos negros e aos pobres em geral<sup>433</sup>.

Nesta fase, as entidades negras denunciavam que a tentativa da sociedade mais ampla de inverter os significados dos símbolos da história e cultura do negro se entrelaçava a um projeto mais amplo: a extinção do próprio negro. Em 1979, o *SINBA* denunciava o genocídio do negro brasileiro e informava que um deputado era a favor do controle de natalidade. Também dizia que o governo deveria assumir o

<sup>432</sup> MULHER negra. *Jornegro*. São Paulo, jul. 1978, p. 4

<sup>433</sup> HANCHARD, Michel. *Ibidem*, p. 150.

papel de educador nas favelas, nos morros das cidades, sobre as necessidades do planejamento familiar. Isto significava o nascimento de menos negros e mulatos, que eram a maioria em qualquer morro e favela<sup>434</sup>.

O deputado Daso Coimbra, antes de ser recebido pelo Ministro da Justiça em Brasília, concedeu entrevista aos “grandes jornais” e fez declarações polêmicas. Ele justificou a existência do Esquadrão da Morte como um meio válido ante a ação morosa da Justiça e defendeu o uso maciço da pílula anticoncepcional nos morros e favelas como uma medida de combate ao crime no Rio de Janeiro<sup>435</sup>.

Em suma, em São Paulo e no Rio, o conflito se deu principalmente entre os participantes do samba, carnaval e o movimento *black* para eleger suas práticas como símbolos políticos e culturais da identidade nacional. Além da tentativa de participar da elaboração das identidades negras, voltavam suas práticas culturais também para a busca de soluções referentes aos problemas sociais. Isso se refletia no samba, carnaval e movimento *black* com mais ou menos intensidade. Tal aspiração politizadora suscitou o movimento quilombista que será discutido no texto seguinte.

### **3.2 Opressão versus resistência: memorando Zumbi no período da ditadura militar**

Em julho de 1977, o jornal *Sinba* publicou um texto crítico sobre a história do movimento negro e suas associações. Para esse jornal, a organização em associações de características sociais, culturais, políticas, econômicas, religiosas, correspondia às necessidades concretas das várias fases de existência do negro no Brasil. Essas associações representaram os interesses de determinados grupos<sup>436</sup>.

Nesta perspectiva, o *SINBA* procurou historicizar os conflitos das coletividades negras. Para este órgão, o primeiro grande exemplo de divisão ocorreu no Quilombo dos Palmares quando, em 1678, Gana Zona entregou o Quilombo em troca de sua liberdade. Outra tendência considerada associativa foi a irmandade negra, ligada aos movimentos de compra da alforria. Esses movimentos das

<sup>434</sup> GENOCÍDIO do negro brasileiro. *Sinba*. Rio de Janeiro, abr. 1979, p. 1

<sup>435</sup> *Idem* *Ibid.*, p. 5 .

<sup>436</sup> MOVIMENTO negro e associações. *Sinba*. Rio de Janeiro, jul. 1977, p. 3. Foram encontrados 3 números do *Sinba*. Fez parte desse jornal: Carlos A Silveira (diretor), Amauri M. Pereira, Célio de Oliveira, Jorge M. Theodoro, José P. Silva, Thierno Gueye, Yedo Ferreira (redatores). Endereço da redação: Centro do Rio de Janeiro.



irmandades católicas, na visão das lideranças negras do *SINBA*, beneficiavam aqueles negros mais chegados à ordem e que não se comprometiam com as rebeldias<sup>437</sup>.

O pesquisador Décio Freitas também compreendia as irmandades religiosas como uma tendência associativa de caráter menos rebelde que os quilombos. Ele explicou que:

A condição dos **escravos urbanos** era menos dura que a dos escravos agrários. Em quase todos os sentidos os domésticos podiam considerar-se privilegiados, especialmente **as mucamas, as amas de leite, as cozinheiras, as concubinas, os capangas e outros prestadores de serviço**. Pode-se dizer que estes escravos formavam uma espécie de aristocracia escrava. **As relações patriarcais que se desenvolveram entre eles e seus amos não devem ser generalizadas como uma característica do escravismo brasileiro**. Não é tão pouco de surpreender que no conjunto tais escravos **se identificassem com o status quo, ou pelo menos, só lutassem contra o mesmo em forma pacífica e legal, notadamente através das confrarias, irmandades e juntas que reuniam dinheiro para compra de cartas de alforria individual. Os amos toleravam quando não estimulavam estas associações pacíficas com os escravos**. De modo geral, eram hostis aos escravos proletários, e no transcurso da luta palmarina serão vistas tomando o partido do senhor, até mesmo de armas na mão<sup>438</sup>.(grifos meus)

Este pesquisador (Décio Freitas), como o *Jornegro*, evoca as irmandades como movimentos de rebeldia formados pelos negros mais favorecidos da sociedade que buscavam conquistar a liberdade por meio de estratégias pacíficas e paternalistas. No entanto, há informações de que irmandades negras acobertavam escravos fugidos e auxiliavam na elaboração de tramas para fugas.

Nesse processo de recuperar as organizações negras, os militantes dos anos de 1970 concluíram que o problema consistia ainda no fato de, depois da abolição, a divisão entre os negros ter se acentuado, pois uma minoria se apegou ao paternalismo do branco e a grande maioria, deslocada para as favelas e cortiços miseráveis das cidades, formaram os locais de grande concentração de negros com

<sup>437</sup> Idem Ibidem, p. 3.

<sup>438</sup> FREITAS, Décio. **Palmares, a guerra dos escravos**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1984, p. 23.

seus clubes de caráter recreativo, ou então associações em torno de suas manifestações culturais como o samba, o jongo, o afoxé, o frevo.<sup>439</sup>

No próximo texto, os articulistas do *Jornegro* buscaram recuperar os significados políticos das organizações negras com o objetivo de evidenciar novamente o que estas instituições fizeram para amenizar as mazelas sociais experimentadas pelos negros na história. Assim, a Frente Negra Brasileira (1931-1937) foi vista como a primeira tentativa de organização política do negro no Brasil. Na visão dos militantes, as batalhas enfrentadas pelos negros também se desenrolaram fora do sindicato, como a Revolta de João Candido, a Balaiada e Cabanagem<sup>440</sup>.

O antropólogo Jocélio Santos notou que o teor político que as lideranças negras tentaram introjetar em suas práticas recreativas e culturais foi quase anulado pelo Estado. Ele observou que houve uma crescente intervenção nos períodos autoritários e evidenciou um certo paradoxo. O Estado incentivou a produção cultural aproveitando-se dos símbolos nacionais e ao mesmo tempo mostrou ser o promotor da censura e da repressão, visto que a cultura era encarada como reduto de subversão. O estudo de Santos ressaltou que as ações estatais não visavam simplesmente reconhecer a contribuição e a existência das manifestações afro-brasileiras. Estas ações estavam “direcionadas para uma mais-valia-simbólica”, no que elas teriam a oferecer ao desenvolvimento da nação com o incremento do pólo turístico. Foi assim que a capoeira, considerada como folclore, foi oficialmente transformada em esporte nacional em 1973 pelo Ministério da Educação e Cultura.<sup>441</sup>

No período de aproximação do governo Geisel, a ação estatal visou, com o auxílio de representantes de setores culturais, a implantação do Parque Nacional de Zumbi no município União dos Palmares (Alagoas). Em junho de 1976, a fundação Projeto Rondon solicitou uma avaliação sobre o Parque Histórico de Zumbi. Como consequência, houve a celebração de um convênio entre o governo do Estado de Alagoas, Secretaria de Planejamento, Empresa Alagoana de Turismo, Instituto Histórico de Alagoas, Prefeitura de Maceió, Fundação Projeto Rondon, Universidade

---

<sup>439</sup> MOVIMENTO negro e associações. *Sinba*. Rio de Janeiro, jul. 1977, p. 3

<sup>440</sup> *Versus*, Rio de Janeiro, jul-ago. 1978, p.3

<sup>441</sup> SANTOS, Jocélio Telles. *Ibidem*, p. 95.

Federal de Alagoas e a Secretaria de Educação e Cultura para a implementação do parque<sup>442</sup>.

A criação deste parque histórico refletia as “preocupações” oficiais com as reivindicações das lideranças afro-brasileiras. A possibilidade de transformar o parque em referência da nacionalidade era uma resposta àqueles que viam o quilombo como uma referência exclusivamente negra. Ao referendar a criação de um parque histórico, o Estado regulava algo que tinha sido, desde o período do Estado Novo, um tema inoportuno. Aos olhos dos intelectuais parecia um paradoxo o Estado autoritário referendar uma reivindicação que ressaltava o caráter da luta dos escravos pela liberdade na época colonial. Na verdade, como apontou Santos, as leituras estatais significavam menos uma concessão do que uma estratégia que visava incorporar acontecimentos da história brasileira em direção ao fortalecimento da política cultural e turística<sup>443</sup>.

A proposta de criação do Parque Histórico, no âmbito oficial, refletiu uma conjuntura que antecedia a criação de movimentos negros. E entendeu que a visibilidade dos movimentos provocou mudanças de ação do Estado, levando-se em conta que as reivindicações estavam se deslocando dos movimentos para os intelectuais e políticos. Por essa razão, a criação do Parque deve ser percebida como um emblema que expressa uma tensão política entre lideranças negras, senadores e os órgãos oficiais. Assim, Zumbi se tornou um personagem “polissêmico” e os sentidos que lhe foram dados refletiram as leituras de uma conjuntura política<sup>444</sup>.

Na historiografia, Andrews dissertou que para contestar o racismo os militantes contrastaram a plácida e benigna Mãe Preta com a figura do rei guerreiro Zumbi. Enquanto a mãe preta e o seu contraparte do sexo masculino, o Pai João, representavam a resposta submissa e acomodada dos negros à escravidão, Zumbi simbolizava a resistência corajosa e engajada ao regime escravo. Assim, diante do rápido crescimento econômico do milagre brasileiro, que não beneficiou a grande maioria dos negros, os militantes buscavam respostas nos significados das ações de heróis.

Alguns desses heróis, como Amílcar Cabral, Martin Luther King Jr, Bob Marley e Malcon X, vinham do exterior. Mas outros eram nativos, e o mais

---

<sup>442</sup> Idem Ibidem, p. 95.

<sup>443</sup> Idem Ibidem, p. 95.

