

ISSN: 1983-8379

O sinal negativo no afoxé¹ literário de Jorge Amado

Fabio Jarbeson da Silva Trajano²

RESUMO: A reflexão proposta neste texto está calcada no cenário socioracial brasileiro retratado em dois romances de Jorge Amado. O objetivo mor é se traçar um paralelo do mesmo com a realidade socioracial contemporânea tendo por fim observar que tipo de mudanças houve ou não, bem como os mecanismos implicados nesse processo histórico.

Palavras-chave: Literatura; Sociedade; Raça; Classe; Democracia.

ABSTRACT: The reflection proposed in this text is based on the Brazilian socioracial scene as portrayed in two novels by Jorge Amado. The main objective is to draw a parallel reasoning between the latter and the contemporary socioracial reality in order to observe what sort of change has (not) been enacted, as well as the mechanisms involved in this historical process.

Keywords: Literature; Society; Race; Class; Democracy.

Entra aí um problema:
os autores são brancos e não podem sentir
o que eu sinto como negra ³
Ruth de Souza

Mas é um negro que está cantando.
Porque só os negros cantam assim ⁴
Jorge Amado

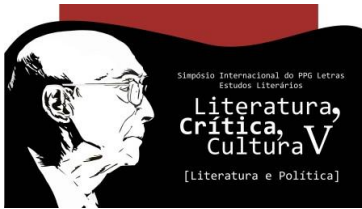
Falar da situação do negro e do mulato no Brasil é sempre algo controverso e que mexe muito com os mais profundos sentimentos do coletivo nacional já que direta ou indiretamente, em maior ou menor grau, envolve cada indivíduo. Aparentemente, poucos foram capazes de encarar esta empreitada com o mesmo nível de serenidade, objetividade e sintonia ao seu lugar e tempo quanto Jorge Amado. É claro que por vezes lhe parece faltar a capacidade daquele que narra uma experiência vivida pessoalmente em primeira mão, como que marcada a ferro na carne. Contudo, sua tentativa de registrar a realidade do negro e do mulato no Brasil, com foco na Bahia, por meio de um recorte histórico que compreende em seu bojo desde os fins do século XIX até o término da década de 60 em *Jubiabá* (1935) e *Tenda dos Milagres* (1965), é indubitavelmente digna de louvor pois trata de um ‘outro’, que

¹ Segundo Jorge Amado, ‘afoxé’ também significa ‘encantamento’ (Amado, 1989, p. 77).

² Mestrado em Literaturas de Língua Inglesa pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ.

³ Souza, 1988, p. 130.

⁴ Amado, 1986, p. 113.



ISSN: 1983-8379

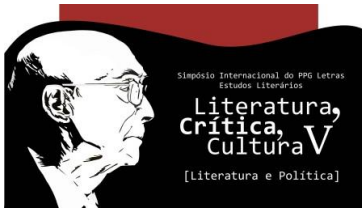
não corresponde ao autor em termos de cor e classe, tentando ser fiel à sua essência de modo a pelo menos hipoteticamente poder alcançá-lo como público leitor e, concomitantemente, verbalizar uma denúncia social bem como provocar desconforto histórico em um público leitor caracterizado por uma tradição literária excludente nunca marcada pela voz desse outro e muito menos escrita para esse outro (Cunha, 2000, p. 135).

Ambas as obras partem da premissa de que existe no Brasil de então um sistema de valores e normas que excluem o negro e o mulato em todos os aspectos e que, quando os inclui, é marcado por uma tolerância condicionada por uma capitulação passiva. De fato, é inevitável se traçar um paralelo entre esse quadro descrito por Amado de um momento de nosso País e o cenário atual, quando o que impera é um preconceito dissimulado e assistemático que busca combater a ideia de que há preconceito no Brasil e que, com exceção de algumas iniciativas recentes, possibilita que pouco se faça para alterar o injusto e desigual retrato socioracial nacional.

Resumidamente, espera-se que a abordagem adotada seja capaz de despertar interesse e, sobretudo, reflexão sobre a questão do negro e do mulato no Brasil contemporâneo tendo em vista a relevância do assunto no atual cenário sociopolítico. Afinal de contas, não só se comemoram atualmente os 123 anos da abolição da escravatura, mas também talvez nunca tenha estado tanto em voga a questão da afrodescendência com relação às políticas públicas de promoção dessa parcela da população legada ao esquecimento.

De início, é notável que embora possuam elementos comuns, as duas obras seguem caminhos consideravelmente distintos com relação à temática racial. Em *Jubiabá*, a história gira em torno da explícita exploração sistemática dos negros por parte dos brancos caracterizada pela manutenção de condições intoleráveis de existência onde um ciclo é retomado e reproduzido quando o pequeno Antônio Balduino passa de inocente testemunha de processos histórico-sociais a protagonista dos mesmos:

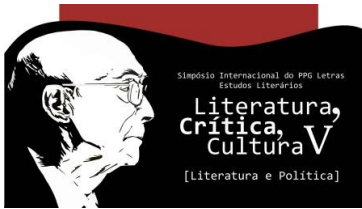
[...] Antônio Balduino se recorda de um homem que foi preso ali quando fazia um discurso. Ele era moleque de rua mas se lembrava perfeitamente. Gritara, e com ele o grupo todo, protestando contra a prisão do homem. Gritara porque amava gritar, vaia a polícia, jogar pedra em soldado. Hoje ele precisa de gritar novamente, como no tempo em que corria solto pela rua e não via os guindastes inimigos prontos a lhe rebentarem a cabeça (Amado, 1986, p. 247).



