

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

RAFAEL PETRY TRAPP

**O ELEFANTE NEGRO: EDUARDO DE OLIVEIRA E OLIVEIRA, RAÇA E
PENSAMENTO SOCIAL NO BRASIL (SÃO PAULO, DÉCADA DE 1970)**

Niterói, março de 2018

RAFAEL PETRY TRAPP

**O ELEFANTE NEGRO: EDUARDO DE OLIVEIRA E OLIVEIRA, RAÇA E
PENSAMENTO SOCIAL NO BRASIL (SÃO PAULO, DÉCADA DE 1970)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História da Universidade Federal Fluminense
– UFF, como requisito parcial para obtenção do
título de Doutor em História Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Hebe Mattos

Niterói, março de 2018

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG

T774e Trapp, Rafael Petry

O Elefante Negro: Eduardo de Oliveira e Oliveira, raça e pensamento social no Brasil (São Paulo, década de 1970) / Rafael Petry Trapp; Hebe Mattos, orientadora. Niterói, 2018.

Tese (doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

1. Pensamento Social. 2. Epistemologia. 3. Raça. 4. Subjetividade. 5. Produção intelectual. I. Título II. Mattos, Hebe, orientadora. III. Universidade Federal Fluminense. Instituto de História. CDD -

Bibliotecária responsável: Angela Albuquerque de Insfrán - CRB7/2318

RAFAEL PETRY TRAPP

**O ELEFANTE NEGRO: EDUARDO DE OLIVEIRA E OLIVEIRA, RAÇA E
PENSAMENTO SOCIAL NO BRASIL (SÃO PAULO, DÉCADA DE 1970)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História da Universidade Federal Fluminense
– UFF, como requisito parcial para obtenção do
título de Doutor em História Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Hebe Mattos

Aprovada em: 02 de março de 2018

BANCA EXAMINADORA

Hebe Mattos – UFF

Orientadora

Amílcar Araújo Pereira – UFRJ

Flávia Mateus Rios – UFF

Giovana Xavier da Conceição Côrtes – UFRJ

Mário Augusto Medeiros da Silva – UNICAMP

Niterói, março de 2018

A Rejane Petry e Vladimir Trapp, por terem
me dado, mais do que a vida, a fome de viver.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao Programa de Pós-graduação em História da UFF, por ter acolhido meu projeto de pesquisa em um processo democrático de seleção, o que permitiu que eu tivesse a oportunidade de ingressar em uma universidade pública.

Na UFF, Hebe Mattos foi uma orientadora atenta, compreensiva e ciosa da construção da autonomia intelectual. A ela manifesto admiração e sincera gratidão pela presença em minha trajetória e por todo o aprendizado advindo do diálogo.

A Biblioteca Nacional foi a primeira instituição, em novembro de 2014, a alcançar aquilo que de mais importante um pesquisador precisa para tocar seu trabalho: apoio financeiro. No mês seguinte, a Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro concedeu uma bolsa de estudos – e depois de Doutorado Sanduíche – que ensejou, ainda que em meio à intermitência nos pagamentos, o efetivo desenrolar do Doutorado.

Aos membros da Banca de Qualificação, Amílcar Pereira e Monica Grin, ambos da UFRJ, pelas contribuições feitas na ocasião. Monica acreditou na tese desde sua concepção e foi solidária em uma fase inicial de dificuldade em terras fluminenses.

A todos os professores e funcionários das instituições que construíram meu caminho educacional até chegar à Universidade, que são a Escola Estadual Luiz Dourado e o SENAI Carlos Tannhauser, ambos em Santa Cruz do Sul (RS). O Curso de Marcenaria do SENAI possibilitou que eu me tornasse posteriormente instrutor desta profissão no Centro Municipal de Cultura Beatriz Jungblut de Santa Cruz do Sul, posição que ofereceu condições de realizar a Graduação em História na UNISC – a base de minha formação intelectual. Nesta universidade, agradeço aos professores Mozart Linhares da Silva e Rosana Jardim Candeloro, pelo incentivo decisivo no início desse percurso. Ainda, ao Programa de Pós-graduação da PUCRS, onde realizei o Mestrado, especialmente o professor Marçal Paredes.

Em quatro anos de Doutorado vividos entre os estados do Rio de Janeiro e São Paulo, tive a felicidade de conhecer Natália Rodrigues, Edvaldo Nascimento, Maycon Ferreira, Adriana Guimarães, Giselle Parno, Flávia Souza, Paulo Roberto Almeida, Cláudia Freire Vaz e Jasilaine Passos. Agradeço ao apoio dos amigos José Augusto, Priscila Weber e Louisiana Meirelles, e também dos meus familiares, particularmente o tio Clairton Petry, que me auxiliou em uma etapa crucial dos preparativos para o Doutorado Sanduíche.

No estágio doutoral nos Estados Unidos, sou grato a David Scott e Gustavo Azenha, por me receberem como pesquisador visitante no Institute of Latin American Studies da Columbia University, em Nova York. Aos participantes do “Brazil Brown Bag Seminar Series”, do ILAS-Columbia, pelas sugestões e críticas ao meu projeto, e da disciplina “Introduction to African-American Studies”, do Institute for Research in African-American Studies da Columbia, na pessoa do professor Steven Gregory. A Anani Dzidzienyo, da Brown University, e Ralph Della-Cava e Laura Randall, do City College. À Nerenda Eid, por todo o carinho, apoio e compreensão, enfim, pelo tempo bonito que dividimos.

A todos os profissionais dos museus, bibliotecas e arquivos visitados no transcorrer do Doutorado, particularmente Ricardo Biscalchin, arquivista responsável pela Unidade Especial de Informação e Memória da Universidade Federal de São Carlos, instituição que zelosamente guarda a maior parte dos documentos utilizados neste trabalho.

Muitas foram as pessoas que colaboraram no processo da pesquisa, de diferentes maneiras. Agradeço a Ely e Elbe de Oliveira, Bárbara Marruecos, Tasso Gadzanis, Antonio Candido (*in memoriam*), Guaraciaba Perides, Albertina Costa, Fernando Mourão (*in memoriam*), João Baptista Borges Pereira, José de Souza Martins, Liana Trindade, Dilma de Melo e Silva, Paulo Sérgio Pinheiro, Oswaldo de Camargo, José Cláudio Berghella, Estevão Maya-Maya, Lúcia Coelho, Peter Fry, Teda Ferreira Pellegrini, Gilcéria de Oliveira, Irene Barbosa, Milton Barbosa, Rafael Pinto, Ivair Augusto Alves dos Santos, João Baptista de Jesus Félix, Henrique Cunha Jr., Maria Stella Bresciani, Flávio Carrança, Gabriel Priolli Neto, Raquel Gerber, Carlos Alberto Medeiros, Ari Candido Fernandes, Casemiro Paschoal, Joan Dassin, Sheila Walker, Mary Karasch, Roseli de Oliveira, Cecília Calaça, Wilson Mandela, Cristina Hayashi, Vera Guimarães, Nina Ferreira, Sílvia Lara, Luiz Mott, Flávio Gomes, Glauco Mattoso, Alessandro Oliveira dos Santos, Lourdes Santos, Joana Schossler, Taís Campelo, Marina de Mello e Souza, Maria Lúcia Pallares-Burke, Ana Valente, João Alípio Cunha, Mário Augusto Medeiros da Silva, Karin Kössling, Ricardo Alexino, Paula Eugênia Sampaio, Lou Deutsch, Elizabeth Raptis, Paulina Alberto, Alex Ratts, Sandra Martins, Raphaella Reis, Luana e Sueli Nascimento, Érika Rocha, Kizzy Bianchi e Flávio Santiago.

Finalmente, agradeço aos meus avós, Elenor e Vilma Petry, cujos braços lavraram por décadas o solo pedregoso que fez nascer minha curiosidade pelo passado humano.