<sup>444</sup> Idem Ibidem, p. 97.

proeminente entre eles era Zumbi. Embora Zumbi fosse um herói negro, sua fama expandiu-se além da população afro-brasileira. Os esquerdistas descreveram-no como líder da primeira sociedade socialista das Américas, e invocaram Palmares como uma crítica implícita ao que a sociedade brasileira se tornou. **Os oponentes da ditadura escolheram-no como um símbolo de resistência ao autoritarismo. Cidades como São Paulo e Rio de Janeiro eram pesadelos urbanos entupidos, poluídos aglomerados urbanos voltados para a criminalidade, mas Palmares foi um idílico Pastoral. O Brasil moderno era dominado pelo capitalismo selvagem, mas Palmares foi uma sociedade comunista primitiva,** para o qual todos contribuíram segundo as suas possibilidades e receberam segundo as suas necessidades.<sup>445</sup> (grifos meus)

Na memória histórica dos articulistas negros da década de 70, os escravos eram enquadrados em duas categorias bipolares: coisa/vítima versus herói. Mas como argumenta Eduardo Silva e João José Reis, é possível pensar para além dessas categorias e em uma gama de possibilidades para o escravo, além da mera sobrevivência.

Os escravos não foram vítima nem herói o tempo todo, se situando na sua maioria e na maior parte do tempo numa zona de indefinição entre um pólo e outro. O escravo aparentemente acomodado e até submisso de um dia podia tornar-se o rebelde do dia seguinte, a depender da oportunidade e das circunstâncias<sup>446</sup>.

Outro ponto significativo da análise de Silva e Reis é a afirmação de que as representações sociais mais correntes associadas às categorias antagônicas de escravos heróis e passivos se referem, respectivamente, a Zumbi versus mãe preta e Pai João. A longa experiência colonial ficou sintetizada na mentalidade brasileira nestas figuras. Em outro artigo, “Entre Zumbi e Pai João” Silva argumentou que:

Zumbi, mãe preta e pai João são apenas ênfases historiográficas. Corretamente, na história real, cada cativo seguindo um destino que muito raramente podia controlar – o do eito, das minas, de servir ao ganho, pajem ou capataz, teria sua porção de ambos, maior ou menor, seguindo cada caso, cada oportunidade. Na história, pai João não foi ausência de luta, mas

<sup>445</sup> ANDREWS, George. Ibidem, p. 337-338.

<sup>446</sup> REIS, João José; SILVA, Eduardo (orgs). **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 7. Apud Deiab, Rafaela, Ibidem, p. 21

uma estratégia de luta sob condições extremamente desfavoráveis. Como escreve Genovese, transpirava espírito crítico, disfarçava ações subversivas e freqüentemente confundia-se com seu aparente oposto - resistência<sup>447</sup>.

Segundo Eduardo Silva, essa dicotomia entre Zumbi, Mãe Preta e Pai João permanece ativa na mentalidade coletiva, no senso comum, e também na historiografia:

Tratávamos com imagens historiográficas, seja na linha da suave escravidão brasileira que tem origem em Freyre, Tannembaum e Elkis; seja na linha revisionista, influenciada tanto por Marx quanto Weber, empenhada, desde o final da década de 1950, mas sobretudo na década de 1960, na busca da tradição revolucionária<sup>448</sup>.

Por conseguinte, em 1978, os artistas e ativistas negros do Estado de São Paulo começaram a comparecer ao festival Zumbi (Festival Comunitário Negro Zumbi) em diversos locais, com teatro de rua, leituras, concertos e danças para marcar o aniversário da morte de Zumbi, 20 de novembro<sup>449</sup>.

Lélia Gonzales discutiu o deslocamento das datas que celebravam a história do negro e apontou como Zumbi permanecia no imaginário popular nordestino. Atentou para a permanência de Zumbi como aquele que fazia as crianças levadas a se comportarem melhor. “Se não ficar quieto, Zumbi vem te pegar”. Foi assim que surgiu no imaginário popular o temor que os senhores de engenho tinham em face de um ataque surpresa do “grande general negro”. Gonzales apontou a força simbólica de Zumbi como significante que cutucava a consciência negra para o seu despertar. “Não foi por acaso que o dia 20 de novembro foi considerado o dia consciência negra “. Esse deslocamento de datas (do 13 para o 20), em sua análise, não deixava de ser um modo de assunção da paternidade de Zumbi e a denúncia da falsa maternidade da princesa Isabel. <sup>450</sup>

Ainda que se considere que os articulistas negros trabalharam com personagens-síntese na construção dessa memória histórica da escravidão, faz-se necessário explicar que a rebelião palmarina foi um grande símbolo de resistência em 1978 porque, como aponta Décio Freitas, esta revolta ocupa um lugar especial

---

<sup>447</sup> SILVA, Eduardo. Entre Zumbi e Pai João, o escravo que negocia. In: REIS, João José; SILVA, Eduardo (orgs), *Ibidem*, p. 13.

<sup>448</sup> *Idem Ibidem*, p. 13.

<sup>449</sup> *Idem Ibidem*, p. 337-338

<sup>450</sup> GONZALES, Lélia. *Ibidem*, p. 237.

na história. A conquista deste lugar se deve ao fato desta revolta ter sido a primeira e a de maior invergadura. A rebelião projetou-se como o acontecimento dominante da história pernambucana e como um dos mais sérios problemas que a administração colonial lusitana teve que enfrentar no Brasil. Inúmeras vezes a extinção de Palmares assumiu importância comparável à da expulsão dos holandeses, tanto que mais de 30 expedições marcharam contra o quilombo. Este pesquisador admite que na história da América, esta rebelião só perdeu em importância para a revolta escrava do Haiti<sup>451</sup>.

A dificuldade em saber como começou a história deste quilombo foi contada no livro “Palmares, a guerra dos escravos” do pesquisador Décio Freitas. Ele admite que nenhum documento do século XVII fala sobre o modo como viveram os primeiros negros nas matas da Serra da Barriga. Então, tudo o que se escreve sobre este período são fábulas. Os primeiros documentos apareceram no início do século XVIII<sup>452</sup>.

Nos anos de 1970 as lideranças negras se preocupavam em recuperar no processo histórico as práticas de resistência negra com a presença feminina. Isso desencadeou uma análise das ações das mulheres negras nas revoltas e nas estratégias contra a sociedade. Luiz Silva (Cuti)<sup>453</sup> também acha que as quilombolas foram importantes porque serviram menos à casa grande do que à organização dos quilombos.

Na literatura referente à sociedade palmarina, Décio Freitas informa que os negros deixavam seu refúgio para raptar mulheres, não só as negras, mas também as índias, mulatas e brancas. As mulheres negras eram escassas no território brasileiro devido a importância dos homens para o trabalho pesado. Há notícias também de mulheres brancas que fugiam espontaneamente para o quilombo, como o caso da mulher de um lavrador e de uma prostituta do cais de Recife.<sup>454</sup>

Na verdade, esses raptos desvendaram o problema dramático que a sociedade palmarina teve que enfrentar durante a sua existência, o da penúria de

<sup>451</sup> FREITAS, Décio. *Ibidem*, p. 172. A revolta haitiana foi uma das maiores que existiu. Quando os ingleses invadiram a Jamaica em 1655, um número considerável de escravos fugiu para as montanhas, de onde encorajaram outros escravos a escapar. Estes negros ficaram poderosos e a Grã-Bretanha acabou mandando tropas regulares para uma campanha que durou anos e na qual os negros derrotaram o exército inglês. Os escravos fugitivos conservaram sua independência mesmo com as expedições punitivas e permaneceram nas montanhas do Haiti até o vitorioso movimento do fim do século XVIII.

<sup>452</sup> *Idem Ibid.*, p. 28.

<sup>453</sup> Cuti é pseudônimo de Luiz Silva. Nasceu em Ourinhos-SP em 1951. Doutorou-se em Letras pela Unicamp. Faz parte do Quilombhoje, grupo de escritores paulistas (responsável pela série “Cadernos Negros”). Publicou vários livros. CUTI, **E disse o velho militante José Correia Leite**, *Ibidem*, p. 301.

<sup>454</sup> FREITAS, Décio. *Ibidem*, p. 29

mulheres, que gerou, por sua vez, a instituição irregular do casamento poliândrico. Esta sociedade sofria também com a falta de homens. Como analisa Freitas, a vida em liberdade na selva era mais dura e perigosa do que a vida na senzala. O que se sabe é que, com o decorrer do tempo, a miscigenação, sobretudo com as mulheres indígenas, amenizou o problema da penúria demográfica. Essa insuficiência de mulheres ameaçou a unidade do quilombo, ou seja, houve sangrentos conflitos em torno da posse das mulheres<sup>455</sup>.

O *Jornegro* apresentou um longo texto intitulado “Palmares, reino real” na tentativa de apresentar detalhadamente as várias dimensões desta história. O articulista reivindicava uma história de Palmares de um ponto de vista mais “realista”, pois para ele esta história era apresentada como se fosse um sonho (ora esquecido, ora lembrado). Isto é, no imaginário da sociedade brasileira, a história de Palmares era nostálgica<sup>456</sup>.

Os militantes entendiam que a história do quilombo estava próxima daquela realidade de 1978 e pretendiam estimular a população negra a adotar alguns valores da experiência de vida palmarina, ainda que fossem apenas uma projeção dos interesses e valores destes articulistas naquele passado:

De 1630 a 1654 os holandeses ocuparam uma vasta área do Nordeste, centralizando-se em Pernambuco, e aí começaram a estabelecer as bases de sua civilização. Foram vencidos e expulsos, porém sua influência é conhecida e reconhecida até hoje. De 1600, mais ou menos, até 1700; **africanos de cultura bantu, escravos que se rebelaram e se libertaram, ocuparam uma vasta área do Nordeste**, centralizando-se na região alagoana da Serra da Barriga e aí tentaram restabelecer a sua civilização. Foram vencidos e mortos ou reconduzidos à escravidão, porém sua influência não é conhecida e nem reconhecida. Se os holandeses tivessem vencido, hoje as fronteiras do Brasil seriam outras, sua composição racial seria outra, sua língua seria outra, sua religião oficial ou oficiosa seria outra, enfim, sua civilização seria outra. Da mesma maneira, se os palmarinos tivessem vencido, hoje as fronteiras do Brasil seriam outras, sua composição racial seria outra, sua língua seria outra, sua religião oficial seria outra, enfim sua civilização seria outra<sup>457</sup>. (grifos meus)

---

<sup>455</sup> Idem Ibid., p. 29

<sup>456</sup> *Jornegro*. São Paulo, nov. de 1978, p. 5.

<sup>457</sup> Idem Ibid., p. 5.