ISSN: 1983-8379

Já em *Tenda*, há uma radical mudança de foco do negro para o ‘mulato idealizado’ (Ramos, 2000, p. 43). Na realidade, um processo sistemático de ‘branqueamento’ que possibilita progresso e inserção social, normalmente mediante um alto preço em termos de valores humanos tais como a falta de solidariedade com sua comunidade, subjaz essa obra e se faz marco diferencial da anterior. No entanto, apesar de suas particularidades, é perceptível em *Jubiabá* e *Tenda* a existência de uma comum ordem social encoberta sugerida na passagem que descreve a perplexa Dona Helena que não entende como pode o seu bondoso marido achar natural que crianças padeçam de escassez de víveres: “[d]eve haver qualquer mistério nisso tudo, mistério que ela não entende” (Amado, 1986, p. 277). Tal qual uma máquina simbólica, essa mesma ordem se alicerça sobre um conjunto de mecanismos complexos que mascaram as relações de dominação de modo a tornar possível a prática de um preconceito sutil, dissimulado e assistemático. De caráter histórico, já que se reproduz, tal ordem é atualizada por estruturas incorporadas, no sentido foucauldiano, e estruturas de grandes instituições que contribuem para ocultar a dinâmica das ações perpetradas bem como a preservação do *status quo* (Bourdieu, 2007, p. 139; Foucault, 1989a, p. 146).

Dentre algumas das instituições sociais que normalmente corroboram para a legitimação de tais mecanismos e que estão visivelmente presentes nas obras de Amado estão a escola, a família, a igreja e a polícia. Com efeito, a escola e a família são o berço da introjeção e naturalização das desigualdades em seus ensinamentos explícitos e suas práticas implícitas (Souza, 2003a, p. 55). Por conseguinte, é o acesso à escola, entre outras coisas, que faz com que fronteiras sociais sejam impostas e posteriormente o mulato Tadeu se afaste dos seus da Ladeira do Taboão em respeito à estrutura do espaço social, como bem atesta o resignado Pedro Archanjo: “Tadeu partiu daqui, aqui começou sua escalada, subiu e *já não é daqui*, meu bom, é do Corredor da Vitória [bairro aristocrático de Salvador], da família Gomes, é o dr. Tadeu Canhoto” (Amado, 1989, p. 299, grifo nosso). É digno de atenção que a mesma sorte não tem o negro Balduíno em sua efêmera e malfadada passagem pela instituição escolar que o taxa de ‘incorrigível’. Talvez porque ele não se encaixe na ‘perfeição’ da mistura idealizada? Ou porque lhe falte o devido ‘branqueamento’ para romper com as fronteiras sociais impostas? (Ibid, 1986, p. 47; Bourdieu, 1996, p. 35, 37-39).

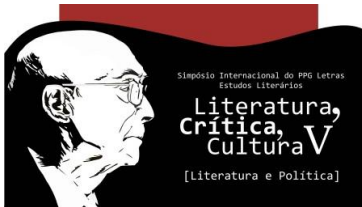


ISSN: 1983-8379

Igualmente, é importante lembrar que as famílias, em si corpos, também se empenham para a sua manutenção enquanto ser social de maneira a prosseguir na detenção de seus poderes por meio de estratégias diversas (Bourdieu, 1996, p. 35-36). Portanto, isso explica por que o menino negro Balduino é fisicamente punido por seu benfeitor, o Comendador Pereira, e se vê forçado a fugir em resultado da desconfiança de que ele estaria sexualmente interessado pela branca Lindinalva. Do mesmo modo, o esforço do mulato Tadeu para vencer o máximo possível de barreiras que se lhe interpõem, ainda que não possa a da raça, para que possa desposar a branca Lu (Amado, 1986, p. 50-51; Ibid, 1989, p. 216). Não muito diferente procede a igreja enquanto mantenedora da ordem social em seu esforço de associar tentativas de obtenção de justiça social, tais como greves, com “coisas do demônio” (Amado, 1986, p. 259-60).

Finalmente, a polícia cumpre um duplo papel: o de aparelho de vigilância e punitivo. No primeiro caso, a força policial se revela um mecanismo de poder assustador ao pôr em ação “olhares que devem ver sem ser vistos” e que, em contrapartida, tornam claramente visíveis aqueles sobre os quais devem se aplicar os devidos meios de coerção, sejam eles sobre “os corpos, os gestos, [ou] os comportamentos” (Foucault, 1996, p. 153-54, 170). Na verdade, é precisamente o temor que desperta este olhar que deixa todos apreensivos quando há a presença de um branco estranho no terreiro de pai Jubiabá, pois possivelmente se trata de uma extensão secreta da vigilância praticada pela instituição policial. Além disso, tal vigilância velada é também observada nos secretas infiltrados no movimento grevista, do qual Balduino faz parte, a fim de descobrir quem são seus implementadores (Amado, 1986, p. 88, 249, 269). Enquanto aparelho punitivo, é a própria polícia que toma do feitor a chibata que outrora marcava os negros insolentes e insubmissos para décadas depois inscrever seus valores e normas na pele do adolescente Balduino e seus companheiros na delegacia, bem como à base de pancadas forçar os grevistas ao trabalho (Ibid, p. 70-71, 89, 278).

Sendo assim, conforme sugere Pierre Bourdieu, a dominação em si não é resultado de uma ação direta de uma coercitiva classe dominante, mas efeito indireto de um conjunto complexo de ações que promovem, legitimam e perpetuam os ideais dos grupos hegemônicos (Bourdieu, 1996, p. 52), o que com certeza torna mais difícil, mas não impossível, o solapamento de sua efetiva capacidade de agência.