RESUMO

O presente trabalho consiste em uma biografia intelectual do sociólogo negro Eduardo de Oliveira e Oliveira (1924-80). Procuramos relacionar sua trajetória de vida e pensamento aos processos históricos nos quais sua presença se fez sentir, a exemplo da dinâmica da Sociologia de Relações Raciais brasileira dos anos 1960-70, da formação do ativismo negro em São Paulo na década de 1970 e da circulação de ideias entre Brasil e Estados Unidos no mesmo período. Por meio de conceitos da obra tardia de Michel Foucault, queremos entender os modos pelos quais a questão da subjetividade negra se estabeleceu como um problema para o pensamento social no Brasil na segunda metade do século XX, problematização que Eduardo articulou com seus gestos sociológicos. Nossa tese é a de que sua proposta de uma Sociologia Negra ajudou a constituir os fundamentos intelectuais das lutas políticas afro-brasileiras nos anos 1970 através de um projeto epistemológico, composto, por um lado, de uma discussão acerca do lugar epistêmico do negro como sujeito do conhecimento, e, por outro, de um diálogo crítico com a Escola Sociológica Paulista, o Movimento Negro brasileiro e referenciais dos African American Studies dos Estados Unidos.

Palavras-chave: Pensamento Social. Sociologia Negra. Epistemologia. Raça. Subjetividade.

ABSTRACT

This work consists of an intellectual biography of the Black sociologist Eduardo de Oliveira e Oliveira (1924-80). We seek to connect his life and thought to the historical processes in which his presence was identified, such as the dynamics of Brazilian Sociology of Race Relations in the 1960-70s, the formation of Black activism in São Paulo in the 1970s and the circulation of ideas between Brazil and the United States in the same period. Based on concepts of the late work of Michel Foucault, we want to understand the ways by which the question of Black subjectivity was established as a problem for Social Thought in Brazil in the second half of the 20th Century, a problematization that Eduardo articulated with his sociological actions. Our thesis is that his proposal for a Black Sociology helped to constitute the intellectual foundations of Afro-Brazilian political struggles in the 1970s through an epistemological project, composed, on the one hand, of a discussion about the epistemic place of Blacks as subjects of knowledge, and, on the other hand, a critical dialogue with the Paulista Sociological School, the Brazilian Black Movement and references from the area of African American Studies of the United States.

Keywords: Social Thought. Black Sociology. Epistemology. Race. Subjectivity.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACN	Associação Cultural do Negro
CECAN	Centro de Cultura e Arte Negra
CEAA	Centro de Estudos Afro-Asiáticos
ELSP	Escola Livre de Sociologia e Política
FFLCH	Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP
FNB	Frente Negra Brasileira
GTAR	Grupo de Trabalho André Rebouças
GTPLUN	Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros
MNU	Movimento Negro Unificado
MUN	Movimento Universitário Negro
MASP	Museu de Arte de São Paulo
SBPC	Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência
TEN	Teatro Experimental do Negro
UEIM	Unidade Especial de Informação e Memória da UFSCAR
USP	Universidade de São Paulo
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas
UFSCAR	Universidade Federal de São Carlos
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFF	Universidade Federal Fluminense

Imaginação

Imaginação! Quem pode cantar o teu poder?
Quem pode a rapidez do teu curso descrever?
Subindo nos ares para a morada brilhante,
Até o palácio empíreo do Deus tonante,
Nas tuas asas podemos o vento superar,
Voando além deste mundo a rolar,
De estrela a estrela mentalmente vagando,
Percorrendo os céus e os reinos lá explorando;
De lá vê-se tudo num só panorama,
Ou com novos mundos assombra-se a alma.

(Phillis Wheatley, 1773)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 FIGURAS DA DIFERENÇA	26
1.1 Eduardo de Oliveira: Rio de Janeiro (anos 1920-50).....	26
1.3 O Quartier Latin paulistano.....	39
1.4 Uma Sociologia de Relações Raciais na USP (anos 1950-60)	44
1.5 Alunos negros na Maria Antonia (1934-64)	57
2 MOVIMENTOS E CONTEXTOS	74
2.1 Costureiras de Vila Gustavo	74
2.2 Iracema de Almeida e o GTPLUN (1972)	78
2.3 “E agora... falamos nós”: teatro negro (1971).....	87
3 UM PROGRAMA DE ESTUDOS	98
3.1 Entre dois mundos (1966-71).....	98
3.2 Ideologia racial - estudo de relações raciais: a dissertação (1971-74).....	104
3.3 Virgínia Bicudo e Guerreiro Ramos: antecedentes.....	109
3.3 A pesquisa empírica na cidade de São Paulo	111
4 BLACK AMERICAS	122
4.1 O “filho pródigo”: Eduardo de Oliveira e Oliveira nos Estados Unidos (1974-75)	123
4.2 Os African American Studies (1968-1974)	134
4.3 The Death of White Sociology (1973).....	140
4.4 Rüdiger Bilden	146
4.5 Os Afro-brasilianistas	152
5 UM PROJETO EPISTEMOLÓGICO.....	162
5.1 A Sociologia de Relações Raciais no Brasil no início da década de 1970	165
5.2 A Quinzena do Negro da USP (1977).....	171

5.3	Uma ciência para o negro.....	186
5.4	Amero-África	196
5.5	Abolição, 90 anos.....	204
6	CARTOGRAFIAS DA IMAGINAÇÃO	215
6.1	Um centro de estudos sobre o negro brasileiro em São Carlos (1977-1980).....	216
6.2	O Poder Branco	229
6.3	História e Consciência de Raça: a tese (1975-79).....	241
6.4	To the Lighthouse	248
7	THE ELEPHANT IN THE ROOM.....	252
8	REFERÊNCIAS	263

INTRODUÇÃO

Em meados de 1985, o cineasta paulistano Ari Cândido Fernandes e o poeta paraibano Arnaldo Xavier, que dividiam, além da amizade, a marca da negritude, escreveram o argumento de um filme chamado *O Elefante Negro*. Ambientado na São Paulo dos anos 1950, a obra contaria, em preto e branco, a história de Paulo, um estudioso da cultura negra, “brilhante intelectual, professor universitário, ensaísta”, um “homem que domina muitos idiomas, mantendo correspondência com especialistas de vários países, onde é admirado e respeitado”¹. O personagem é “negro e homossexual”, uma pessoa “refinada, sensível, com uma visão universal do homem”. Mas a dupla liminaridade o coloca amiúde em choque com os preconceitos de sua época, deixando-o “em constantes crises de angústia”².

Ele vive a dualidade dilacerante de ser, por um lado, o “homossexual negro que se esgueira por becos furtivos” na “Boca do Lixo”, no bairro da Luz, em São Paulo, mas também, ao mesmo tempo, o “brilhante e polêmico acadêmico que faz conferências em inglês para os mais importantes professores que nos visitam” e que trava “ácidas polêmicas com os luminares da Historiografia nacional”³. O filme abordaria principalmente os aspectos existenciais da torturada vida de Paulo, que atinge um pico de sofrimento depois que ele “descobre o malogro do motivo central da dedicação de sua existência: a preparação de uma tese de doutorado sobre a inserção do homem africano na cultura ocidental”⁴. Como o elefante, animal que, segundo lendas africanas, se afasta da manada ao perceber a iminência do derradeiro momento, indo para o mítico “Cemitério de Elefantes”, Paulo abandona seus pares, embora não por pressentir a morte, mas sim por recusar-se a viver.

A narrativa acompanharia sua infância, a “mãe ligada a uma tradicional casa de diplomatas, berço talvez de seu refinamento”, sua formação intelectual e “sua preocupação em dotar o negro brasileiro de um instrumental teórico sem o qual continuariam meros repetidores dos movimentos dos negros norte-americanos”. Finalmente, a história chegaria a seu retiro voluntário, onde ele morreria “com um enigmático sorriso nos lábios, que pode muito significar que o nirvana foi alcançado e que, finalmente, a verdade foi descoberta”⁵.

¹ FERNANDES, Ari Cândido; XAVIER, Arnaldo. *O Elefante Negro* (Esboço de sinopse comentada), circa 1985, p. 1. Arquivo pessoal de Ari Cândido Fernandes. Arnaldo Xavier faleceu em 2004.

² *Ibid.*, p. 5.

³ *Ibid.*, loc. cit.