No trecho anterior, o articulista associou a responsabilidade das transformações do regime escravocrata à vitória de Palmares, querendo assim afirmar que se os palmarinos tivessem vencido os portugueses, o regime da escravidão seria destruído. Sobre este ponto, Décio Freitas evidencia que os quilombolas não pensavam em derrubar o sistema escravista ou promover um levante geral e afirma que, tal como os escravos de outros tempos, concebiam a liberdade por meio da fuga<sup>458</sup>.

Nos parágrafos seguintes, o articulista do *Jornegro* critica a história oficial por não dizer que no século XVII o Brasil esteve perante “três alternativas: ser português, ser holandês ou ser africano bantu”. O que também incomodava o narrador era pensar que a história oficial havia silenciado a forma de vida alternativa dos palmarinos.

**Palmares** não foi um acampamento de meia dúzia de pessoas fugidas, amedrontadas e perdidas na vastidão das matas, como tantos que houveram neste país. **Não foi também uma república comunista utópica** como outros pensam. Palmares foi um reino que durou 100 anos e que foi construído pouco a pouco, por pessoas que se rebelaram e fugiam da escravidão em todo o Nordeste. **Grande parte dessas pessoas era africana, das áreas de Angola e do Congo, áreas de cultura bantu. Estabelecendo-se inicialmente na Serra da Barriga, em Alagoas, estas pessoas foram reorganizando suas vidas de acordo com suas tradições. Como a tradição africana bantu pesava mais, a sociedade que ai foi surgindo foi se organizando, naturalmente, dentro da forma básica da sociedade bantu da África.** Quando foi destruído, em 1700, Palmares era um grande reino, habitado por cerca de 20.000 pessoas. Palmares abrangeu uma área territorial muito grande e nunca esteve isolado. Combateu sempre as expedições portuguesas e holandesas que contra ele foram enviadas. Negociou com fazendeiros e comerciantes brancos que, inclusive, tinham salvo conduto do governo palmarino para poderem transitar nas terras do reino negro. Em redor do território de Palmares havia população branca e mestiça que gozava de amizade e de proteção dos palmarinos. **A capital de Palmares era o mucambo do macaco, cidade de modelo africano, onde morava o Ganga Zumba, que era o rei. Rei do tipo africano, que tinha características e funções bem diferentes das características e funções dos reis do tipo europeu que**

---

<sup>458</sup> FREITAS, Décio. *Ibidem*, p. 29



conhecemos. A palavra ganga vem de nganga, palavra bantu que quer dizer grande senhor<sup>459</sup>. (grifos meus)

Na análise de Décio Freitas, os quilombolas congregados na Serra da Barriga, antes e depois da invasão holandesa, constituíram-se em um mosaico étnico e cultural, isto é, procediam das mais diversas etnias africanas. Ademais, a confusão étnica aumentou quando os negros se misturaram entre si e com os índios, brancos e mulatos. A massa palmarina formava, portanto, um complexo composto étnico, que se comunicava por meio do sincretismo lingüístico permeado por elementos das línguas africanas, portuguesa e tupi. E como alerta Freitas, foi esta mistura étnica que enfraqueceu muitos dos traços étnicos originários dos negros. Ele ainda relata que os documentos deram pistas insuficientes sobre as instituições políticas dos palmarinos e concorda que as bases políticas tinham semelhança com as estruturas africanas. Apesar desta afirmação, enfatiza que nada autoriza a supor que os palmarinos tenham recriado as instituições políticas da África no território brasileiro. Seria incoerente aproximar a estrutura política da sociedade palmarina com as da África por conta, até mesmo, da existência das diferentes instituições políticas naquele território. E questiona. “A qual dos reinos africanos se assemelha palmares?”<sup>460</sup>.

O próprio Décio Freitas também admitiu ter dificuldades em apresentar um número exato da população que integrou Palmares. Ele se contentou em relatar que os holandeses possuíam informações sobre duas grandes concentrações de escravos fugidos, que chamavam de Palmares Grande e Palmares Pequeno, e concluiu que as estimativas sobre a população palmarina nesta época são contraditórias, oscilando entre um mínimo de dez e um máximo de 30 mil habitantes.<sup>461</sup>

Sobre a economia palmarina, Freitas informa que no início da marcha para a Serra os negros levaram apenas alguns instrumentos de trabalho. Ao se fixar no território, passaram a se dedicar à caça, à pesca, à coleta de alimentos. Ao comparar a forma de trabalhar dos palmarinos a dos africanos, Freitas chegou à seguinte conclusão:

---

<sup>459</sup> PALMARES, um reino real. **Jornegro**. São Paulo, nov. 1978, p. 5

<sup>460</sup> FREITAS, Décio. *Ibidem*. p. 96.

<sup>461</sup> *Idem* *Ibid.*, p. 65.

Na África haviam sido homens da terra; a agricultura parece impregnar toda a história do continente negro. **O cativoiro obliterara essa rica experiência agrícola. Ao passo que na África haviam praticado uma policultura baseada em técnicas complexas, no Brasil se tinham visto rebaixados a uma monocultura primária. Neste aspecto, como em tantos outros, a escravidão significou para o negro, não um progresso, como se pretende mas uma regressão brutal.** De resto, a regressão foi também o uso da madeira no trabalho agrícola. **Sabe-se que os negros conheciam a metalurgia do ferro. Não haviam precisado pedir emprestado aos europeus esta experiência técnica.** Admite-se hoje a ancianidade e, segundo alguns, a autoctonia do trabalho do ferro na África. Na época da descoberta, os únicos povos africanos que permaneciam neolítico eram os pigmeus e os bosquímanos, por sinal não pertencentes à raça negra, todos os demais já haviam atingido a idade do ferro<sup>462</sup>. (grifos meus)

Para obter ferro, os negros da Serra da Barriga tiveram inicialmente que atacar as propriedades escravistas. A partir daí descobriram e mineraram ferro em alguns pontos do território. Na época da invasão holandesa havia na Serra da Barriga pelos menos três forjas de ferro. Sendo assim, o trabalho do ferro assumiu entre os palmarinos o mesmo caráter honroso, quase sagrado, que tinha na África. Por isso mesmo, tanto na Serra da Barriga quanto nas povoações que surgiam mais tarde, a forja se situava em lugar de destaque, ao lado do templo e da casa do conselho<sup>463</sup>.

A economia quilombola se assentava num sistema de propriedade social. Como diria Freitas, à exceção dos objetos de uso pessoal, tudo pertencia ao mocambo (as terras, os instrumentos de trabalho, as casas, as oficinas artesanais). As famílias recebiam a terra na condição de cultivar e entregar à comunidade o excedente. Para ganhar acesso à terra tinham que, inicialmente, pertencer à comunidade do mocambo e, depois, pertencer a uma família poliândrica. A maioria dos homens formava a massa dos produtores diretos e a organização, coordenação e supervisão do trabalho competia às mulheres, como chefes da família<sup>464</sup>.

Naquele período a família poliândrica constituía a unidade social fundamental. O parentesco se estabelecia por linha materna. O mocambo como um todo,

<sup>462</sup> FREITAS, Décio. Ibidem, p. 35.

<sup>463</sup> Idem Ibid., p. 35.

<sup>464</sup> Idem Ibid., p. 37.

constituía a unidade habitacional política. Então a mulher exerceu um papel importante na sociedade palmarina, mas não formou um sistema genuinamente matriarcal. Não há notícias sobre as mulheres em funções de chefia política, nem das práticas correspondentes ao matriarcado.

Décio Freitas explicou também que conseguiu reunir poucas informações sobre as instituições governamentais palmarinas na fase anterior à invasão holandesa. Sabe-se que nesta fase havia uma assembléia da qual participavam todos os habitantes do quilombo e estes escolhiam um conselho. Este, por sua vez, elegia um chefe com poderes amplos. Todavia, as decisões mais cruciais dependiam da consulta a esta assembléia; não havia uma estrutura estamental no quilombo e sim órgãos técnico-administrativos incumbidos de organizar e coordenar a vida coletiva.<sup>465</sup>

Embora não confirme o poder dos chefes palmarinos, este pesquisador divulga que apareceram nos documentos provas de que existia em Palmares uma estrutura centralizada e complexa. Assim, enfatiza que as funções de Ganga Zumba correspondiam às de um chefe de Estado. Os documentos afirmavam desdenhosamente que os palmarinos tentaram copiar um modelo de vida republicano e para resolver questões cruciais como, por exemplo, a guerra e a paz, Ganga Zumba tinha de ouvir um conselho, composto pelos chefes político-administrativos (maiorais) e pelos chefes militares (cabos de guerra)<sup>466</sup>.

O autor concluiu que a organização governamental assumiu a forma de um sistema de parentesco simbólico. “Os ministros eram filhos de Ganga Zumba. Os comandantes militares, irmãos; os chefes de mocambos, sobrinhos; os funcionários e oficiais subalternos, netos; as mulheres velhas, mães”. E apesar desse sistema de parentesco simbólico, este chefe não era um governante aristocrático, absoluto ou despótico. As informações indicam que a fonte de poder não era hereditária e tampouco provinha de funções mágicas religiosas, como acontecia em algumas partes da África. Portanto, a fonte do poder de Ganga Zumba residia no conselho dos chefes dos mocambos, que o elegia e o podia destituir, como de fato o destituiu em um certo momento<sup>467</sup>.

Os jornais alternativos recuperaram na história de Palmares algumas características positivas do negro. A narração foi apresentada, em alguns pontos, de

---

<sup>465</sup> Idem Ibid., p. 43.

<sup>466</sup> Idem Ibid, p. 92.

<sup>467</sup> Idem Ibid., p. 92.

forma fantasiosa, mas fica patente o esforço dos articulistas negros em descortinar aquele passado em que o elemento negro mostrou a sua capacidade de trabalho, sobrevivência, organização, solidariedade, rebeldia e resistência.

Nas reportagens sobre os quilombos, interessava denunciar também as condições de pobreza e violência vivida pelos remanescentes de quilombolas. O texto “Ouri é vavuru do nhamennhra, cuenda quinamba” expressa esta idéia. Na verdade esta frase significa “esta terra é minha, vá embora”. Segundo o *Jornegro*, esta frase foi pronunciada pela gente do Cafundó como reação contra os grileiros que invadiam suas terras. Os habitantes do Cafundó reagiam para defender suas terras que foram reduzidas de 80 para 8 alqueires<sup>468</sup>.