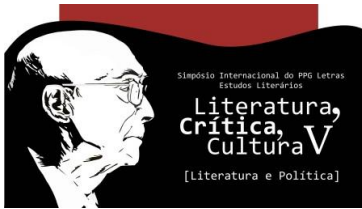
ISSN: 1983-8379

Outrossim, outro mecanismo que endossa a conservação da ordem social racial estabelecida é o “trabalho histórico de des-historicização”, mormente caracterizado por uma constante diferenciação de modo a ressaltar as invariantes trans-históricas que sistematicamente se produzem e reproduzem, i. e., das classes dominantes (Ibid, 2007, p. 100-102). Efetivamente, essa definição está intimamente relacionada ao que Fernandes descreve como “processo de derrocamento e de destruição, que paira sobre as culturas que divergem dos padrões ‘eruditos’ ou ‘modernos’ da civilização” (Fernandes, 2007a, p. 34), pois o que se dá é um processo de supressão das identificações morais ou culturais do negro por torná-las inúteis em um mundo feito pelos brancos para os brancos. Ademais, este processo se torna ainda mais nocivo por ser favorecido por mecanismos de “des-conhecimento” que possibilitam mascarar as relações de dominação ao refratar a percepção dessa realidade que se configura como natural e legítima (Fernandes, 2007a, p. 31; Souza, 2003a, p. 47).

Tal combinação de mecanismos é claramente vista em ação em Amado nas berrantes tentativas de reprimir manifestações culturais afro-brasileiras a fim de fazer valer o poder das classes conservadoras no começo do século XX e, mais tarde, com a ‘guerra santa’ de Pedrito Gordo:

As gazetas protestavam contra o “modo por que se tem africanizado, entre nós, a festa do carnaval, essa grande festa de civilização”. [...] “A autoridade deveria proibir esses batuques e candomblés, que, em grande quantidade, alastram as ruas nesses dias, produzindo essa enorme barulhada, sem tom nem som, [...] entoando o abominável samba, pois que tudo isso é incompatível com o nosso estado de civilização” [...]. A polícia finalmente agiu em defesa da civilização [...]: proibiu os afoxés, o batuque, o samba, “a exibição de clubes de costumes africanos” (Amado, 1989, p. 78-80, 232-33).

Não diferente o fazem ao procurar coibir a manifestação do ponto-de-vista do mulato Archanjo sobre a miscigenação e seus frutíferos resultados em seu *Apontamentos Sobre a Mestiçagem das Famílias Baianas*, obra proscrita por não apenas ir fortemente de encontro ao discurso científico vigente defendido pelo acadêmico Nilo Argolo, catedrático de Medicina Legal que vê negros e mulatos como um cancro que deve ser extirpado, mas também expor todos aqueles que ‘passam’ por brancos legítimos e se vangloriam de tal fato na sociedade baiana (Ibid, p. 151-52, 281-82). Em resumo, o que ocorre é uma tentativa de se ab-rogar toda uma experiência, uma voz, uma narrativa que se somaria ao discurso histórico nacional por



ISSN: 1983-8379

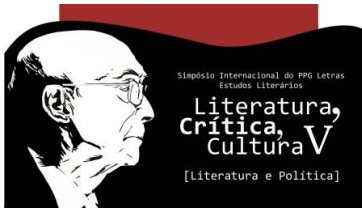
sufocá-las com a cultura dominante de modo a restar apenas “uma história do branco privilegiado para o branco privilegiado *não importa se haja ou não alguma contradição entre a raça genotípica e a raça fenotípica*” (Fernandes, 2007a, p. 33, grifo nosso). Contudo, o processo de ‘des-historicização’ é abalado em *Tenda* pela vinda do ‘sábio’ norte-americano professor da Columbia University, Levenson, que possibilita a recuperação póstuma da história não-oficial contada pelo até então anônimo Pedro Archanjo (Ramos, 2000, p. 52; Amado, 1989: p. 28).

Curiosamente, esta última parte da citação de Fernandes remete a um problema sistêmico que invariavelmente encontra solo fértil no Brasil, a saber, a inclusão condicionada pelo ‘embranquecimento’. Principalmente caracterizado por uma busca de ‘europeização’ em termos de obtenção de uma economia emocional marcada como o modelo padrão a ser seguido, de acordo com Souza, é a única maneira pela qual o negro e o mulato “pode[m], no contexto brasileiro, ‘embranquecer’, ou seja, desfrutar do reconhecimento social que é atributo específico dos indivíduos que são percebidos como produtivos, disciplinados e socialmente úteis” (Souza, 2006b, p. 88). Acontece que tal proceder, uma vez naturalizado pelo dominado, dá espaço a uma traumática autodepreciação ou autodesprezo, inclusive com o próprio corpo (Bourdieu, 2007, p. 46-47). Também, como Homi Bhabha coloca, não importa o quanto o negro e o mulato tentem emular as classes hegemônicas no afã pelo branqueamento, eles sempre serão reproduzidos como “quase os mesmos, mas não exatamente”⁵ (*apud* Ashcroft et al, 2002, p. 140, tradução nossa).