⁴ *Ibid.*, p. 1-2.

⁵ *Ibid.*, p. 9.

O Elefante Negro não foi gravado. Ari Cândido nos contou que Paulo, na verdade, não era uma figura propriamente fictícia. Sua concepção fora inspirada na vida de Eduardo de Oliveira e Oliveira, que havia recém-falecido em 20 de dezembro de 1980, aos 56 anos de idade, em um hospital psiquiátrico na cidade de Itapira (SP). Negro – embora ele, filho de uma união interracial, fosse volta e meia visto como “mulato” –, homossexual, Eduardo⁶ era um músico, publicitário, professor, ativista, mas, sobretudo, um sociólogo que se dedicou a estudar a experiência histórica e social afro-brasileira no terceiro quartel do século XX, e que foi possivelmente um dos mais importantes personagens da cena cultural, política e intelectual da comunidade negra em São Paulo e no Brasil entre as décadas de 1960-1970.

Mas até descobrirmos o projeto de *O Elefante Negro* houve um caminho algo tortuoso. Chegamos à história de Eduardo por um interesse acerca das formas como intelectuais e militantes negros no Brasil se relacionaram com a questão da miscigenação e do hibridismo no século XX. Informados por outras perspectivas e preocupações⁷, nosso objetivo era entender as condições de possibilidade da problematização do discurso da mestiçagem levada a cabo por ativistas afro-brasileiros na década de 1970, algo que o único texto relativamente mais bem conhecido do sociólogo, *O mulato, um obstáculo epistemológico*, publicado na revista *Argumento* em 1974, parecia iluminar de forma cristalina. Ledo engano.

Quando pegamos pela primeira vez um ônibus de Niterói e chegamos à Unidade Especial de Informação e Memória da Universidade Federal de São Carlos (UEIM-UFSCAR), no interior de São Paulo, onde estão depositados, desde 1984, os documentos do acervo de Eduardo, tivemos uma surpresa. A temática do “mulato” ou da “miscigenação” mal aparecia na dispersão de seus inúmeros textos, conferências, cartas e nos projetos e esboços de capítulos de uma misteriosa tese em Sociologia. Eram outros os conceitos e ideias que pululavam nos escritos de uma produção que se mostrava frenética e apaixonada: “Sociologia Negra”, “ciência para o negro”, “consciência de raça”, “compromisso intelectual”, “sujeito”.

⁶ Deliberadamente usamos o primeiro nome dos sujeitos históricos ao longo da tese quando eles são tomados em seu contexto. Quando se tratar de citar um autor em sentido acadêmico tradicional, escrevemos o sobrenome.

⁷ TRAPP, Rafael Petry. *O Movimento Negro e o discurso da mestiçagem: Eduardo de Oliveira e Oliveira e a construção do sujeito negro no Brasil (1960-1980)*. Projeto de doutorado apresentado ao processo seletivo do Programa de Pós-graduação em História da UFF, Niterói, 2014. Disponível em: <www.labhoi.uff.br/ppp/pdf/Projeto_de_Doutorado_UFF_-_Rafael_Trapp.pdf>. O tema surgiu durante nossa pesquisa de mestrado em História, que analisou a relação entre o Movimento Negro brasileiro e a Conferência da ONU Contra o Racismo de Durban, na África do Sul, em 2001. No processo de construção dos artigos das resoluções finais do evento, a parte relativa aos “mestiços” causou celeuma entre alguns setores da delegação brasileira. Cf. TRAPP, Rafael Petry. *A Conferência de Durban e o antirracismo no Brasil (1978-2001)*. Dissertação (Mestrado em História) – PUCRS, Porto Alegre, 2014, Capítulo 3.

No contato direto com as fontes, um universo histórico muito mais diversificado e complexo do que aquele inicialmente imaginado se colocava sob nossos olhos.

Seus papéis tinham sido doados pela família em 1982 para a UFSCAR, lugar em que ele trabalhara durante alguns anos, entre 1977-80. Em 1984, os documentos foram inventariados e disponibilizados para consulta no então Arquivo de História Contemporânea da universidade. Eles compõem o espólio material dos livros, artigos, rascunhos, cartas, cadernos de anotação, fotografias e uma miríade de fragmentos da tese (não defendida) em Sociologia na Universidade de São Paulo (USP), instituição na qual Eduardo, como graduando, mestrando e doutorando, estudou entre 1960 e 1978. O inventário da “Coleção Eduardo de Oliveira e Oliveira”⁸, patrocinado pela UFSCAR e pela Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo, apresenta os mais de 2200 registros que documentam a maior parte de sua trajetória pessoal e intelectual. O prefácio é assinado pelo estudioso de literatura brasileira Antonio Candido, que era, ao lado de sua companheira, Gilda de Mello e Souza (ambos foram professores da USP – ele de Literatura, ela de Filosofia), amigo de Eduardo. Em 1981, Gilda dedicou-lhe uma homenagem – e também uma análise da questão racial no Brasil – na qual o definia como o “homem inteligente, extraordinariamente sensível, culto, refinado”, que havia passado a vida “exigindo com orgulho, não para si, mas para sua causa”⁹. Antonio Candido, em seu texto não menos tocante e lisonjeiro, escreveu o seguinte:

Convivendo com Eduardo de Oliveira e Oliveira, sentia-se a fundo a dignidade do homem inconformado; aquele que diz – *não* – e obriga os outros a sentirem o peso desse – *não* – saneador. Sentia-se também a qualidade rara dos que têm na vida um objetivo verdadeiro para acondicionar os atos e dar sentido ao pensamento. O requinte, a impecável cortesia emprestavam um gume singular à força de sua coragem e à integridade de todo o seu ser¹⁰.

Assim como a percepção cultivada pelos amigos da USP, as memórias construídas pelos ativistas afro-brasileiros sobre sua figura acentuaram o papel do acadêmico público e mobilizador cultural que esteve no encaixo intelectual das lutas negras que marcaram o Brasil nos anos 1970, ações que dariam lugar, em 1978, ao surgimento do Movimento Negro

⁸ GUIMARÃES, Vera; HAYASHI, Maria Cristina. *Inventário analítico da Coleção “Eduardo de Oliveira e Oliveira”*. Prefácio de Antonio Candido. São Carlos: Arquivo de História Contemporânea da UFSCAR, 1984. O Arquivo de História Contemporânea, a partir de 1998, incorporou-se à Unidade Especial de Informação e Memória da UFSCAR. Doravante “Coleção EOO/UEIM-UFSCAR” nas notas, assim como o nome de Eduardo de Oliveira e Oliveira, grafado “EOO”.

⁹ SOUZA, Gilda de Mello e. Homenagem a Eduardo de Oliveira e Oliveira. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 1, dez. 1981, p. 68-71, p. 70.

¹⁰ CANDIDO, Antonio. A marca de Eduardo. In: GUIMARÃES; HAYASHI, op. cit., p. 7. Grifos no original.

Unificado (MNU), em São Paulo, um dos mais importantes momentos do antirracismo brasileiro no século XX¹¹. Eduardo de Oliveira, poeta e político negro paulistano que, pelo acaso do mesmo nome em um mesmo campo de atuação na capital paulista, inspirou a alcunha “Oliveira e Oliveira”, disse que seu homônimo foi “o lado belo, dinâmico, inovador e autêntico da nascente negritude brasileira”¹². O MNU sublinhou, em 1981, logo após a morte do sociólogo, a “sua capacidade de pesquisar e organizar trabalhos a serviço dos grupos e entidades negras fundamentalmente [...]”, lembrando que ele “sempre esteve presente nos momentos decisivos do Movimento Negro Brasileiro”¹³. Sua persona não foi lembrada, todavia, apenas no Brasil. Nos Estados Unidos, país de onde provém a maior parte das quase 400 correspondências de seu acervo, o historiador haitiano Pierre-Michel Fontaine dedicou-lhe, em 1981, um enternecido tributo, publicado no jornal do Centro de Estudos Afro-americanos da Universidade da Califórnia, o qual foi subscrito por autores como Thomas Skidmore, Anani Dzidzienyo, Michael Mitchell e J. Michael Turner. Fontaine lamentava a perda não apenas por se tratar de um amigo (“a thoughtful friend and a charming host”) que tinha sido uma indispensável “source of contacts, information, and insights” entre o Brasil e os Estados Unidos, mas pelo que ele representou “for the Black cause in Brasil”¹⁴.