Cafundó era uma comunidade agrícola negra composta por 71 pessoas que habitavam uns doze casebres de pau-a-pique, situada nas proximidades de Sorocaba, no município de Salto de Pirapora. Os articulistas colheram depoimento sobre a história desta localidade:

A propriedade surgiu de doação feita por Antonio de Almeida, dono da Fazenda Pilar a seus escravos no distante 1866. Mas esta doação não foi bondade de escravagista e na verdade tinha como objetivo assegurar a mão-de-obra por várias gerações e se acontecesse a abolição a produção na fazenda não seria interrompida. As condições de doação proibiam os escravos homens de se casarem com mulheres de fora e estabelecia que em nenhuma época poderiam negociar com a terra<sup>469</sup>.

A descoberta de Cafundó começou em março de 1977 com uma reportagem de um jornal de Sorocaba. Neste local os problemas se desenrolaram quando Maria Augusta, uma das herdeiras do quilombo, teve um filho assassinado por Benedito de Souza em outra comunidade (Caxambu)<sup>470</sup>.

Segundo o *Jornegro*, houve violência por parte dos remanescentes de quilombo por conta da ação dos fazendeiros. Em meados de julho de 1977, o mesmo homem que cometera o crime citado, Benedito de Souza, e outros oito capangas a mando de Faud Elias Marun, fazendeiro na vizinhança, entraram em contato com os cafundoenses quando pretendiam instalar uma cerca em terras de

<sup>468</sup> *Jornegro*. São Paulo, set. 1978, p. 4.

<sup>469</sup> *Jornegro*. São Paulo, set. 1978, p. 6.

<sup>470</sup> Idem *Ibid*, p. 6.

Cafundó. A estratégia de negociação não funcionou e houve a morte de um capanga<sup>471</sup>.

Os articulistas negros criticavam a ação dos homens brancos no Cafundó porque, para eles, as comunidades remanescentes dos quilombolas poderiam representar uma forma alternativa de vida frente aos problemas enfrentados na cidade. Nota-se que os articulistas do *Jornegro*, em solidariedade com os remanescentes de quilombos, reivindicavam a questão da terra, valorizavam as tradições culturais, a história de resistência e denunciavam as condições de sobrevivência da localidade. Essa reflexão tem pertinência quando se observa, por exemplo, que o MNU também reivindicou, como parte de seu programa de ação, uma reforma agrária radical e a proteção dos acampamentos dos sem-terra<sup>472</sup>.

Esta tentativa de rememorar a experiência quilombola por parte dos intelectuais negros nos anos de 1970 tem a ver ainda com algumas particularidades históricas do mundo pós-Guerra Fria.

De acordo com Marcelo Ridenti, no processo de modernização e urbanização das sociedades surgiram alternativas libertadoras. Até no Brasil, os partidos, os movimentos de esquerda, os intelectuais e artistas valorizavam a ação para mudar a história, para construir o novo homem nos termos de Marx e Che Guevara. E o modelo para esse novo homem era recuperado no passado, na idealização de um autêntico homem do povo, com raízes rurais. Supostamente, este novo homem não podia estar contaminado pela modernidade urbana capitalista, pela desumanização e consumismo. Neste quadro foram exemplos de expressões artísticas o indígena exaltado no romance “Quarup” (1967), de Antonio Callado; a comunidade negra celebrada no filme “Ganga Zumba” (1963), de Carlos Diegues; a peça “Arena Conta Zumbi”(1965), de Boal e Guarniere; e os camponeses no filme “Deus e o Diabo na terra do Sol” (1963), de Glauber Rocha<sup>473</sup>.

Para questionar a ordem social existente, os grupos de esquerda elegeram o branco, o negro e o índio como representantes da brasilidade. Isso fez parte do romantismo revolucionário. O declínio da identidade baseada no chamado “nacional popular” aconteceu quando o integrante do tropicalismo Hélio Oiticica escreveu um texto no qual dizia que a tropicália era a primeira tentativa consciente e objetiva de

---

<sup>471</sup> Idem Ibid, p. 6.

<sup>472</sup> HANCHARD, Michel. Ibidem, p. 150.

<sup>473</sup> RIDENTI, Marcelo. Cultura e política: os anos 1960 e 1970 e sua herança. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucila de Almeida Neves (Org.) **O Brasil republicano, o tempo da ditadura, regime militar e movimentos sociais em fins do século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 135.

impor uma imagem brasileira. Em outras palavras, para a criação de uma verdadeira cultura brasileira, a herança negra e indígena teria que ser absorver a europeia e a americana<sup>474</sup>.

Faz-se necessário finalizar este texto respondendo à seguinte questão: tanto Zumbi quanto a mãe negra cristalizaram-se no imaginário da sociedade com a mesma intensidade? Quando se descortina a interpretação do segundo capítulo desta tese, a tendência é argumentar que houve mais comemorações e apresentações de alegorias sobre a mãe preta para consolidar seu símbolo. Mas logo se admite que o recorte temporal da pesquisa abarcou apenas o início do longo período de gestação daquele símbolo guerreiro. Então, atribuiu-se a força daquela imagem à proximidade com seu período de consolidação. Portanto, a década de 1970 é a primeira fase de evocação daquele emblema que foi reverenciado inúmeras vezes nas manifestações negras dos anos seguintes.

Em seguida, compactuando com uma visão mais engajada, a tendência é responder que Zumbi permanece no imaginário da sociedade com mais intensidade porque evoca a resistência e a liberdade, como se os escravos não tivessem intercambiado entre o mundo da opressão, da resistência e da negociação. De qualquer forma, ao se admitir que os significados simbólicos não se enquadram completamente na narrativa histórica, se confirma que a conotação política conferida ao símbolo de Zumbi comprometeu mesmo a difusão da sua imagem na imprensa, e entre algumas coletividades negras, ditas culturais ou “democráticas”, que não desejavam se confrontar com a sociedade e o Estado. Foi esta última instituição que tentou inverter, inclusive, o significado do emblema palmarino, transformando-o num bem cultural e turístico da identidade nacional.

Conforme o MNU dos diferentes Estados (Rio, Bahia, Minas, SP, RS) reivindicava as ações de Zumbi como norteadoras das suas práticas econômicas, políticas e culturais, o Estado, na contramão, conferia funções decorativas e lucrativas ao símbolo; o mesmo aconteceu no reencontro histórico com o continente africano.

### **3.3 Historicizando um símbolo de origem: a África como base de uma identidade negociada**

---

<sup>474</sup> Idem Ibid., p. 147

A historiografia brasileira aponta que, antes de 1970, a África não foi objeto de preocupação do governo brasileiro. Considera-se que durante a presidência de Juscelino Kubistchek nenhuma atenção foi dada à descolonização da África e à construção de uma estratégia comum para os países latino-americanos. No governo de João Goulart houve também um distanciamento em relação aos movimentos de libertação nacional dos africanos. Mas na passagem de 1950 para 1960, percebe-se que o Brasil começou a se incomodar com a África. Esse incômodo se refletiu no boicote às vantagens tarifárias quando alguns territórios africanos se tornavam um mercado alternativo de produtos industriais<sup>475</sup>.

O antropólogo Jocélio Santos analisou como a cultura de origem negra atravessou a política em diferentes governos e sublinhou que a partir de 1950, o Estado elaborou políticas públicas que se baseavam na convivibilidade racial. Em 1959, Juscelino Kubistchek professou um discurso clamando pela não intervenção como um dos pontos da política externa, e enfatizou a contrariedade pela existência de uma mentalidade escravista; dizia que a perseguição racial na África do Sul constituía um atentado menos contra os negros do que contra todo um sistema de valores que repousava sobre o orgulho de uma democracia racial e de uma grandeza nacional. E assim justificava a contribuição africana para a constituição do espírito nacional:

Orgulhamo-nos de agora proclamar isto, do muito que devemos aos que vieram um dia da África para participar do engrandecimento deste país. Reconhecemos a contribuição do sangue negro para a formação do povo brasileiro, como dele nos orgulhamos. Temos de agradecer aos africanos não somente o imenso trabalho e energia empregados na agricultura, indústria e em todo um esforço criador da economia brasileira mas, também, a incalculável contribuição que trouxeram a arte, pintura e na formação do nosso espírito. Nossa dívida com os oriundos da religião africana, e cujos descendentes são nossos irmãos patrícios os de qualquer cor ou origem, durará enquanto durar o povo brasileiro<sup>476</sup>.

Santos notou que no governo de Jânio Quadros a sociabilidade também foi vista pela ótica da cultura e forneceu o tom da política anunciada como externa e

<sup>475</sup> MOREIRA, Vania Maria Losada. Os anos de JK: industrialização e modelo oligárquico de desenvolvimento rural. In: **O Brasil Republicano, o tempo da experiência democrática, da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964**, Ibidem, p. 207-211.

<sup>476</sup> JK PROTESTA contra matança: negros. Praticamente rompe relações com a África do Sul. **Diário de Notícias**. São Paulo, 4 set. 1960, p. 1.

independente. Neste governo, a África se tornou o espaço geográfico da política internacional brasileira. Jânio Quadros entendia que o Brasil poderia servir de elo entre a África e o Ocidente. Um ponto de semelhança entre JK e Quadros era que ambos tinham como base a cultura para elevar o espírito nacional. Mas os governos se distanciavam no trato da questão africana, visto que no governo de Jânio Quadros a cultura afro-brasileira se consolidou como um bem simbólico, tratado como assunto do Estado<sup>477</sup>.

Santos também afirma, como fez a historiografia, que durante os anos 60 a postura brasileira era marcada pela defesa dos interesses econômicos, pela conciliação de posturas distintas com relação ao combate ao *apartheid* sul-africano; ademais, criticava o colonialismo e pregava fidelidade a Portugal<sup>478</sup>.

Na verdade, quando um número significativo de territórios africanos conquistava sua independência, convinha para o Brasil elogiar a África na tentativa de ganhar benefícios nas negociações comerciais. Nesta etapa, fazia-se elogio à contribuição dos africanos para a formação das identidades negras no Brasil. No decorrer desta análise se verificará que a questão da identidade foi usada como um produto de barganha para os interesses comerciais brasileiros.

A pseudo-neutralidade do Brasil frente às questões envolvendo a África se refletiu no pensamento de Gilberto Freyre. Ele afirmava que o Brasil deveria se resguardar em relação às manifestações anticoloniais para não chegar ao ponto de apoiar o afro-racismo de certos nacionalistas africanos, estimulados uns por agentes soviéticos e outros, por elementos anglo-americanos. Achava “ridículo” que o Brasil, cuja população em grande parte era mestiça, apoiasse qualquer espécie de racismo; o que se baseava no mito da branquitude e o que se baseava na mística da negritude. Ambos representavam o oposto do que o Brasil defendia<sup>479</sup>.