De modo similar, outro aspecto a ser considerado é o ‘embranquecimento’ da pele, dos traços, do corpo, notável diferença entre *Jubiabá* e *Tenda* já que a mistura que possibilita a obtenção da ‘perfeição mestiça’ é assunto recorrente na última obra. Afinal de contas, raça no Brasil é um quesito praticado por meio de uma ‘taxonomia social’ que se baseia, depende e, conseqüentemente, oscila literalmente de acordo com os corpos sobre os quais se aplica. Assim, como sugere Bourdieu:

os corpos teriam todas as chances de receber um valor estritamente proporcional à posição de seus detentores no espaço social se a autonomia da lógica da hereditariedade biológica em relação à lógica da hereditariedade social não concedesse por vezes, excepcionalmente, aos mais desfavorecidos econômica e

⁵ O texto em língua estrangeira é: “almost the same, but not quite”.

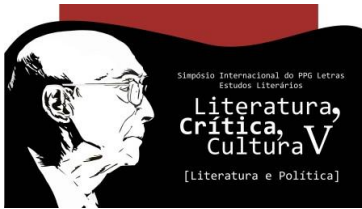


ISSN: 1983-8379

socialmente as propriedades corporais mais raras, como a beleza, (que ora se diz ‘fatal’ porque ameaça a ordem estabelecida) (Bourdieu, 2007, p. 80-81).

Sendo assim, o fato é que todos aqueles que são ‘geneticamente favorecidos’ são sim em maior ou menor extensão socialmente beneficiados ainda que provenham de ‘classes baixas’ ou sejam genotipicamente mulatos. Não obstante, a questão é que o padrão estético a que respondem é eurocêntrico, inquestionavelmente branco e não negro. Talvez isso explique as maiores chances de inserção e aceitação social da ‘mistura perfeita’ observada no caso dos mulatos e pobres Tadeu e Rosa de Oxalá, e dos mulatos doutor Passarinho, a filha e a neta de Rosa de Oxalá, que atendem esteticamente a uma ‘beleza’ que não é majoritariamente a negra (Amado, 1989, p. 34, 94, 140, 231, 259). Portanto, não é a estética mestiça que prevalece no Brasil que *Tenda* tanto parece exaltar, mas mormente a que ecoa fortemente traços e características europeias. Provavelmente é por isso que para o negro Baldo a brancura angelical de Lindinalva não tenha passado de uma idealização não consumada, de um enorme ‘L’ tatuado no peito: ele não se encaixa no ‘padrão de beleza mestiça’ (Ibid, 1986, p. 119).

Ainda com relação a esse ponto, é realmente interessante o modo como Jessé de Souza analisa a questão da cor da pele traçando paralelo com os estudos de Florestan Fernandes. Primeiro ele propõe que a cor é um “índice ‘relativo’ de primitividade [...] que pode ou não ser confirmado pelo indivíduo ou grupo em questão” na sociedade competitiva pela prática ou não da economia emocional dominante, diferente do que ocorria na sociedade escravocrata em que era índice de servilidade. De fato, tanto o é que embora detentores de tal economia emocional hegemônica que o foram Cruz e Sousa e Lima Barreto os mesmos foram vitimados pelo racismo até o último de seus dias, em visível oposição ao laureado Machado de Assis que era ‘socialmente branco’ tanto como ser ‘europeizado’ quanto fenotipicamente. Não obstante, em seguida ele sugere que o ‘pólo positivo’ de tal proceder é que ele possibilita o ‘embranquecimento’ de negros e mulatos mediante a internalização da economia emocional dos grupos dominantes (Souza, 2006b, p. 86-87). Na realidade, talvez este seja exatamente o ‘pólo negativo’. Afinal de contas, como se pode pensar em relativizar o preconceito racial velado ou mesmo a questão da cor na sociedade brasileira quando, para pertencer, o indivíduo tem de se anular em termos de economia emocional, que inevitavelmente está atrelada a



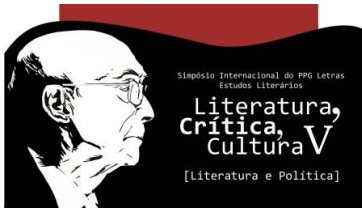
ISSN: 1983-8379

questões raciais e culturais, e preparar o caminho para que o mesmo o faça a posteridade: encobrir quaisquer vestígios de um estigma ancestral?

Em suma, como coloca Fernandes, o *status quo* racial brasileiro se resume a brancos, negros e mulatos efetivamente seguindo os mesmos valores e normas estabelecidos pelas instituições disciplinadoras em maior ou menor grau. Entretanto, a questão é que os últimos são orientados a uma capitulação passiva a fim de que haja o mínimo de fricção na corrente ordem social para a conveniência do branco. Ademais, desenvolvem-se mecanismos para minar quaisquer tentativas de democratização das relações raciais, bem como se faz uso do falacioso argumento das poucas exceções que confirmam a regra de que a democracia racial no Brasil é uma realidade (Fernandes, 2007a, p. 29).

Com o propósito de explicar que tais dinâmicas socioraciais não se fundamentam apenas no fenótipo negro, mas principalmente em questões de classe, Souza recorre ao conceito de *habitus* de Bourdieu que, diferente do posicionamento racionalista e intelectualizante de que há uma consciente internalização dos valores e normas da sociedade por parte do indivíduo, defende que ocorre um condicionamento pré-reflexivo e automático resultado de um poder que penetra no corpo tornando-o, por assim dizer, em um reservatório de valores no qual se insere toda uma série de saberes construídos que são transformados em signos de carne e osso percebidos e emitidos pelo corpo desde a mais tenra infância. Em outras palavras, as pessoas se tornam em verdadeiras instituições feitas de carne (Souza, 2006a, p. 33).