O que Eduardo representou para a causa negra no Brasil pode ser dimensionado, em um panorama breve e genérico – como Fontaine o fez em sua eulogia –, pela amplitude das atividades acadêmicas, culturais e, sobretudo, intelectuais por ele idealizadas e empreendidas no palco maior da cidade de São Paulo, mas igualmente em outros lugares, tanto no Brasil quanto no exterior, em um período marcado pelo cerco do Regime Militar ao debate sobre a questão racial. No ápice do momento mais intensamente violento do autoritarismo político nacional, Eduardo fundaria, com a atriz negra Thereza Santos, em 1971, em São Paulo, o Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN), instituição na qual foi gestada a peça “E agora... falamos nós” (1971), um marco do teatro negro no Brasil. O CECAN, embora posteriormente conduzido por outras lideranças, esteve na base da coalizão de entidades e grupos que

¹¹ Nossa principal referência para a história do Movimento Negro contemporâneo no Brasil é a tese de: PEREIRA, Amílcar A. *O Mundo Negro: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

¹² OLIVEIRA, Eduardo de. Eduardo de Oliveira e Oliveira (Verbete). _____. (Org.). *Quem é quem na negritude brasileira*. São Paulo: Congresso Nacional Afro-brasileiro; Brasília: Ministério da Justiça, 1998, p. 94.

¹³ MNU. Eduardo de Oliveira e Oliveira. *Revista do MNU*, São Paulo, n. 3, mar./abr. 1981, p. 14.

¹⁴ FONTAINE, Pierre-Michel. A Tribute to Eduardo de Oliveira e Oliveira, Black Sociologist. *Center of Afro-American Studies* (Newsletter) (UCLA), v. 10, p. 3, 1981. Arquivo pessoal de Mary Karasch. Tradução livre: “Fontaine lamentava a perda não apenas por se tratar de um amigo dedicado e um anfitrião charmoso que tinha sido uma indispensável fonte de contatos, informação e insights entre o Brasil e os Estados Unidos, mas pelo que ele representou para a causa negra no Brasil”.

desaguaria na criação do MNU¹⁵. A formação dessa “nascente negritude brasileira”, como afirmou acima o poeta, foi articulada no âmbito de um efervescente contexto de enfrentamento da questão de raça no Brasil. Além da atuação no campo cultural, Eduardo esteve presente, na companhia de intelectuais negros como a historiadora Beatriz Nascimento e o sociólogo Clóvis Moura, na concepção de uma Ciência Social que elevou as problemáticas da experiência afro-brasileira a outro nível de debate: o de uma “ciência para o negro”.

Essa tomada de posição, que desafiava a Sociologia de Relações Raciais escrita até meados dos anos 1970, como os estudos da Escola Sociológica Paulista – cuja formulação máxima materializou-se, entre outras, na obra *A integração do negro na sociedade de classes* (1964), do sociólogo Florestan Fernandes –, que, em sua visão, eram estudos mais “sobre” do que “para” o negro, ou seja, careciam de um sentido pragmático de ação na realidade social, foi apresentada e desenvolvida em simpósios das reuniões anuais da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), entre 1977 e 1979, em eventos no Museu de Arte de São Paulo (MASP), em seminários, exposições e debates referentes aos 90 anos da Abolição, em 1978, mas especialmente naquele que é o momento talvez culminante de sua produção: a Quinzena do Negro da USP, que, entre maio e junho de 1977, reuniu pesquisadores e estudantes negros – e também brancos – para abordar “um aspecto que [lhe parecia] da maior relevância – revelar o negro como criatura e criador. Numa palavra: Sujeito”¹⁶. A discussão acerca da subjetividade negra assumia uma nova feição política no domínio de um discurso acadêmico, que teve no pensamento de Eduardo pontos de impulso – e de inflexão.

A mudança nos caminhos da pesquisa, que apresentou um espectro mais ou menos inesperado de temas e questões, não arrefeceu, todavia, o interesse pelas ideias de um pensador que nos acompanhava desde a graduação, e que permaneceu em nosso horizonte teórico durante o doutorado: Michel Foucault. Ele, que dissera que o fio condutor de sua obra – sem dúvida mutante, múltipla e multifacetada – era não o poder, mas o problema do sujeito, quis produzir uma “história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura”¹⁷, o que nos últimos anos de sua vida seria consumado (parcialmente) no projeto da *História da Sexualidade*. No segundo volume dessa série, *O uso dos prazeres* (1984), ele apresentou certas dobras teóricas que lhe ocorreram durante a elaboração do projeto. Para Foucault, abordar a sexualidade como experiência histórica singular significaria dispor de

¹⁵ Cf. SILVA, Joana M. F. da. *Centro de Cultura e Arte Negra – CECAN*. São Paulo: Selo Negro, 2012.

¹⁶ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira. Uma Quinzena do Negro. In: ARAÚJO, Emanuel (Curador). *Para nunca esquecer: negras memórias, memórias de negros*. Brasília: MINC/Fundação Cultural Palmares, 2001, p. 287.

¹⁷ FOUCAULT, Michel. Deux Essais sur le Sujet et le Pouvoir. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. (Org.). *Michel Foucault: un parcours philosophique*. Paris: Gallimard, 1984, p. 297-8.

instrumentos de análise que abarcassem três eixos constituintes: “A formação dos saberes que a ela se referem, os sistemas de poder que regulam sua prática e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade”¹⁸. Os dois primeiros elementos foram trabalhados nas duas primeiras fases de sua produção: a análise das práticas discursivas, a partir de *As palavras e as coisas* (1966), consistiu em sua arqueologia da formação dos saberes; a análise das relações de poder e de suas tecnologias, presente no livro *Vigiar e Punir* (1975), significou, por sua vez, o segundo grande desenvolvimento teórico-metodológico de suas pesquisas, a genealogia.

Mas o exame de como os indivíduos foram historicamente estimulados a se pensarem enquanto sujeitos sexuais o colocou em face de certas dificuldades e o compeliu a elaborar novos conceitos. Se, em linhas gerais, a arqueologia tratava do saber e a genealogia do poder, a terceira – e última – fase global de sua obra gravitou em torno da subjetividade. Em *O uso dos prazeres*, Foucault afirma que procurou, para além das abordagens arqueológica e genealógica – sem desconsiderá-las, contudo –, perscrutar “as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito”¹⁹, em uma análise do que ele denominou de “jogos de verdade”, os “jogos entre o verdadeiro e o falso através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência”²⁰, para entender de que maneira a “sexualidade foi constituída como campo moral”²¹. O contexto em que o filósofo então se debruça é a Antiguidade greco-romana, período no qual identifica as “técnicas de si”, as “artes da existência”, que seriam os procedimentos “através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo”²².

O trabalho que Foucault faz na *História da Sexualidade*, no entanto, interessa-nos aqui menos do que sua estrutura teórica, que ele denominou de problematização, a atitude de “definir as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, e o mundo no qual ele vive”²³. Opondo-se a uma história das representações ou dos comportamentos, ele propõe uma história crítica do pensamento, em um exercício analítico que incidisse sobre as “problematizações através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as

¹⁸ Idem. *História da Sexualidade II – o Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984, p. 10-11.

¹⁹ Ibid., p. 12.

²⁰ Ibid., p. 13.

²¹ Ibid., p. 17.

²² Ibid., p. 18.