No começo dos anos 60 havia o interesse em conhecer a África com o objetivo de ampliar o horizonte político-econômico e estimular a cooperação africana. O próprio ministro do Trabalho nigeriano, Joseph M. Johnson, disse que o Brasil se tornou conhecido após a eleição de Jânio Quadros. Apesar do exagero, notava-se que a falta de uma política oficial fez com que o continente africano fosse

---

<sup>477</sup> SANTOS, Jocélio Telles. *Ibidem*, p.20-30

<sup>478</sup> *Idem Ibid.*, p. 20-30

<sup>479</sup> CONTRÁRIO à democracia o racismo da negritude. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 18 jun. 1962, Assuntos Gerais, p.1.



desconhecido na sociedade brasileira. Para sanar essa carência, as visitas oficiais para conhecer os países africanos e cidades brasileiras ficaram mais constantes<sup>480</sup>.

Na visita do presidente do Senegal ao Brasil, em 1964, Carlos Lacerda ofereceu um jantar para Leopoldo Senghor no Palácio Guanabara. Durante esta solenidade foram proferidos alguns discursos que comparavam a África ao Brasil. Senghor disse que dentro do socialismo africano desejava reunir o norte e o sul do Saara, os árabes berberes e os negros africanos. Mas também tinha o sonho de realizar a simbiose da latinidade e da negritude. Para Carlos Lacerda importava dizer que era descabido impor pela força a independência de Angola e Moçambique. À luz da identidade que traçava para o Brasil, Lacerda disse ao presidente negro que aquela região muçulmana, afro-árabe, ao proclamar a independência do domínio francês, não deveria renegar e sim incorporar a cultura francesa ao Senegal, afinal, o Brasil, em sua visão, havia incorporado a cultura portuguesa sem complexos, tendo desejado ser independente e não indiferente<sup>481</sup>.

Para Lacerda, Senghor tinha um histórico de vida que lhe permitia compreender o que desejava para a África:

Nascido de duas nações antigas que se fundiram para fundar outra. O homem que tem anteontem as selvas, a Sorbonne ontem, a independência hoje, a revolução tecnológica diante de si, é bem um homem para compreender o Brasil. O homem que como poucos, conhece a vida do espírito e, como poucos, conhece a realidade da vida das antigas tribos, nações decaídas que, agora numa só nação ressurgem<sup>482</sup>.

O governador resumiu seu discurso dizendo que Senghor era o homem responsável pela ligação entre o mundo negro, árabe e a Europa. O presidente senegalês também visitou São Paulo e foi recebido pelo governador Ademar de Barros e autoridades civis e militares. No banquete servido à noite em Campos Elíseos, vale destacar a comparação que o governador estabeleceu entre África e Brasil já no encerramento da cerimônia:

Somos 80 milhões de brasileiros, unidos pela língua e pelo idealismo, devidamente recordamos a contribuição africana presente em nossa

<sup>480</sup> SANTOS, Jocélio Telles. *Ibidem*, p.45

<sup>481</sup> SENGHOR quer união entre a América Latina e a África. **Folha de São Paulo**. Folha de São Paulo, 20 set. 1964, p. 11.

<sup>482</sup> *Idem* *Ibid.*, p. 11.

história. **O simbolismo da mamãe negra vive em nosso sangue e na nação**<sup>483</sup>. (grifos meus)

Ao analisar a vinda do símbolo da negritude ao Brasil, Jocélio argumentou que a visita se deu em pleno governo de Castelo Branco porque as posturas dos governos militares quase não mudaram em relação à África, pois o Itamaraty foi um dos órgãos do aparelho do Estado menos afetados pelo regime militar. O autor analisou que naquele momento a mestiçagem era vista como louvor à civilização; não por acaso, o poeta Senghor apelou em discurso para os exemplos e argumentos utilizados por Gilberto Freyre para explicar a mestiçagem e a contribuição dos três elementos culturais na formação da sociedade brasileira<sup>484</sup>.

No processo da relação comercial com a África, surgiu no início dos anos 60 uma proposta de comércio do cacau quando o produto brasileiro entrava em crise de exportação. No final desta década, a produção de cacau constituiu o ponto suscetível das relações entre África e Brasil. Nesse clima de concorrência surgiram críticas das elites baianas e da imprensa para com o governo brasileiro e africano. Um comentário do jornal *A tarde* é bastante revelador sobre o assunto:

A impressão que temos é a que nossos amigos do outro lado do Atlântico adotam o lema “amigos, amigos, negócios à parte”, porque o certo é que estamos sendo prejudicados pela correção com que cumprimos os acordos firmados. Para nós, os países africanos produtores de cacau e de café não são concorrentes são uma espécie de companheiros da mesma jornada. Da parte deles há uma concepção diferente. E é lamentável registrá-la. Mas é indispensável que o façamos e que abandonemos a posição de ingênuos em que nos colocou no particular o governo passado (referindo-se ao governo de João Goulart), com a sua comprovada inépcia também nesse campo de administração pública. **Estimamos o estreitamento de relações com a África. Temos no solo do continente negro muitas das raízes da nossa origem.** Com eles, portanto, mantemos afinidades etnológicas, culturais etc. **Mas o estreitamento dessas relações não pode chegar a extremos que prejudiquem fundamentalmente os nossos interesses, como no caso do cacau**<sup>485</sup>.

<sup>483</sup> Idem Ibid., p.8.

<sup>484</sup> SANTOS, Jocélio Telles. Ibidem, p. 47.

<sup>485</sup> CACAU, café e África. **A Tarde**. 13 abr. 1965. SANTOS, Jocélio Telles. Ibidem, p. 42.

Concorda-se então com a interpretação de Jocélio Santos sobre o texto anterior, ao argumentar que havia por parte da elite baiana e da imprensa uma tentativa de qualificar ações que ligassem a lógica do desenvolvimento econômico com o “canône” da integração racial e a contribuição africana sobre a cultura. Essa relação entre desenvolvimento econômico e a contribuição africana para o Brasil também foi comentada por intelectuais, como Josué de Castro:

**O Brasil só pode receber com entusiasmo esse desmoronar da raça branca em benefício de todas as raças, desde que o Brasil foi um dos precursores desta sábia política de fusão e integração raciais. O que é preciso acabarmos é com o pedantismo de nos julgarmos povos ocidentais da raça branca, ocultando desajeitadamente nossas manchas de cor (sic). A nossa posição sob certos aspectos, intermediária entre o mundo branco chamado Ocidental, nos oferece naturalmente um papel da mais alta relevância, no estabelecimento de contatos e entendimentos fecundos entre esses dois mundos.** Infelizmente tínhamos até hoje fingido ignorar que também somos povos de cor, formado pela mistura das três raças, e que os nossos interesses, os mais imediatos e os mais profundos, se confundem com os interesses de outros povos subdesenvolvidos de economia dependente em todos os quadrantes da terra [...] só os cegos não vêem quanto temos a ganhar, ideológica e materialmente por essa aproximação ao mundo novo que surge das terras dos continentes<sup>486</sup>. (grifos meus)

Santos sublinhou que nos discursos dos intelectuais, os significados do capital simbólico brasileiro carregavam três pontos: primeiro reiterava o subsídio da etnia africana para o patrimônio da cultura nacional; segundo, a tentativa de incorporar personalidades negras brasileiras na execução da nova política; terceiro, o modelo geográfico e histórico. O Brasil seria um exemplo a ser seguido pela África tropical, já que era pensado como o mais africanizado dos países ocidentais e o de maior proximidade geográfica.

Em 1972, a identidade afro-brasileira ainda era um símbolo do comércio quando as autoridades brasileiras reclamavam o reencontro histórico com o continente africano. O ministro Gibson Barbosa fez um discurso em Cotonou, Capital de Dahomey, exprimindo o seu contentamento pelo início de reencontro histórico

---

<sup>486</sup> Idem Ibidem, p. 43

entre os dois povos que partilhavam tradições e destino comuns. O Brasil desejava estreitar os vínculos de interesse para “resolver” os problemas que afetavam os dois países. Nas palavras do jornalista anônimo, Gibson Barbosa achava que tanto a África quanto o Brasil se observavam com olhos estrangeiros, de um modo uniforme, como produtores de matéria-prima. Era preciso então alargar esta visão, pois as relações entre Brasil e Dahomey constituíam um exemplo de troca de assimilação de culturas, afinal:

A importante contribuição daomina houve para o nosso modo de ser brasileiro confundiu-se e misturou-se com os de outros povos, tornando difícil separá-las desse modo, que tende à uniformidade. Mas em certas regiões a presença daomina ainda pode ser encontrada em sua pureza, como entre os descendentes dos Ketus, na Bahia, que mantêm incontaminadas as tradições, as hierarquias e os ritos religiosos que levaram de seu antigo reino. Em outras áreas, como no Maranhão, ainda guardam nítidos traços de sua origem as maneiras populares de ser e viver. E quem, ao assistir às festas de lavagem da mais famosa igreja católica da Bahia – o Senhor do Bonfim – ao ver o seu séquito de mulheres a carregarem na cabeça, com elegância hierática, as jarras de colo esguio, não se recordará das antigas cerimônias que se faziam em Porto Novo, na cabana dos reis mortos?<sup>487</sup>

Esse exagero em afirmar a pureza das tradições daominas no Brasil se traduzia na necessidade de ratificar as trocas comerciais e culturais, visto também que os daominos abasileirados “ajudaram” a desenvolver a instrução, a agricultura e o comércio naquele país. Nas palavras de Gibson Barbosa, além de Dahomey,

Talvez tenha ido de Angola para o Brasil um certo rito do boi, que lá transformamos numa festa ligada às grandes datas católicas o “Bumba Meu Boi”. Assim nasceu um auto popular em torno de um boi, onde se mesclavam elementos africanos, europeus e indígenas. E voltou à África, já brasileiro, para ser cantado e dançado precisamente nas costas da burrinha, como se diz aqui<sup>488</sup>.

---

<sup>487</sup> O REENCONTRO na história de dois povos. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 5 nov. 1972, Primeiro Caderno, p. 3.

<sup>488</sup> Idem Ibid, p. 3.

Toda a análise sobre a contribuição africana no Brasil ensaiada pelo ministro dos negócios estrangeiros culminou na conclusão de que o passado histórico mostrava não apenas os laços de parentesco, mas demonstrava que os dois países foram vizinhos e podiam voltar a ser em benefício mútuo<sup>489</sup>

No texto seguinte, fica assinalado que os laços identitários entre Brasil e África eram evocados realmente de acordo com os interesses circunstanciais. Em 1973, o chanceler do Quênia Njoroge Mungai afirmou na imprensa o desejo de ter o auxílio do Brasil na independência dos africanos frente a Portugal. Em seu discurso pronunciado em Nairobi, o chanceler brasileiro Gibson Barbosa disse que o Brasil havia optado pela paz e por uma política externa em defesa do sistema de segurança econômica coletiva, paralela à segurança política mundial. E embora soubesse dos laços históricos com o Quênia, deveria considerar que os brasileiros eram um povo tropical, mestiço e descendente de numerosas culturas e variadas tradições históricas. Por isso os brasileiros não desejavam um mundo isolado e empobrecido. O chanceler usou de um longo discurso para dizer que não teria sentido o Brasil tomar iniciativas a respeito do conflito colonialista entre africanos e portugueses<sup>490</sup>.