Com efeito, é exatamente esse caráter automático e impessoal das práticas do dia-a-dia que dota o *habitus* com uma peculiar inércia conservadora e abre caminho para o vivenciamento da ‘experiência dóxica’ que “apreende o mundo social e suas arbitrarias divisões [...] como naturais, evidentes, e adquire, assim, todo um reconhecimento de legitimação” (Bourdieu, 2007, p. 17; Souza, 2003a, p. 44-45). Daí não ser surpresa a sumária categorização de Amélia de que “Negro é raça ruim [...]. Negro não é gente” (Amado, 1986, p. 50). Tampouco a análise do perfil de um réu a partir dos conceitos científicos de Argolo tendo por base sua cor escura, medidas do crânio, etc. a ponto de se afirmar que o mesmo tem natureza criminosa congênita (Ibid, 1989, p. 208-13). Da mesma maneira, é a ‘experiência dóxica’ que faz com que a estrutura do espaço tenda a ser mantida:



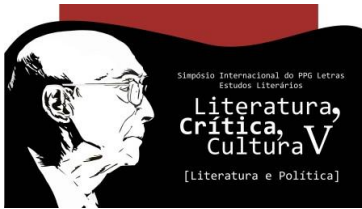
ISSN: 1983-8379

Já sabiam do seu destino desde cedo: cresceriam e iriam para o cais onde ficavam curvos sob o peso dos sacos cheios de cacau, ou ganhariam a vida nas fábricas enormes. E não se revoltavam porque *desde há muitos anos vinha sendo assim*: os meninos das ruas bonitas e arborizadas iam ser médicos, advogados, engenheiros, comerciantes, homens ricos. [...] havia a tradição da escravidão ao senhor branco e rico (Amado, 1986, p. 29-30, grifo nosso).

Bem como que as maneiras de postar sejam northeadas de uma específica cosmologia da qual, ciente de sua existência, Archanjo faz uso e manipula a fim de ‘desarmar’ e exasperar o lente Argolo (Amado, 1989, p. 150-53; Bourdieu, 2007, p. 18, 34, 38). Enfim, por vezes a ‘experiência dóxica’ é naturalizada e incorporada no mesmo grau que o necessário e simples ato de respirar.

Prosseguindo em sua análise, Souza chama mais precisamente a atenção ao conceito bourdieusiano de *habitus de classe*, “percebido como um aprendizado não intencional de disposições, inclinações e esquemas avaliativos que permitem ao seu possuidor perceber e classificar, numa dimensão pré-reflexiva, signos opacos da cultura legítima” (Souza, 2006a, p. 34). De acordo com o sociólogo, é exatamente a prática desse *habitus* que, por meio de fios invisíveis permeados de saberes incorporados, une e separa, por afinidade e preconceito, respectivamente, com base em eficientes “acordos e consensos sociais mudos e subliminares” (Ibid, p. 46-47). Na verdade, é a existência desse *habitus* que faz com que, na expectativa da luta de Balduíno no circo, os funcionários do comércio situados no camarote classifiquem a ‘gente da geral’ de mal-educada por não compreenderem a sua forma peculiar de diversão (Amado, 1986, p. 185). De maneira similar, a aquisição e cultivo do *habitus de classe* como condição de inserção e elemento divisor são conspícuos quando Rosa de Oxalá vira as costas aos seus de outrora da Ladeira do Taboão para que possa compor devidamente o seio elitista de seu gênero: “[n]unca mais vou voltar na Tenda, nem para dormir nem de passagem. Nunca mais, Pedro, se acabou” (Ibid, 1989, p. 231).

Com respeito ao *habitus de classe*, é também importante atentar que o mesmo é imanente ao que Bourdieu chama de ‘gosto’, ou seja, uma ‘marca de classe’ socialmente produzida e reproduzida à qual se busca atribuir um caráter inato e não de construto social a fim de se consolidá-lo enquanto critério legitimador de desigualdades. De fato, “o gosto funciona como o sentido de distinção por excelência, permitindo separar e unir pessoas e,



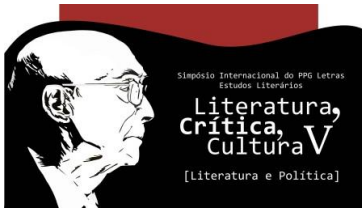
ISSN: 1983-8379

consequentemente, forjar solidariedades ou constituir divisões grupais de forma universal (tudo é gosto!) e invisível” (Souza, 2006a, p. 34). Como consequência, invariavelmente inerente ao poder econômico, o gosto faz com que estético seja aquilo que se antepõe ao que é premido pela necessidade. Além disso, contribuindo para que se aceite com naturalidade e resignação o não poder, não é incomum que as ‘classes baixas’ encarem sua carência de meios como uma virtude (Ibid, 2003a, p. 56, 60). Novamente, um tipo de ‘virtude’ que faz com que a conformada mulher de Mariano antagonize o movimento grevista tendo em vista que a preservação dessa qualidade é encorajada pela igreja (Amado, 1986: p. 259-60).