²³ Ibid., p. 17.

práticas a partir das quais essas problematizações se formam”²⁴. Foi com essa perspectiva que, frente aos desafios impostos pelas fontes, reajustamos nosso olhar teórico para realizar uma análise histórica da construção do sujeito sociológico negro no Brasil através da trajetória de pensamento de Eduardo e de suas interfaces com a vivência política afro-brasileira e o discurso intelectual que lhe conferia sentido, entre os anos 1960-70. A interrogação maior que nos orientou foi entender os modos pelos quais a questão da subjetividade negra se estabeleceu como um problema para o pensamento social no Brasil nesta segunda metade do século XX, problematização que o sociólogo pôs em movimento com suas ações político-culturais e seus ensaios de pensamento social. A hipótese que aventamos é a de que seu trabalho ajudou a constituir os fundamentos intelectuais das lutas políticas negras em São Paulo nos anos 1970 por meio de um projeto epistemológico²⁵, projeto composto, por um lado, de uma discussão acerca do lugar epistêmico do negro como sujeito do conhecimento, e por outro, de um diálogo crítico com a Escola Sociológica Paulista, o Movimento Negro brasileiro e referenciais dos African American Studies dos Estados Unidos.

A biografia intelectual de Eduardo, contudo, foi quase esquecida. Afora um texto, *A flama surda de um olhar* (1999), de autoria de Iray Carone²⁶ – trazido no decorrer da tese –, o qual, embora limitado a uma visão genérica de alguns aspectos de sua obra – analisam-se *O mulato, um obstáculo epistemológico* e fragmentos dos relatórios para a tese (então ainda de mestrado – até 1974) –, foi fruto de pesquisa de arquivo realizada em São Carlos, pode-se dizer que a recepção de suas ideias no sentido de produção acadêmica detida é praticamente inexistente²⁷. O que há, na maior parte dos textos localizados em nossa pesquisa bibliográfica, são menções esparsas a seu nome e frequentemente a uma característica específica de sua produção – a questão do mulato. Considerando tal lacuna historiográfica, essa tese pretende ser uma contribuição para a história do pensamento social negro no Brasil, um campo do conhecimento que tem existido sob o signo de um “pensamento ausente”²⁸.

²⁴ Ibid., p. 18-19. Grifos no original.

²⁵ A ideia me foi sugerida em uma conversa com o historiador Flávio Santos Gomes, no IFCS-UFRJ.

²⁶ CARONE, Iray. *A flama surda de um olhar*. In: BENTO, Maria A. da S. (Org.). *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 181-88.

²⁷ Pelo menos um outro trabalho utilizou fontes do acervo de EOO na UFSCAR, sem, contudo, deter-se em aspectos de seu pensamento – antes, aborda principalmente o seu papel intermediário e articulador entre diferentes gerações do ativismo negro em São Paulo nos anos 1970. Cf. RIOS, Flávia. *Elite política negra no Brasil: relação entre movimento social, partidos políticos e Estado*. Tese (Doutorado em Sociologia) – FFLCH-USP, São Paulo, 2014, p. 31 e 63-64, passim.

²⁸ MARTINS, Sandra; IORUBA, Togo; GOMES, Flávio. Redemocratizando na raça: sobre memórias, intelectuais negros e movimentos sociais contemporâneos (notas de pesquisa). *História: Questões e Debates*, Curitiba, v. 63, n. 2, p. 195-210, jul./dez. 2015, p. 197.

Essa ausência, entretanto, tem sido posta em xeque nos últimos anos, especialmente por universitários afro-brasileiros. Uma das iniciativas mais recentes aconteceu no segundo semestre de 2017: o oferecimento da disciplina “Leituras clássicas do pensamento negro brasileiro”²⁹, coordenada pelo historiador José Rivair Macedo em um curso do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da UFRGS. Em 2016, outra significativa ação: a publicação da coletânea *Pensadores negros, pensadoras negras*, organizada pela historiadora Ana Flávia Magalhães Pinto e pelo também historiador Sidney Chalhoub³⁰. Ainda, desde 2014, a historiadora Giovana Xavier coordena na UFRJ a disciplina “Intelectuais Negras: Escritas de si”³¹. Por sinal, a noção de “pensamento negro” tem aparecido em escritos recentes de outros autores³², ainda que não sistematizada de forma mais ampla – sistematização que, diga-se de passagem, não é nossa intenção precípua. Além desses esforços, diversas análises de cunho histórico sobre intelectuais negros têm sido feitas na última década, na esteira da grande discussão trazida pela implementação das ações afirmativas no Brasil no início dos anos 2000, política pública que propiciou não só o debate nacional sobre raça, mas o efetivo ingresso de estudantes negros nas universidades, os quais, ao chegarem à pós-graduação, tornaram-se os principais promotores de novos olhares e novas questões sobre a história do pensamento social. Personagens da história da cultura intelectual brasileira como os literatos e intelectuais negros nos séculos XIX³³ e XX³⁴, Luiz Gama³⁵, Lima Barreto³⁶, Hemetério de Oliveira³⁷,

²⁹ De acordo com o plano da disciplina, a proposta foi a seguinte: “Situada no campo da história do pensamento social, a disciplina pretende oferecer, em perspectiva panorâmica, as linhas de rumo do pensamento negro brasileiro dos séculos XIX-XXI. O objetivo é examinar, interpretar e cotejar o conjunto variado de obras escritas por autores(as) negros(as), de modo a detectar seus temas recorrentes, conceitos estruturantes, e a circulação de ideias em diferentes contextos, cenários e situações da história brasileira”. Informação obtida através de comunicação por e-mail com José Rivair Macedo, 26 nov. 2017.

³⁰ PINTO, Ana Flávia Magalhães; CHALHOUB, Sidney (Org.). *Pensadores negros, pensadoras negras*: Brasil, séculos XIX-XX. Cruz das Almas: Editora da UFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

³¹ De acordo com o site da disciplina, o trabalho consiste no seguinte: “Intelectuais Negras: escritas de si, um espaço de pesquisa ativista comprometido com a visibilização da autoria de Mulheres Negras e com o reconhecimento das relações entre subjetividades raciais, de gênero, sexualidade e produção de conhecimento científico”. Cf. <<https://www.intelectuaisnegras.com/escritas-de-si>>.

³² Cf. PEREIRA, op. cit.; PEREIRA, Amauri M. Vale (também) o que está escrito: o Pensamento Negro Contemporâneo como parte do Pensamento Social no Brasil. *Espaço Acadêmico*, Rio de Janeiro, n. 122, ano XI, p. 7-20, jul. 2011; GUIMARÃES, Antonio S. A. Manuel Querino e a formação do “pensamento negro” no Brasil, entre 1890 e 1920. Comunicação no 28º Encontro Nacional da ANPOCS, Caxambu, out. 2004.

³³ JESUS, Matheus Gato de. *Racismo e decadência*: sociedade, cultura e intelectuais em São Luís do Maranhão. Tese (Doutorado em Sociologia) – FFLCH-USP, São Paulo, 2015. PINTO, Ana Flávia Magalhães. *Fortes laços em linhas rotas*: literatos negros, racismo e cidadania na segunda metade do séc. XIX. Tese (Doutorado em História) – UNICAMP, Campinas, 2014; GRINBERG, Keila. *O fiador dos brasileiros*: cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002; MATTOS, Hebe. *Marcas da escravidão*: biografia, racialização e memória do cativo na história do Brasil. Tese (Concurso de Professora Titular de História do Brasil) – UFF, Niterói, 2004.

³⁴ SILVA, Mário Augusto Medeiros da. *A descoberta do insólito*: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000). Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.

³⁵ SANTOS, Eduardo. *Luiz Gama, um intelectual diaspórico*: intelectualidade, relações étnico-raciais e produção cultural na modernidade paulistana (1830-1882). Tese (Doutorado em História) – PUCSP, São Paulo, 2014.

Lino Guedes³⁸ – e os autores da Imprensa Negra brasileira³⁹ –, Édison Carneiro⁴⁰, Abdias do Nascimento⁴¹, Beatriz Nascimento⁴², Lélia Gonzalez⁴³, e, nas Ciências Sociais, Virgínia Bicudo⁴⁴, Guerreiro Ramos⁴⁵, Clóvis Moura⁴⁶, são intelectuais revisitados por uma corrente de autores que tem desafiado a estrutura de reprodução do cânone interpretativo da cultura brasileira no que diz respeito à história do negro e das relações raciais, alargando, ao mesmo tempo, a própria concepção teórica de pensamento social. É no seio desse espaço do conhecimento que nosso trabalho sobre Eduardo se situa e dialoga historiograficamente.