Nesta reportagem sobre os conflitos coloniais entre o Quênia e Portugal, ficou bem evidente que, para cada circunstância, as autoridades governamentais brasileiras elegiam uma identidade como produto de negociação entre os países. No caso deste conflito colonial, tratou de reivindicar uma identidade mestiça (mais favorecida pela contribuição portuguesa) para permanecer aparentemente neutro e não colaborar com os quenianos. Aqui neste ponto, é possível concordar com a interpretação de Jocélio Santos ao afirmar que a postura brasileira diante da questão colonial deve ser inserida no contexto de um universo simbólico que tem como base uma espécie de culto à nossa herança lusitana. Logo, nas decisões sobre a questão africana, o papel reservado ao Brasil deve ser lido por um viés de interpretação política e econômica, mas, sobretudo, por um viés cultural<sup>491</sup>.

As informações sobre o processo de negociação eram também contraditórias, pois um outro texto indica que no momento de saída do chanceler brasileiro do território africano, as autoridades do Quênia disseram que o Brasil havia mudado de

---

<sup>489</sup> Idem Ibid, p. 3.

<sup>490</sup> OS PONTOS comuns entre Brasil e África. Quênia e o colonialismo. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 3 fev. 1973, Primeiro Caderno, p.3.

<sup>491</sup> SANTOS, Jocélio Telles. Ibidem, p.31.

política e tinha se colocado ao lado da África ao tentar convencer Lisboa a ceder seus territórios africanos. Como símbolo de fortalecimento desta relação, seria construída uma embaixada diplomática da África em Brasília.<sup>492</sup>

Na prática, o comércio amparado na identidade comum construída para os dois países chegou a funcionar, como indicou a reportagem sobre venda de bonecas pretas para a África. Uma fábrica de brinquedos de São Paulo mudou o processo tradicional de fabricação de suas bonecas para atender a África, que exigia bonecas pretas em vez de louras, morenas ou castanhas. As bonecas foram enviadas para a Nigéria e a República do Zaire. A indústria teve de adaptar as suas máquinas para fabricar as bonecas pretas com narizes achatados, uma nova cor de olhos, lábios diferentes e roupas especiais. Na realidade, a firma do Ipiranga (Balplastic), que se responsabilizou pela fabricação do brinquedo, para aproveitar o seu material, transformou algumas bonecas brancas em bonecas negras.<sup>493</sup> De qualquer forma, este comércio com a África era mesmo marcado pela contradição, pois ao mesmo tempo em que se usava uma identidade negra para estreitar as relações comerciais com o continente, no Brasil esta identidade não era valorizada, tanto que não se fabricavam bonecas negras para as crianças.

Ao analisar o jornal *O Estado de S. Paulo*, a historiadora Aquino sublinhou que, do ponto de vista das relações internacionais, a diplomacia brasileira se vangloriava de desenvolver relações múltiplas e buscava conquistar a liderança na influência ocidental na África para deter, até mesmo, o avanço do comunismo. Ao comentar a visita do presidente Geisel à França e Inglaterra, um editorial de 1976 sublinhava que estes países valorizavam os posicionamentos multilaterais da diplomacia brasileira voltados para a conquista do “equilíbrio” das relações internacionais. Isso acontecia, segundo o jornal, porque desde de 1964 as opções comerciais, políticas e culturais se abriam para um Brasil que se identificava com os interesses globais do Ocidente, justamente por conta de sua posição geográfica e de seu estágio cultural. Em Paris, Geisel declarou que o fato do governo de Angola ter permanecido ligado à União Soviética e Cuba era mais uma razão para o Brasil permanecer contra esta influência e marcar sua presença<sup>494</sup>.

---

<sup>492</sup> COMO a África vê a posição do Brasil. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 6 fev. 1973, Primeiro Caderno, p.6.

<sup>493</sup> BRASIL vende bonecas pretas para a África. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 22 mar. 1973, Primeira Página, p. 9.

<sup>494</sup> O ÊXITO e o desafio. **O Estado de S. Paulo**. São Paulo, maio 1976, p. 3. texto citado por Maria Aparecida de Aquino. *Ibidem*, p. 219.

Essa aproximação entre África e Brasil se expressa também na propaganda. A foto de uma mulher negra nigeriana estampou uma campanha comercial da Varig nos anos de 1977. Além da imagem há os seguintes dizeres:

Acompanhamos a jato o desenvolvimento da África. Agora também voamos a Lagos, capital da Nigéria, pela Varig naturalmente e pelo vôo 657, direto para Lagos, aos domingos. É um vôo novo, mas que não surpreende: o intercâmbio entre o Brasil e a Nigéria aumentou com o desenvolvimento brasileiro e o progresso nigeriano. Um dos maiores exportadores de petróleo, e o maior mercado consumidor do continente africano, a Nigéria oferece novas oportunidades para o comércio e a indústria do Brasil. **Varig, um poderoso traço de união afro-brasileiro**<sup>495</sup>. (grifos meus)

Esta união afro-brasileira do slogan comercial da Varig fazia referência às identidades negras, que se tornavam um ponto de vantagem a ser adquirido pelo Brasil na negociação do petróleo com a Nigéria.

Cabe agora analisar a leitura que os ativistas negros fizeram do continente africano tendo como base os laços históricos e identitários. À luz desta perspectiva, surgem os discursos que aproximam ou distanciam o Brasil de suas origens. Uns fragmentos destes discursos estão presentes no texto “O que é a África?”. Neste artigo, os articulistas observaram que as informações sobre a África eram dadas por antropólogos e etnólogos. Naquele momento, a grande inquietação do autor do texto era que, ao se falar em África, o foco mantinha-se numa imagem completamente superada no tempo. Esta era a única imagem, inclusive, que se passava no imaginário dos brasileiros bem informados<sup>496</sup>. Este descontentamento dos articulistas cariocas foi traduzido no seguinte comentário:

**nós, os negros brasileiros, somos sempre chamados a nos identificar com a África Ancestral e seus valores correspondentes da época do tráfico ou anterior.** Se somos conscientes que a história não pára, por que ficarmos presos àquela época e desconhecemos o seu desenvolvimento histórico? Ou será que as elites brasileiras que se identificam com a Europa têm em mente a Idade Média Européia? Voltando à pergunta principal. Se cultural, étnica e historicamente temos tantas afinidades, se geograficamente somos tão próximos, climaticamente tão parecidos; se no

<sup>495</sup> ACOMPANHAMOS a jato o desenvolvimento da África. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 12 jun. 1977, p. 8.

<sup>496</sup> **Sinba**. Rio de Janeiro: julho de 1977, p. 5.

campo econômico muito podemos realizar, por que ainda estamos tão mal informados e preconceituosos em relação à África? Por que quase tudo desconhecemos sobre sua história recente, sobre povos, das suas conquistas, enfim de sua atualidade?<sup>497</sup> (grifos meus)

A imagem que permanecia no imaginário dos brasileiros era a da África do Fantasma, do Tarzan, enfim, os mitos que simbolizavam a solidariedade branca sobre os “primitivos africanos”. Os articulistas negros compreendiam que os interesses políticos, econômicos e culturais estavam por trás dos grandes veículos de comunicação quando divulgavam uma enxurrada de imagens deturpadas da África antiga e contemporânea. Por isso mesmo, os meios de comunicação não gostavam de transmitir as lutas dos negros da África do Sul, do Zimbábue e da Namíbia contra a dominação imperialista e racista, sobre a reconstrução nacional dos povos que lutaram pela liberdade em Angola, Guiné-Bissau e Moçambique. Estas experiências das lutas dos povos africanos eram importantes para o futuro do Brasil<sup>498</sup>. Em suma, para os articulistas do *Sinba* o terceiro mundo estava se transformando em “motor principal da Marcha da História” e os brasileiros não poderiam ficar sem esta informação.

Para solidarizar-se com a África, o *Jornegro* atacava a ação das autoridades européias no território africano, sobretudo as ações colonialistas que comprometeram as estruturas políticas, sociais, econômicas e culturais do território. Mas ao comparar as condições do Brasil com a África, concluiu que a situação do sul da África era muito pior, tendo em vista a existência de uma política de exploração racial. Isso acontecia na Rodésia, Namíbia e África do Sul, os territórios controlados por uma minoria européia apoiada pelos países industrializados do Ocidente<sup>499</sup>.

O *SINBA* ainda fez uma importante comparação entre a situação dos negros da África do Sul com as condições das minorias sociais do Brasil. O jornal conta que Darcy Ribeiro, em entrevista ao *Jornal do Brasil*, denunciou que o projeto destinado aos índios seguia as teorias nazistas sobre as raças. Na realidade, Darcy Ribeiro constatava que o africano se encontrava sem direitos, não possuía terras e quando por necessidade de subsistência transformava uma área árida em terra produtiva, o

<sup>497</sup>Idem Ibid, p. 5.

<sup>498</sup> O QUE o Brasil tem a ver com Id Amim. *Sinba*. Rio de Janeiro, abr. 1979, p. 2.

<sup>499</sup> *Jornegro*. São Paulo, maio 1978, p. 8.



governo, tal como acontecia no Brasil, desapropriava essas terras e as entregava aos fazendeiros brancos<sup>500</sup>.

Nesta comparação entre África e Brasil, os articulistas do *Sinba* se revoltavam, pois o Brasil era apresentado no exterior como uma democracia racial e internamente adotava métodos racistas como os da África do Sul. Para confirmar esta idéia, basearam-se nas reflexões de Darcy Ribeiro quando disse que a vergonha de ser brasileiro poderia ser traduzida na vontade de acabar com o índio, o negro e o mulato<sup>501</sup>.