Por fim, com o intuito de propor uma pluralidade de *habitus*, Souza sugere a utilização dos termos *habitus primário* e *habitus precário* de forma a melhor elucidar o que se entende como a diferença entre os socialmente classificados e desclassificados. O primeiro se refere a preceitos incorporados por uma classe de indivíduos de uma maneira consideravelmente homogênea e que, por isso mesmo, possibilitam a percepção de uma noção de ‘dignidade’ entre seus membros pois impera uma igualdade que vai ao encontro da ideia de cidadania. Em berrante contraste estão aqueles que têm de “viver a vida com um sinal negativo em todas as interações sociais”, um fenômeno de massa em países periféricos como o Brasil, onde ainda ocorre a produção maciça de subcidadania. Deveras, o *habitus* precário é aquele que se aplica a indivíduos ou grupos desprovidos de reconhecimento social por não estarem habilitados para se sobressair em uma sociedade moderna e competitiva, estes são os *outsiders* modernos, os inadaptados, improdutivos e, possivelmente, disruptivos (Souza, 2006a, p. 37-38; Ibid, 2006b, p. 79-81). A título de exemplo desta cisão, observa-se em *Tenda* a insistência de se reafirmar uma europeia latinidade nacional que marcaria os socialmente superiores e qualificados e, assim, dignos de ser cidadãos, em oposição aos subcidadãos que compõem a ralé excluída praticante do primitivismo africano:

Branco baiano, vacilando entre o loiro e o sarará, o delegado Pedrito considerava a exibição de tais costumes monstruoso acinte às famílias, achincalhe à cultura, à latinidade de que tanto se orgulhavam intelectuais, políticos, comerciantes, fazendeiros, a elite (Amado, 1989, p. 236).

A propósito, de certa forma em consonância com os argumentos apresentados por Souza, raça tem preeminência em *Jubiabá* desde o princípio, mas a questão de classe, que também perpassa a obra desde o começo, passa a ter maior destaque à medida que o final se



ISSN: 1983-8379

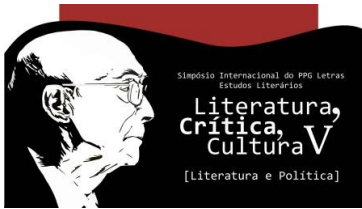
aproxima, ao ponto de Balduíno concluir após suas inúmeras andanças que: “[a] gente é negro, eles são brancos, mas nesta hora tudo é pobre com fome...” (Ibid, 1986, p. 249). Não muito diferente, classe é um tema reiterado em *Tenda*, obra que também parece desembocar “na primazia da questão de classes sobre a de raças” defendida por Toninho Lins, que:

desejava mostrar sobretudo o Pedro Archanjo grevista, de pé contra patrões, trustes e polícia; fazia da luta de classes o centro do espetáculo. “O problema racial, camaradas, é consequência do problema de classes” – explicava, citando autores, calmo, sem exaltar-se. “No Brasil, camaradas, negros e mulatos são discriminados em sua condição de proletários: branco pobre é negro sujo, mulato rico é branco puro” (Amado, 1989, p. 166-67).

E ao que tudo indica o jovem não comete equívoco ao fazê-lo uma vez que o próprio Archanjo afirma que “não há branco nem negro, no Corredor da Vitória o dinheiro embranquece” (Ibid, p. 299). Assim, nota-se que Amado, com maior ou menor ênfase, provavelmente está em harmonia com o pensamento de Souza quando transita de um maior foco racial para as questões de classe nas duas obras.

Em parte, tanto o escritor quanto o sociológico têm razão ao levar a discussão do problema racial nacional também para o âmbito da classe. Todavia, de forma alguma se pode restringi-la a esse aspecto. Afinal, como bem coloca Bourdieu, se há um estigma do qual se é inescapável, este é a cor da pele, que pode ser mitigado ou não dependendo do fenótipo e, como Souza esclarece, pelo *habitus* (Bourdieu, 2007, p. 8, 80-81). No entanto, o que se busca enfatizar aqui é que há dois distintos quesitos que devem ser considerados isoladamente e em conjunto, pois o ‘socialmente branco’ pode até ser pobre e não portador do *habitus de classe* dominante, mas ele *sempre* será ‘branco’, como bem o sabe e faz uso disso o pequeno Felipe, o Belo, que astutamente fatura na mendicância por lembrar as senhoras brancas que ele bem podia ser filho delas. Com efeito, tal tática é tão bem sucedida que “três vezes foi convidado a morar em casas ricas de senhoras ricas”. Em contrapartida, seus companheiros, incluindo o ainda menino negro Balduíno, veem-se obrigados a adotar outra estratégia: em conjunto com a cantiga do Gordo, “iam se aproximando cada vez mais, e perto do rosto elegante e pintado das mulheres ficava *o rosto sujo e feio dos meninos*”. Invariavelmente, “as bolsas se abriam e as esmolas caíam” (Amado, 1986, p. 54-55, 57, grifo nosso).

Deveras, o fato é que a questão da raça, que engloba cor da pele e cultura, é mais uma categoria a ser analisada tal qual o gênero, como o próprio Souza admite ao dizer que elas são

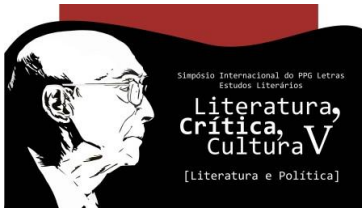


ISSN: 1983-8379

submetidas aos mesmos termos de diferenciação hegemônicos que os utilizados na oposição entre as classes (Souza, 2003b, p. 78, 81). A cor da pele pode até mesmo não ser a causa última da marginalização em determinadas situações, mas é inquestionavelmente mais um motivo que já devia há muito ter sido seriamente levado em conta sem os subterfúgios que ora parecem se configurar (Ibid, 2006b, p. 85) e que, por fim, terminam muitas vezes endossando o mito da democracia racial que, não raramente tido como argumento mor daqueles que insistem em traçar um cenário de igualdade de oportunidades de inserção e ascensão social, nada mais é que uma máscara que busca encobrir a ideologia por trás das “hierarquias valorativas implícitas e opacas à consciência cotidiana, cuja naturalização, que a traveste de ‘neutra’ e ‘meritocrática’, é responsável pela legitimação da ordem social que estas instituições atualizam” (Ibid, 2006a, p. 26).