Mas, apesar dessa profusão qualitativa de obras relacionadas a intelectuais negros, foi a leitura de um livro sobre um historiador alemão (branco) que informou as possibilidades teórico-metodológicas aqui consideradas. Trata-se de *O triunfo do fracasso: Rüdiger Bilden, o amigo esquecido de Gilberto Freyre*⁴⁷, da historiadora Maria Lúcia Pallares-Burke. Alemão, emigrado para os EUA em 1914, Bilden foi uma pessoa fundamental no campo de história da escravidão e das relações raciais no Brasil entre as décadas de 1920-40, mas relegado ao ostracismo pela historiografia. Ele foi lembrado nas raras vezes que o foi pela amizade com Gilberto Freyre, a quem havia conhecido na Universidade Columbia, em Nova York, nos anos

³⁶ SCHWARCZ, Lília. *Lima Barreto: triste visionário*, São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

³⁷ SILVA, Luara dos Santos. *Etymologias Preto: Hemetério José dos Santos e as questões raciais de seu tempo (1888-1920)*. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-Raciais) – CEFET, Rio de Janeiro, 2015.

³⁸ SILVA, Mário Augusto Medeiros da. Rastros do Cisne Preto: Lino Guedes, um escritor negro pelos jornais (1913-1969). *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 62, p. 597-622, set./dez. 2017.

³⁹ ALBERTO, Paulina. *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011; SANTOS, José Antônio dos. *Prisioneiros da história: Trajetórias intelectuais na imprensa negra meridional*. Tese (Doutorado em História) – PUCRS, Porto Alegre, 2011.

⁴⁰ ROSSI, Luiz. *O intelectual “feiticeiro”*: Édison Carneiro e o campo de estudos de relações raciais no Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia) – UNICAMP, Campinas, 2011.

⁴¹ CUSTÓDIO, Túlio. *Construindo o (auto) exílio: trajetória de Abdias do Nascimento nos Estados Unidos, 1968-1981*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – FFLCH-USP, São Paulo, 2011; PEREIRA, André Luiz. *O pensamento social e político de Abdias do Nascimento*. Mestrado (Dissertação em Sociologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011; MACEDO, Márcio J. *Abdias do Nascimento: a trajetória de um negro revoltado (1914-1968)*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – FFLCH-USP, São Paulo, 2005.

⁴² VINHAS, Wagner. *Palavras sobre uma historiadora transatlântica: estudo da trajetória intelectual de Maria Beatriz Nascimento*. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015; RATTTS, Alex. *Eu sou Atlântica: sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial/Kuanza, 2007.

⁴³ RATTTS, Alex. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010. Retratos do Brasil Negro; VIANNA, Elizabeth E. S. Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

⁴⁴ GOMES, Janaína. *Os segredos de Virgínia: estudo de atitudes raciais em São Paulo 1945-1955*. Tese (Doutorado em Antropologia) – FFLCH-USP, São Paulo, 2013.

⁴⁵ BARBOSA, Muryatan S. *Guerreiro Ramos e o personalismo negro*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – FFLCH-USP, São Paulo, 2004.

⁴⁶ OLIVEIRA, Fábio N. *Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra*. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Direito) – UFF, Niterói, 2009.

⁴⁷ PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. *O triunfo do fracasso: Rüdiger Bilden, o amigo esquecido de Gilberto Freyre*. São Paulo: Editora da UNESP, 2012. Publicamos uma resenha do livro. Cf. TRAPP, Rafael Petry. Luz e sombra na história da historiografia. *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 19, p. 194-198, dez. 2015.

1920. A influência do alemão no amigo brasileiro apareceu em nada menos do que no livro *Casa-Grande & Senzala* (1933). Ao folheá-lo, Bilden assustou-se por nele encontrar algumas das teses que ele acalentava – e que compartilhava com Freyre –, tendo em vista um livro sobre o papel da escravidão na história brasileira que não chegou a ser finalizado.

A confluência de acontecimentos, contingências e acasos nos trajetos de Bilden e Eduardo como indivíduos que, mesmo em épocas e lugares diferentes, atuaram nos estudos afro-brasileiros e buscaram obstinadamente concluir – sem consegui-lo – as ambiciosas teses que se propuseram a escrever, forneceu um quadro referencial para o estudo de biografias intelectuais que foram fadadas ao esquecimento. Então, ao lado das ideias de Foucault, as perguntas de Pallares-Burke integraram-se aos nossos pressupostos: que interesse pode haver nas vidas e no pensamento de intelectuais esquecidos, obscuros, renegados, malditos? O que significa e como definir o “fracasso” na história das ideias? Como a historiografia – entendida em sentido lato, ou seja, da literatura geral de qualquer área do saber –, no Brasil e alhures, se estabelece e se legitima também a partir de exclusões? Qual o papel sócio-histórico das discriminações de raça, classe, gênero, sexualidade na formação dos campos intelectuais? O livro da historiadora, construído em uma criativa pesquisa que recolheu mundo afora os poucos documentos que restaram da produção de Bilden – cartas, projetos e alguns poucos artigos – demonstra que, definindo-se o recorte e a especificidade do que se quer entender, qualquer vida humana é um universo preñado de interesse histórico.

O recorte temporal desta tese e a organização de sua estrutura são claros: trata-se de construir uma biografia intelectual crítica de Eduardo articulada aos processos históricos nos quais identificamos sua presença, atuação e/ou influência, tais como a dinâmica da Sociologia de Relações Raciais dos anos 1960-70, a formação do ativismo político negro em São Paulo na década de 1970 e as relações intelectuais entre Brasil e Estados Unidos no mesmo período. Para tal, utilizamos diferentes fontes históricas. O corpus documental central é o acervo do sociólogo na UEIM-UFSCAR. Seus artigos, conferências, relatórios, capítulos da tese, projetos, rascunhos diversos, fotografias e cartas são os principais documentos aqui analisados. Todavia, encontramos material relacionado à sua trajetória em outras instituições, como o Arquivo Nacional e o Arquivo Público do Estado de São Paulo, e em acervos de seus interlocutores, tanto no Brasil – caso de Beatriz Nascimento e Clóvis Moura – quanto nos Estados Unidos – acervo de Dorothy Porter. Servimo-nos também de pesquisa em periódicos de hemerotecas digitais – como as da Biblioteca Nacional e do jornal *Folha de São Paulo* – e de informações presentes em dois registros cinematográficos: o filme-documentário *Orí*

(1989) e o documentário-reportagem *O negro, da senzala ao soul* (1977). Além desses suportes, fizemos entrevistas e conversas (por volta de 30), a maior parte informal, tanto presencialmente quanto por telefone, e-mail, Facebook, Skype e até mesmo pelo Whatsapp, com pessoas que conviveram com Eduardo ou que estiveram presentes em sua vivência, como familiares, amigos, professores universitários e militantes do Movimento Negro, para obter olhares mais detalhados – embora evidentemente subjetivos – sobre o personagem e sua rede de relações. A recorrência de certas opiniões e imagens foi incorporada, mesmo que de forma diluída – e nem sempre citada e/ou explicitada –, ao longo do trabalho.