Para explicar mais detalhadamente a exploração do território africano, o jornal apresentou as razões que levavam os países a querer salvar a África. Os militantes afirmaram que até o Brasil, naquele momento, era um dos países deslumbrados com a possibilidade de lucrativos negócios com o continente africano e, por isso, também tinha aumentado o volume de informações sobre aquele território. Uma notícia polêmica era a que informava, por exemplo, sobre as excentricidades de ditadores como Jean Bokassa, da República Centro Africana, ou de Idi Amim, de Uganda, sem mencionar que eram filhotes do imperialismo e que facilitavam a dominação ocidental. Quando mostravam as guerras, as notícias eram completas (na Somália, no Chade, na Namíbia, na Eritreia, no Zimbábue, em Angola, no Zaire). E ao ocultar as causas das guerras, as notícias mostravam apenas o instinto sanguinário da personalidade africana<sup>502</sup>.

Nas palavras do *Jornegro*, a existência das identidades afro-brasileiras era a justificativa para que os negros se preocupassem verdadeiramente com o território africano e suas transformações, que produziam novas condições de vida e ensinamentos possíveis de libertação. Esses ensinamentos poderiam provocar o florescimento das necessidades reais dos negros brasileiros<sup>503</sup>.

Em abril de 1979, o jornalista Samuel Wainer criticava o destaque desmesurado que a imprensa concedia à figura de Idi Amin. Nas palavras de Wainer, isto mostrava a técnica de controle de informações internacionais pelo mundo branco e do esquema de deformações e desinformações para degradar a força cultural e política já atingida pelos grupos de libertação africana. Segundo o jornalista, essa disparidade de tratamento representava matéria-prima ideal para o

<sup>500</sup> O ÍNDIO e o negro. *Sinba*. Rio de Janeiro, abr. 1979, p.8.

<sup>501</sup> *Sinba*. Rio de Janeiro, abr. 1979, p.8.

<sup>502</sup> IMPRENSA e África. *Jornegro*. São Paulo, jul. 1978, p. 8.

<sup>503</sup> *Jornegro*. São Paulo, set. 1978, p. 4.

faccionismo e preconceitos raciais dos meios de comunicação. Este jornalista fazia defesa dos movimentos de libertação africana da seguinte forma:

**Nada disso, quebrar a espinha dos movimentos libertários africanos, curvados ao peso de tantos séculos de animalização continua sendo um dos sobreviventes do velho imperialismo europeu.** Imperialismo hoje tipicamente expresso por países que, como a Bélgica, não teriam sobrevivido sem o sangue, o suor e as entranhas da sua Congo tão chorada. E para essa guerra entre passado e o futuro, o front de informação é o básico. Até mesmo um Robin-Hood, meio homem, meio macaco, **Tarzan, é transformado em herói da selva. Mas deve ser um branco. Quanto aos verdadeiros construtores e mártires das lutas pela libertação africana, esses são apresentados como bandidos, subversivos e comunistas e até mesmo gurus da magia negra. Entretanto, eles formam uma elite intelectual que honraria qualquer parcela civilizada do mundo.** Julius Neire, da Tanzania, Senghor da Guiné, Milton Obode, Nukmura, Agostinho Neto, Marcel Samora, esses jornalistas conquistaram na imprensa ocidental o mínimo espaço por ela reservado para Amin Dada. Um personagem cujo temperamento e atitudes histriônicas constituem matéria-prima ideal para o faccionismo e os preconceitos, especialmente raciais, dos meios de comunicação monopolizados pelos brancos <sup>504</sup>.

Os conteúdos dos textos apresentados na imprensa alternativa se distanciam da conclusão que Hanchard elaborou da visão dos militantes referente à África. Hanchard concluiu que o problema fundamental do movimento negro foi olhar para trás, para uma África unitária e monolítica como base da identidade, ideologia e ação coletiva<sup>505</sup>. Neste sentido, verifica-se que o pesquisador não analisou completamente as idéias dos ativistas negros, sobretudo seus jornais alternativos, pois neles há uma desmontagem dessa idéia de África monolítica e unitária como base de uma identidade e de uma ação coletiva. De outro ângulo, é verdade que os ativistas negros olharam a África dos anos de 1960 e, principalmente, 1970, como base de uma identidade que poderia suscitar estratégias para os conflitos raciais no Brasil.

<sup>504</sup> HORA do Tarzan Negro. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 11 abr. 1979, p. 2. AQUINO, Maria Aparecida de. *Ibidem*, p. 199.

<sup>505</sup> HANCHARD, Michel. *Ibidem*, p. 193.

Para concluir este capítulo, vale dialogar novamente com mais uma afirmação de Michel Hanchard quando disse que os discursos apropriados pelos ativistas afro-brasileiros foram esvaziados de seu conteúdo histórico e funcionaram mais como mitos do que como história. Nota-se que para este estudioso, os ativistas negros reduziram suas visões críticas ao tentar conhecer o passado em sua forma original. Em sua visão, os ativistas não perceberam que é impossível tentar recuperar, reter e conhecer o passado da história do negro inteiramente, já que esta pode apenas ser reconstruída:

A história é um processo através do qual os grupos e indivíduos desenvolvem relações dialógicas. [...] Não há como voltar ao modo como eram as coisas, pois ainda que possuímos um conhecimento completo de como as coisas costumavam ser, esses momentos já não existem. Ao se admitir isso, enfatiza-se mais o costumavam do que o ser. Até hoje o movimento negro tem negligenciado o segundo em busca do primeiro. A interpretação histórica, o diálogo com a história, é evitado em favor da catalogação de eventos e personalidades que projetam um auto-retrato atraente, mas superficial [...] O resultado final não é uma preocupação com a história, mas com partes da história que possam servir de apetrechos cosméticos para melhorar a auto-imagem, heróis, batalhas vencidas<sup>506</sup>,

Em outro momento do texto, o cientista político alertou que os significados do passado só se tornam praticamente viáveis quando intervêm em debates e práticas enraizados no presente. Ele acredita que esse tipo de intervenção foi praticada pelos ativistas afro-brasileiros com sucesso limitado e reconheceu também que os ativistas tentaram recuperar o passado com o intuito de verbalizar o desprazer com o presente opressivo.

Se Hanchard tivesse analisado um conjunto maior de fontes (incluindo os jornais negros) e não apenas algumas entrevistas com ativistas e certos clássicos da “literatura negra”, verificaria que os discursos sobre os significados do passado estiverem intensamente associados aos debates e práticas do presente. O conteúdo das efemérides e dos símbolos referendou a realidade social, política, econômica e cultural do Brasil contemporâneo. Como já foi dito anteriormente, os articulistas negros criticavam a tentativa da sociedade paulista de eliminar a presença do negro da identidade nacional, ao mesmo tempo que reclamavam uma integração sócio-econômica. Estas aspirações sustentaram o projeto das lideranças que visavam

<sup>506</sup> Idem Ibid., p. 163, 195.

transformar as diversas manifestações negras em organizações políticas. Por isso, a imagem de Zumbi, como outros personagens, foi destacada pelas lideranças negras numa perspectiva que ia além do seu referencial histórico, posto que suas ações eram vistas como norteadoras de práticas políticas a serem implementadas na contemporaneidade. Lélia Gonzales, por exemplo, via a imagem da mãe preta, e portanto, a mulher negra, como aquela que podia negociar com a sociedade.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

As efemérides propiciaram a análise das múltiplas significações da história do negro. Compreendeu-se que as datas não têm por finalidade a mera comemoração, elas servem ainda, como já foi dito anteriormente, para as reivindicações, a exposição e o debate da história do negro. Nestes momentos desvendam-se os posicionamentos de diversos setores da sociedade perante alguns acontecimentos históricos que são evocados conforme os seus valores e interesses e traduzem o lugar sócio-cultural desejado para o negro.

Esta abordagem descortina como operava o imaginário da sociedade em relação aos símbolos negros. Em meio as disputas simbólicas a comunidade negra redefiniu os novos heróis que passaram a integrar o panteão cívico e o calendário de suas efemérides. Esse processo foi permeado por disputas que culminaram com a elaboração de representações sociais e mentais que ultrapassaram o domínio dos articulistas negros e projetaram-se para a sociedade e a imprensa.

A temática sinaliza ainda para várias possibilidades de reflexões. Algumas foram discutidas de forma verticalizada e outras ficaram ofuscadas em seu potencial de análise. Nesta direção, enquanto o símbolo da mãe negra foi explorado amplamente, Zumbi não recebeu o tratamento que a projeção do símbolo anuncia.

Ao ler a coleção imprensa negra chega-se a conclusão que os articulistas evitaram um diálogo com a interpretação histórica, ao destacar heróis e batalhas vencidas, para direcionar as ações e melhorar a auto-imagem do negro na contemporaneidade. Então indaga-se: os brancos também não usam de “apetrechos cosméticos” para narrar sua história?. Portanto, a subjetividade presente nas memórias dos jornais não é um problema inerente ao escritor e jornalista negro. Todos que escrevem sua própria história, negros, índios, brancos e mestiços, correm o risco de destacar fatos que iluminem sua auto-imagem. Então, essa não é uma crítica decisiva para a anulação dos jornais e da produção da militância negra como fontes documentais da História. Essa cobrança do diálogo verticalizado com a História deve ser direcionada aos historiadores e não à militância negra.

Vale lembrar que as comemorações referentes ao centenário da abolição não foram analisadas nesta tese porque o assunto merece outra tese. É sabido, entretanto, que uma luta foi travada em torno do 13 de maio de 1988. De um lado surgiram manifestações de repúdio a data e ao seu significado doador. O movimento

negro, em várias partes do país, questionava a liberdade alcançada pelos negros e exaltava a figura de Zumbi como verdadeiro libertador.

Para o centenário, como relatou o historiador Robert Daibert, a Secretaria de Educação da Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro organizou, “a caminhada estudantil pela verdadeira abolição”. A manifestação contou com a participação de alunos de escolas públicas do município, que em passeata pelas ruas compareceram ao memorial dedicado a Zumbi para lavar a sua estátua. Ao som de música *funk*, alternada pelo samba enredo da Mangueira de 1988 “Cem anos de liberdade - realidade ou ilusão?”, caminhavam com cartazes e faixas em que respondiam a seguinte questão formulada previamente pela Secretaria da Educação; “O que Zumbi diria a princesa Isabel?”. Em resposta, liam-se frases variadas do tipo: “Obrigado sua maluca. Já é muito tarde. Não valeu a pena, cansei de apanhar”; “Liberdade, ainda que tarde, vale tê-la de verdade”. Indignados, os descendentes da família imperial promoveram uma cerimônia religiosa em desagravo a memória da princesa<sup>507</sup>. Durante as comemorações do centenário outro incidente que merece destaque foi aquele frente ao monumento Duque de Caxias, quando o Exército foi convocado para impedir que manifestantes negros derrubassem a estátua.

Para concluir, verificou-se que é impossível separar os agentes sociais de suas máscaras, sonhos, representações, mitos e ilusões quando estão imersos na teia que constrói as tramas históricas, sociais e culturais.