Porém, é importante salientar que não é raro se ver negros e mulatos perfilhando esse falso idealismo ao reproduzir o discurso hegemônico de que a busca de mecanismos que proporcionem uma genuína democracia racial pode fomentar um verdadeiro racismo, e que tudo isso é resultado de se implantar no País políticas estrangeiras estranhas à nossa realidade (Fernandes, 2007a, p. 28-29; Ibid, 2007b, p. 42-43), como se a ausência de manifestos conflitos raciais no Brasil pudesse ser índice de uma justa realidade racial. Efetivamente, os mesmos parecem não se atentar que muito longe dessa maquiada realidade e da propalada acomodação inter-racial democrática, o termo democracia está atrelado à ideia de distribuição equitativa de poder, o que implica igualdade social, política, econômica, cultural e jurídica. Do mesmo modo, que há uma ENORME diferença entre democracia racial e tolerância racial. Como bem atesta Fernandes, “a maior miscigenação e a maior visibilidade do ‘negro’ e do ‘mulato’, em condições de suposta tolerância humana ‘ideal’, não se associam a transformações estruturais significativas na participação racial (e, portanto, na estratificação racial)” (Ibid, 2007a, p. 28). Em outras palavras, a nítida presença do negro e do mulato não significa que eles estejam reconhecidamente socialmente integrados. Sendo assim, há de se pensar em um modelo de inclusão pluralista, que agrega por multiplicação e não exclusão e/ou obliteração tal qual o faz a ilusória democracia racial presente.

A propósito, é interessante observar que a despeito de ser inquestionável o fato de que com o intuito de praticar o branqueamento psicossocial e moral imposto pelos brancos, tanto



ISSN: 1983-8379

negros como mulatos “tiveram de sair de sua pele, simulando a condição humana-padrão do ‘mundo dos brancos’”, concomitante autoafirmação e autonegação (Fernandes, 2007a, p. 33), tal prática abre caminho para a formação de resistências, conforme o próprio Souza afirma: “as virtudes dos dominados são sempre ambíguas” (Souza, 2003a, p. 47). Na verdade, é precisamente esta ambivalência por meio de dissimulação exercitada por Archanjo que tanto enfurece Argolo (Amado, 1989, p. 150-53), porquanto “mímica nunca está muito longe de zombaria”⁶ (Ashcroft et al, 2002, p. 13, tradução nossa).

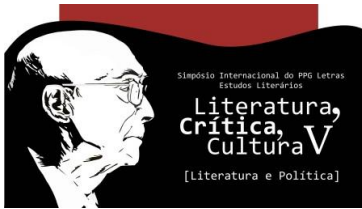
Da mesma maneira, o riso bakhtiniano e sua duradoura e ameaçadora ressonância se faz mais uma pedra no caminho do ‘inimigo do riso’, o lente Argolo, que o vê como algo “provocad[o] pela tolice, pela imbecilidade dos indivíduos” (Amado, 1989, p. 148, 151). De fato, é o irromper de Archanjo que atesta estar o mesmo impregnado de alegria e autoconfiança para se sentir capaz de superar os inúmeros obstáculos por vir e romper com qualquer visão oficial e normativa da realidade (Bakhtin, 1990, p. 134-35):

Mas, de repente, Pedro Archanjo, simples guerreiro de Palmares e chefe da baderna, susteve a maratona e começou a rir, a rir às bandeiras despregadas, um riso alto, claro e bom de quem rompera a ordem injusta e proclamara a festa; abaixo o despotismo, viva o povo, límpido e infinito riso de alegria, fit-ó-fó, fit-ó-cu, viva e viva, vivoô! (Amado, 1989, p. 76).

Todavia, ainda há de se articular meios práticos, ações políticas, que não apenas possibilitem resistência, mas viabilizem uma gradativa, porém efetiva, eliminação dos efeitos de dominação promovidos pelas estruturas incorporadas bem como pelas estruturas de grandes instituições nas quais, também, a ordem social encontra meios de se realizar (Bourdieu, 2007, p. 139).

Concluindo, as obras de Amado são dignas de louvor porque, malgrado singularizem ao final o problema racial principalmente à questão de classe, tal qual o faz Souza, trazem à tona uma temática que até então, quando explorada, prosseguia ressoando apenas a voz do branco na literatura *mainstream* brasileira. Com efeito, ainda que não detentor da experiência negra e mulata enquanto indivíduo que a padece, mas a testemunha, Amado inova ao intentar dar voz aos tidos como desqualificados, inferiores: “[t]u [Archanjo] era a luz da gente, nossos

⁶ O texto em língua estrangeira é: “mimicry is never very far from mockery”.



ISSN: 1983-8379

olhos de ver, *nossa boca de falar*” (Amado, 1989, p. 39, grifo nosso). De fato, a ‘narrativa arcanjiana’, posteriormente resgatada pelo ‘deus’ norte-americano Levenson, faz-se voz veemente desse segmento social, entre outros momentos, desde o mais singelo ensinamento de que Tadeu tivesse orgulho de sua cor ao penoso decênio dedicado a pesquisas que possibilitam a realização da obra proscrita que faz irrefutável frente ao discurso hegemônico (Ibid, p. 26-27, 189-90, 216). Não diferente o são os ensinamentos de pai Jubiabá que desde cedo, por exemplo, ensina Balduíno a ter Zumbi dos Palmares como seu herói predileto (Ibid, 1986, p. 48-49).