A divisão dos capítulos obedece à seguinte ordem. No primeiro, “Figuras da Diferença”, observamos os lances iniciais da formação cultural de Eduardo no Rio de Janeiro na década de 1940 e sua vida acadêmica nos anos 1960, no curso de Ciências Sociais da USP, onde ele conhece a Escola Sociológica Paulista. O segundo capítulo, “Movimentos e Contextos”, procura desenhar um quadro histórico da diversidade de concepções do nascente ativismo negro na São Paulo do limiar dos anos 1970. Esse exercício contextual é necessário porque no capítulo terceiro, “Um programa de estudos”, abordamos a fase inicial do mestrado de Eduardo em Sociologia na USP, *Ideologia Racial - Estudo de Relações Raciais*, pesquisa que é um primeiro passo na compreensão sociológica dessa consciência política negra que se constituía em São Paulo. O quarto capítulo, “Black Americas”, traz um apanhado dos referenciais e das pessoas com quem o sociólogo dialogou nos Estados Unidos nos anos 1970, uma experiência marcante em seu pensamento. O quinto capítulo, “Um projeto epistemológico”, analisa o período mais fecundo de sua produção, entre 1977 e 1978, época em que ele elabora a proposta de uma “ciência para o negro” e engendra um rol de atividades públicas em São Paulo que, em aliança com intelectuais e militantes negros, irá contribuir para o processo de formação do Movimento Negro contemporâneo no Brasil. A última parte, “Cartografias da Imaginação”, oferece um olhar sobre os projetos que Eduardo imaginou para a educação das relações raciais no Brasil. Falamos nesse ponto do Centro de Estudos do Negro Brasileiro que ele tentou implementar na UFSCAR entre 1977 e 1980 e analisamos os caminhos da segunda etapa de sua tese, *História e Consciência de Raça*.

Esta tese é um trabalho acadêmico, que procura refletir e responder a perguntas de caráter histórico para o entendimento do presente em que vivemos. Seu sentido maior está talvez naquilo que Foucault denominou “ontologia do presente”, o exercício de interrogar-se relativamente ao que constitui nossa atualidade em face dos dispositivos de subjetivação que fundamentam práticas de controle e normalização dos corpos e das consciências. O racismo é

um desses dispositivos, cuja incidência social se traduz em desumanização, desigualdade e violência. A violência assume contornos, porém, não apenas físicos e/ou psicológicos. É também epistêmica. O racismo científico, desde o final do século XVIII, fez com que os sujeitos marcados pela diferença em relação ao modelo considerado ideal de humanidade – homem europeu, branco, heterossexual – fossem desconsiderados enquanto sujeitos legítimos do conhecimento. No Brasil, o negro foi escravizado, e depois, livre, excluído, pela dominação racial, das possibilidades de cidadania plena e de integração na ordem social comum. Foi contra tal estado de coisas que indivíduos como Eduardo se insurgiriam na produção de discursos teóricos e políticos de afirmação da plena humanidade intelectual do negro. Esse discurso de resistência ao racismo epistêmico ganhou grande projeção no Brasil nos últimos anos, fruto das mobilizações em torno de ações afirmativas, representatividade e lugar de fala. Considerando a importância desse debate referente a que sujeitos foram dados historicamente a legitimidade discursiva e o direito de fala acerca da realidade social, [quis] ensejar uma contribuição de caráter eminentemente histórico sobre um tema que está na ordem do dia⁴⁸ e que teve no pensamento do autor aqui estudado uma das elaborações mais compreensivas e sofisticadas no Brasil. De [meu] lugar social de homem, branco, heterossexual, [penso] que o entendimento científico e o enfrentamento político do racismo e das desigualdades são imperativos sociais amplos, ou seja, a questão de raça é, ao fim e ao cabo, uma problemática de todos os brasileiros. A educação das relações étnico-raciais passa necessariamente também – talvez principalmente – pela educação do branco.

Finalmente, ajuizamos que a sensibilidade intelectual do historiador e a tarefa conjunta de uma educação antirracista precisam contribuir, como disse o antropólogo Clifford Geertz sobre sua disciplina, para alargar o “universo do discurso humano”⁴⁹. Procuramos então seguir o postulado de Geertz e fazer uma história não propriamente das respostas definidas, da coerência dos sistemas ou dos planos acabados – que no caso de Eduardo, não se consumaram em seu tempo –, mas das inquietações, das interpelações, enfim, uma história da criatividade humana, para potencializar, nas palavras do historiador Robin Kelley, nossas “imaginações coletivas, de modo que façamos o que as gerações anteriores fizeram: sonhar”⁵⁰.

⁴⁸ Para um desenvolvimento recente da questão, cf. RIBEIRO, Djamilia. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento/Justificando, 2017. Coleção Feminismos Plurais.

⁴⁹ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 24.

⁵⁰ KELLEY, Robin. *Freedom dreams: the Black radical imagination*. Boston: Beacon, 2002, p. xxi. No original: “[...] collective imaginations, that we do what earlier generations have done: dream”.

1 FIGURAS DA DIFERENÇA

O céu de Ícaro tem mais poesia que o de Galileu [...].
(Herbert Vianna)⁵¹

1.1 Eduardo de Oliveira: Rio de Janeiro (anos 1920-50)

“A vida é a arte do encontro, embora haja tanto desencontro pela vida”, disse um poeta. Na cidade do Rio de Janeiro, em meados de 1941, Sérgio Britto, o bem conhecido ator brasileiro, então com 18 anos de idade, topa, no Tiro de Guerra Sete, no bairro de Vila Isabel, com “Eduardo de Oliveira, negro, magro, pobre, elegante mesmo em suas roupas usadas e amarrotadas”⁵². Essa descrição, envolvendo o perfil esguio, a elegância e, sobretudo, a negritude – mas também certa pobreza expressa no vestuário roto e, acrescentaríamos, a exemplo do amigo Sérgio, a condição da homossexualidade –, deixa entrever algumas marcas humanas⁵³ que o acompanhariam ao longo de sua intensa e exilada existência.

Eduardo de Oliveira⁵⁴ nasceu em 5 de julho de 1923, no bairro carioca de Madureira. Era o filho mais velho de Amélia de Oliveira e Silvino Isidoro de Oliveira⁵⁵. O pai, nas palavras do sociólogo José de Souza Martins, era um “estivador negro do porto do Rio de Janeiro, que se tornara líder sindical e, como ele mesmo [Eduardo] dizia, pelego do trabalhismo de Vargas”⁵⁶. Silvino esteve de fato por muito tempo ligado à Sociedade União dos Estivadores do Rio de Janeiro⁵⁷, envolveu-se com a política de Arthur Bernardes nos anos 1920 e, como se depreende da citação acima, também com o trabalhismo varguista. De origem luso-brasileira, ele talvez não fosse considerado propriamente *negro* em seu tempo – tomando por padrão os significados políticos que o termo possui na contemporaneidade⁵⁸.

⁵¹ “Tendo a Lua”, Paralamas do Sucesso, álbum Os Grãos, 1991.

⁵² BRITTO, Sérgio. Prefácio. In: ANUCIAÇÃO, Aldri. *Namíbia, não!* 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2015, p. 128.

⁵³ Referência ao livro *A Marca Humana* (2002), de Philip Roth, no qual a questão racial é fundamental.

⁵⁴ Radicado em São Paulo, Eduardo adicionaria mais um “Oliveira” a seu sobrenome, para se diferenciar do homônimo Eduardo de Oliveira, poeta e importante ativista negro paulista.

⁵⁵ A maior parte das informações sobre a história familiar dos Oliveiras advém de entrevista com Elbe de Oliveira, sobrinha de Eduardo, realizada no Rio de Janeiro em 2 de novembro de 2014.

⁵⁶ MARTINS, José de Souza. Luiz Pereira e sua circunstância: entrevista com José de Souza Martins. *Tempo Social*, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 211-76, jun. 2010, p. 239-40.

⁵⁷ Em 1917, seria eleito secretário do sindicato. Cf. *A Razão*, Rio de Janeiro, 27 ago. 1917, p. 2.

⁵⁸ Opinião pessoal baseada em exame de fotografias e entrevista com familiares. Sabemos que a questão da identificação racial no Brasil é complexa. Pelo fato de este trabalho ter também um lado biográfico sobre um intelectual negro, consideramos importante mencionar a cor dos familiares até onde é possível averiguar – ou supor. Adicionamos fotos para o leitor tirar também alguma conclusão.

Leiamos o que diz ainda Martins:

De vez em quando, seu pai embarcava-o na limusine de seu uso e dava um passeio pelas docas, mostrava-lhe os estivadores que carregavam nas costas pesada sacaria e lhe fazia esta advertência: “Não se esqueça nunca de que o que você é e virá a ser deve a essa negrada”⁵⁹.