---

<sup>507</sup> JUNIOR, Robert Daibert. **Isabel, a redentora dos escravos, uma história da princesa entre olhares negros e brancos (1846-1988)**. Bauru, SP: EDUSC, 2004, p. 251.

## Bibliografia

ABREU, Alzira Alves. **A modernização da imprensa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar , 2002.

AQUINO, Maria Aparecida de. **Caminhos cruzados, imprensa e Estado autoritário no Brasil**. 1994. Tese (Doutoramento em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

ALVES, Henrique Lomiskas. **Bibliografia afro-brasileira: estudos sobre o negro**. São Paulo: Ed. H., 1976.

ANDREWS, George Reid. **Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)**. São Paulo: Edusc, 1998

ARAÚJO, Ana Rita Machado. Bembé no Largo do Mercado de Santo Amaro: memórias da Liberdade sobre o 13 de maio. In: CONGRESSO DE PESQUISADORES NEGROS, 4. **Caderno de Resumos...** Salvador, 2006, UNEB, 2006.

BACZKO, Bronislaw .Imaginação social. In: **Enciclopédia Einaud**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985. v. 5.

BAHIA, Juarez. **Jornal, história e técnica: história da imprensa brasileira**. São Paulo: Ática, 1990.

BRUNO, Ernani Silva. **História e tradições da cidade de São Paulo**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1954.

CAPELATO, Maria Helena R. **Imprensa e História do Brasil, imprensa oficial e imprensa contestadora, o papel do jornal na história do Brasil**. São Paulo: Edusp/Contexto, 1988.

CARVALHO, José Murilo. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CIAMPA, A C. **Identidade, um estudo da psicologia social sobre a história de Severino e Severina**. 1986. Tese (Doutoramento em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1986.

CRUZ, Heloísa de Faria. **São Paulo em papel e tinta: periodismo e vida urbana, 1890-1915**. São Paulo: EDUC; FAPESP; Arquivo do Estado de São Paulo; Imprensa Oficial SP, 2000.

CUTI. **E disse o velho militante José Correia Leite**. São Paulo: Secretaria Municipal da Cultura, 1992.

DEIAB, Rafaela de Andrade. **A mãe preta na literatura brasileira: a ambigüidade como construção social (1880-1950)**. Dissertação (Mestrado em antropologia social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

DOSSE, François. **A História**. Bauru, SP: Edusc, 2003.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro à sociedade de classes**. 3. ed., São Paulo, 1978. v. 2.

\_\_\_\_\_ ; BASTIDE, Roger. **Branços e negros em São Paulo**. São Paulo. Brasiliense, 1971.



FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaina (orgs). **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucila de Almeida Neves (orgs). **O Brasil Republicano, o tempo da experiência democrática de 1945 ao golpe civil-militar de 1964**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **O Brasil Republicano, o tempo da ditadura, regime militar e movimentos sociais em fins do século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

FIGUEIREDO, Anna Cristina Camargo Moraes. **Liberdade é uma calça velha, azul e desbotada: publicidade, cultura do consumo e comportamento político no Brasil (1954-1964)**. São Paulo: HUCITEC, 1998.

FODOROCI, Hilton. **Símbolos paulistas: um estudo heráldico**. São Paulo: Secretaria da Cultura, Comissão de Geografia e História, 1981.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Primeira página, Folha de São Paulo: uma viagem pela história do Brasil e do mundo nas 216 mais importantes capas da Folha desde 1921**. São Paulo: Publifolha, 2000.

FREITAS, Décio. **Palmares, a guerra dos escravos**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1984.

GOFFMAN, Irving. **Estigma, notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1998.

GOMES, Nilma Lino. **Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

GONZALES, Lélia. Racismo e Sexismo na cultura brasileira. In: **Ciências Sociais Hoje**. Rio de Janeiro: Dados, v. 2, 1983.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. **Raças, classes e democracia**. São Paulo: Fundação de apoio a Universidade de São Paulo/Editora 34, 2002.

HAHNER, June E. **Emancipação do sexo feminino, a luta pelos direitos da mulher no Brasil, 1850-1940**. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul; Edunisc, 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HANCHARD, Michael George. **Orfeu e o poder: o movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945 – 1988)**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

HASENBALG, Carlos A. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro, 1979.

JUNIOR, Robert Daibert. **Isabel, a redentora dos escravos, uma história da princesa entre olhares negros e brancos (1846-1988)**. Bauru,SP: EDUSC, 2004, p. 251.

LEMOS, M. Teresa T. B. & MORAES, Nilson Alves de (orgs). **Memória, Identidade e Representações**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2000.

LOFEGO, Silvio Luiz. **IV Centenário da cidade de São Paulo: a construção do passado e do futuro nas comemorações de 1954**. 2002. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2002.

LOPES, Maria Aparecida de Oliveira. **Beleza e ascensão social na imprensa negra paulistana, 1920-1940**. 2002. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2002.

MAIO, Marcos Chor. **A história do Projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil.** 1997. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Instituto Universitário de Pesquisas, Rio de Janeiro, 1997.

MELO, Antonio da Silva. **Estudos sobre o negro.** Rio de Janeiro: J. Olympio, 1958.

MOTTA, Ubirajara Damasceno da. **Jornegro, um projeto de comunicação afro-brasileira.** Dissertação (Mestrado em Comunicação social) - Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1986.

MOURA, C. **As injustiças do Clio: o negro na historiografia brasileira.** Belo Horizonte: Oficina de livros, 1990.

MUNANGA, Kabengele (org.) **Cem anos e mais de bibliografia sobre o negro no Brasil.** São Paulo. Fundação Cultural Palmares, 2000.

NASCIMENTO, Abdias do. **Relações de Raça no Brasil.** Rio de Janeiro: Quilombo, 1950.

OLIVEIRA, Eduardo de. **Quem é quem na negritude brasileira.** São Paulo: Congresso Nacional Afro-brasileiro; Brasília: Secretaria Nacional dos Direitos Humanos do Ministério da Justiça, 1998.

POLLAK, Michel. Memória e Identidade social. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro: CPDOC/ Fundação Getúlio Vargas, vol. 2, n. 3, 1989.

PORTELLI, Alessandro. História oral como gênero. In: **Projeto História**, Revista do Programa de Pós-graduação em História da PUC/SP, São Paulo: EDUC, n. 22, jun. 2001, p. 9-36.

POUTIGNAT, Phillippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth.** São Paulo: Editora Unesp, 1988.

**Projeto História:** Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP, São Paulo: EDUC, n. 10, 1993, História e Cultura.

**Projeto História.** Revista do Programa de Estudos em Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC/SP, São Paulo: EDUC. n. 22, jun. 2001, “História e oralidade”.

REIS, João José; SILVA, Eduardo (orgs). **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ROSSETI, Marta. **Bandeiras de Brecheret, história de um monumento (1920-1953).** São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico, 1985.

SALIBA, Elias Tomé. **Raízes do riso, a representação humorística na história brasileira: da belle époque aos primeiros tempos do rádio.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SANTOS, Jocélio Telles. **O poder da cultura e a cultura no poder, a disputa simbólica da herança cultural negra.** Salvador: Edufba, 2005.

SANTOS, Joel Rufino. **Épuras do social, como podem os intelectuais trabalhar para os pobres.** São Paulo: Global, 2004.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. **Das festas também se vive: reflexões sobre o centenário da abolição em São Paulo.** Rio de Janeiro: CIEC-UFRJ, 1989.

SILVA, Benedita da Conceição C. **Memória da trajetória de vida de mulheres negras.** 1997. Dissertação (Mestrado em ciências sociais) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1997.

SILVA, Carlos Benedito Rodrigues da. *Black soul: aglutinação espontânea ou uma identidade étnica, uma contribuição ao estudo das manifestações culturais dos negros*. In: **Ciências Sociais Hoje**. Rio de Janeiro: Dados, 1983.

SILVA, Eloiza Maria Menezes. **História de vida das mulheres negras**: estudo elaborado a partir das escolas de samba paulistanas. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Os orixás da metrópole**. Petrópolis, Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_.\_\_\_\_\_.; AMARAL, Rita de Cássia. Símbolos da herança africana. Por que o candomblé? In: SCHWARCZ, Lília K.; VIDOR, Letícia (orgs). **Negras imagens, ensaio sobre escravidão e cultura**. São Paulo: EDUSP, Estação Ciência, p. 195-209, 1996.

SKIDMORE, Thomas. **Preto no Branco, raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. São Paulo: Paz e terra, 1976

SODRÉ, Nelson Werneck . **História da imprensa no Brasil**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

VON SIMSON, Olga de Moraes. **Branco e negro no carnaval popular paulistano**. Tese (Doutoramento em sociologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.

## Outras fontes consultadas

### a) imprensa

Coleção *Imprensa Negra* localizada no CEDIC (PUC), Centro Cultural São Paulo, IEB-USP, Mário de Andrade e Unesp (Cedap):

Abertura

Alvorada (1945-1948)

Correio d'Ébano (1963)

Cruzada Cultural (1951-1960)

Ébano (61/62)

Folha da Manhã: 1954 - 1955

Folha da Noite: 1954

Folha de São Paulo: todos os meses de 1950 a 1978 (consulta realizada no Banco de Dados da Folha)

Folhetim

Hífen (1960-1962)

Jornegro (1978)

Lampião da Esquina

Niger (1960)

Nosso Jornal (1961)

Notícias do Ébano (1957)

O Mutirão (1958)

Revistas Cruzeiro e Manchete: alguns meses de 1954-55

Sinba

Última hora (alguns meses de 1950 e 1960)

Versus

### b) Arquivo Municipal (São Paulo)

Departamento do Patrimônio Histórico (Metrô Tiradentes)

Caixas sobre o IV Centenário – Cartas de propostas de atividades relacionadas à cultura negra para a comissão do IV Centenário.

Departamento do Patrimônio Histórico (Av São João) – Departamento de levantamento e pesquisa. Pasta sobre os ‘monumentos negros” de São Paulo.

**c) Fontes orais**

Depoentes:

Luiz Silva - Entrevista realizada no dia 13 de julho de 2005 no Centro Cultural São Paulo.

Mario Ribeiro Costa - Entrevista realizada no dia 27 de julho de 2005 no Centro Cultural São Paulo.

Oswaldo de Camargo - Entrevista realizada no dia 13 de agosto de 2005 em Lausane Paulista (residência).

Eduardo de Oliveira - Entrevista realizada no dia 24 de agosto de 2005 na CNAB

Jamu Minka

# Anexos