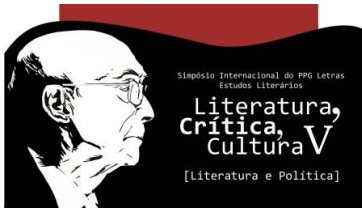
Além do mais, a importância das obras para o leitor contemporâneo se encontra na possibilidade de traçar paralelos entre o Brasil de então e o de agora de modo a refletir sobre o quanto mudou, ou não, quanto à realidade do negro e do mulato, bem como observar alguns dos mecanismos envolvidos nessa dinâmica, ou inércia, social normalmente respaldada pela ideologia da igualdade meritocrática que não raramente se faz o único discurso legítimo da fantasiosa democracia racial.

Finalmente, uma leitura minuciosa das mesmas ajuda a observar que o êxito de qualquer tentativa de se pôr termo à violência simbólica praticada pelos mecanismos opacos e intransparentes se dará em um processo longo que terá de ser efetuado paulatinamente, pois como salienta Bourdieu, “as paixões do *habitus* dominado” não podem ser efetivamente suspensas de uma hora para outra já que estas são somatizadas a um ponto tal que as mesmas invariavelmente perduram por um bom tempo ainda inscritas no corpo (Bourdieu, 2007, p. 51). Independente de qualquer coisa, o fato inquestionável é que, consoante sucintamente afirma Fernandes:

Enquanto esse padrão de relação racial [até hoje vigente] não for abolido, a distância econômica, social e política entre o ‘negro’ e o ‘branco’ será grande, embora tal coisa [ainda] não seja reconhecida de modo aberto, honesto e explícito [por muitos] (Fernandes, 2007c, p. 60).

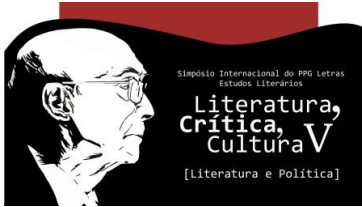
Referências:

- AMADO, Jorge. *Jubiabá*. São Paulo: Círculo do Livro, 1986. 288p.
_____. *Tenda dos Milagres*. São Paulo: Círculo do Livro, 1989. 330p.



ISSN: 1983-8379

- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. Post-Colonial Studies: The Key Concepts. New York: Routledge, 2002. 275p.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. Speech Genres and Other Late Essays. EMERSON, Caryl; HOLQUIST, Michael (Eds.). Austin: University of Texas Press, 1990. 177p.
- BHABHA, H. K. The Location of Culture. London: Routledge, 1994. 285p.
- BOURDIEU, Pierre. A Dominação Masculina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. 159p.
- _____. O Novo Capital. In: _____. Razões Práticas: Sobre a Teoria da Ação. Campinas: Papirus Editora, 1996. p. 35-52.
- CUNHA, Eneida Leal. Jubiabá: Leitura em Duas Vertentes. In: FRAGA, Myriam (org.). Bahia, a Cidade de Jorge Amado: Atas do Ciclo de Palestras A Bahia de Jorge Amado. Salvador: Casa de Palavras, 2000. p. 123-41.
- FERNANDES, Florestan. Apêndice. In: _____. O Negro no Mundo dos Brancos. São Paulo: Global, 2007c. p. 55-63.
- _____. Aspectos da Questão Racial. In: _____. O Negro no Mundo dos Brancos. São Paulo: Global, 2007b. p. 38-63.
- _____. Introdução. In: _____. O Negro no Mundo dos Brancos. São Paulo: Global, 2007a. p. 25-36.
- FOUCAULT, Michel. Direito de Morte e Poder Sobre a Vida. In: _____. História da Sexualidade I: A Vontade de Saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 125-152.
- _____. Os Recursos para o Bom Adestramento. In: _____. Vigiar e Punir. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 153-72.
- _____. Poder – Corpo. In: _____. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Graal, 1989a. p. 145-52.
- _____. Soberania e Disciplina. In: _____. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Graal, 1989b. p. 179-91.
- RAMOS, Ana Rosa. Historicidade e Cultura Urbana. In: FRAGA, Myriam (org.). Bahia, a Cidade de Jorge Amado: Atas do Ciclo de Palestras A Bahia de Jorge Amado. Salvador: Casa de Palavras, 2000. p. 29-62.
- SOUZA, Jessé (Org.). A Gramática Social da Desigualdade Brasileira. In: _____. A Invisibilidade da Desigualdade Brasileira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006a. p. 23-53.



ISSN: 1983-8379

_____. A Visibilidade da Raça e a Invisibilidade da Classe Contra as Evidências do Conhecimento Imediato. In: _____. A Invisibilidade da Desigualdade Brasileira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006b. p. 71-95.

SOUZA, Jessé. Pierre Bourdieu e a reconstrução da sociologia crítica. In: _____. A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003a. p. 41-61.

_____. Taylor e Bourdieu ou o difícil casamento entre moralidade e poder. In: _____. A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003b. p. 63-89.

SOUZA, Ruth de. Pioneirismo e Luta. In: MÜLLER, Ricardo Gaspar (Org.). Dionysos: Teatro Experimental do Negro. Rio de Janeiro: minC FUNDACEN, n° 28, 1988. p. 122-130.