Tal história pessoal é oriunda provavelmente de uma narrativa construída por Eduardo sobre sua vivência como negro. Independente da identificação racial de seu pai, o fato é que ele, além do convívio com trabalhadores negros da estiva, relacionava-se com elementos da cultura afro-brasileira, pois teria sido um dos fundadores do “Recreio das Flores”⁶⁰, rancho carnavalesco ligado à Resistência, sindicato negro dos arrumadores do porto do Rio de Janeiro. Conhecido como “Biju” e “Bofetada”, ele era amigo, entre outros, de João da Baiana, ícone do samba. Nas fotografias abaixo vemos João e Amélia, a mãe de Eduardo:



Figura 1 – Familiares de Eduardo de Oliveira

Nas imagens acima vemos Amélia e Silvino de Oliveira. Ao lado, de branco, da esquerda para a direita, Silvino junto ao Recreio das Flores.

Fonte: Arquivo pessoal de Elbe de Oliveira.

Amélia de Oliveira, que não hesitaríamos em dizer negra, teve como única ocupação profissional conhecida a de doméstica. Ela teria sido empregada na casa da família de um

⁵⁹ MARTINS, op. cit., p. 240.

⁶⁰ Informa-nos um jornal carioca: “No dia 12 de junho de 1912, junto com seus amigos José da Rocha Sotero, José Constantino, Silvino Isidoro de Oliveira [e outros] fundaram o rancho que se chamou ‘Sociedade Dançante Carnavalesca Familiar Recreio das Flores [...]’”. *Tribuna da Imprensa*, Rio de Janeiro, 14 fev. 1962, s.p. Recorte de jornal. Arquivo pessoal de Elbe de Oliveira.

embaixador francês no Rio de Janeiro em meados dos anos 1920, no convívio de quem o jovem Eduardo fora supostamente criado como “da família” e onde aprendera, além do mais, a língua francesa⁶¹. A única informação adicional encontrada sobre Amélia, infelizmente, refere-se ao seu falecimento, ocorrido em junho de 1954⁶².

Apesar do pendor de Eduardo para com elementos da cultura francesa, como iremos observar mais adiante, não sabemos se ele realmente teria tido contato tão estreito com essa família de diplomatas – tampouco que gente era essa. De qualquer forma, o que temos claro é que “Eduardo tivera a melhor educação que alguém podia receber em sua época no Rio de Janeiro”⁶³. Sua formação primária e secundária realizou-se no *Gymnasio 28 de Setembro*, localizado no bairro de Sampaio, entre os anos de 1929 e 1941, aproximadamente.

Criado em 1913 pelo general, professor e escritor Liberato Bittencourt, o 28 de Setembro primava, ao que parece, por uma formação dirigida para carreiras na área militar, mas voltado também para estudos clássicos e humanistas, com apreço literário, dado possuir editora e revista próprias, nas quais se publicavam dezenas de títulos de literatura⁶⁴.

Era uma escola particular, portanto, de elite. Sendo assim, é provável que o jovem Eduardo talvez fosse um dos poucos alunos negros do lugar⁶⁵. O que significava ser negro em ambiente educacional predominantemente branco? O que representava ser afro-brasileiro ante as concepções sociais, sociológicas e mesmo educativas sobre os negros em voga naquele contexto? Estamos falando de um período crucial na história brasileira, que são os anos de Getúlio Vargas no Catete, do nacionalismo, do Estado Novo. Trata-se de uma época em que ser negro era, de certas maneiras, ser considerado pertencente a um estrato social subalterno.

As doutrinas do chamado “racismo científico” e da eugenia – a “ciência” do melhoramento racial –, que fizeram morada em grande parte da intelectualidade brasileira desde o final do século XIX, e que atestavam a suposta inferioridade dos negros e mestiços brasileiros, eram ainda largamente difundidas neste contexto⁶⁶. Um dos maiores arautos do arianismo, o sociólogo Francisco José de Oliveira Vianna, era conselheiro de Vargas. Vianna

⁶¹ Entrevista com José Cláudio Berghella, 19 jun. 2015.

⁶² Cf. “Notas fúnebres”. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 10 jun. 1954, p. 4.

⁶³ MARTINS, op. cit., p. 240.

⁶⁴ Cf. “Gymnasio 28 de setembro”. *O Malho*, Rio de Janeiro, n. 981, 2 jul. 1921, p. 11.

⁶⁵ Fotografias de solenidades de alunos do colégio desse período (anos 1920-40) deixariam poucas dúvidas quanto a isso. Cf. *O Malho*, Rio de Janeiro, n. 1049, 1922, p. 37; *O Cruzeiro (Revista)*, Rio de Janeiro, n. 8, dez. 1934, p. 27-9; *O Malho*, Rio de Janeiro, n. 158, 1935, p. 32; *Careta*, Rio de Janeiro, 25 dez. 1937, p. 25.

⁶⁶ Cf. SCHWARCZ, Lília M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

foi um dos principais teóricos do branqueamento, alentada estratégia de engenharia social que idealizava, pela miscigenação, um futuro racial cada vez mais branco para o Brasil⁶⁷.

É certo que, também, a partir e ao longo dos anos 1930, essas teorias passaram a ser duramente criticadas, por uma série de razões, entre elas a emergência de uma influente interpretação da história brasileira baseada na positividade do negro e da miscigenação, como em *Casa-Grande & Senzala*, livro de Gilberto Freyre, de 1933, e, no plano internacional, pelos efeitos da eugenia de Estado que o nazismo ensaiava já em meados dos anos 1930. O fato de o racismo científico estar perdendo terreno no plano mais formal do debate intelectual brasileiro, contudo, não quer dizer que ele não tivesse deixado de operar social e institucionalmente por outros meios. Isso parece ser verdade justamente para a relação entre educação e questão racial no Brasil na década de 1930, como discute o historiador norte-americano Jerry Dávila em seu livro *Diploma de Brancura* (2006).

O autor identifica como questões de raça se transformaram em políticas educacionais através das reformas de ensino público concebidas por nomes como os do ministro da educação do Estado Novo varguista Gustavo Capanema, do compositor Heitor Villa-Lobos e mesmo do antropólogo Arthur Ramos, no período de 1930-45. Para Dávila,

Eles [os ideólogos das reformas educacionais] transformaram o sistema escolar em uma máquina que, de modo tanto deliberado (fornecendo aos brasileiros pobres e não-brancos as ferramentas da brancura) quanto inconsciente (estabelecendo barreiras ao reificar seus valores estreitos) criou uma hierarquia racial no sistema escolar que espelhava sua própria visão de valor social⁶⁸.

Essa visão estava fortemente influenciada pelo pensamento eugênico. Além de Capanema, ao menos outros dois ministros da Educação de Vargas, Francisco Campos e Belisário Penna, identificaram-se com os ideais racistas da pseudociência de Francis Galton⁶⁹. Dávila diz que a “expansão [do ensino] levou as escolas públicas, com sua mensagem eugênica, branqueadora e nacionalista, aos bairros pobres e racialmente mistos [do Rio de

⁶⁷ Cf. SKIDMORE, op. cit., p. 277.

⁶⁸ DÁVILA, Jerry. *Diploma de Brancura: política social e racial no Brasil – 1917-45*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006, p. 32.

⁶⁹ Cf. AGUILAR FILHO, Sidney. Racismo à brasileira. *Revista de História*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 6, 2012. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/educacao/racismo-a-brasileira>>. Acesso em: 06 maio 2016. Aguilar Filho lembra ainda que Vianna foi o responsável por nada menos que o artigo 138 da Constituição Brasileira de 1934, que dizia o seguinte: “Incumbe à União, aos Estados e aos Municípios, nos termos das leis respectivas: a) [...] b) estimular a educação eugênica”.

Janeiro]”⁷⁰. Referente aos anos compreendidos entre 1930-45, o historiador Sidney Aguilar Filho arremata dizendo que o autoritarismo e as práticas de segregação “se reforçaram mutuamente na área de Educação, pela prática da exclusão, da desigualdade de direitos de cidadania de crianças e adolescentes, pela condição econômica ou por sua ‘origem’”⁷¹.

Mesmo que fossem práticas levadas a cabo nas escolas públicas da cidade do Rio de Janeiro, podemos ter ideia de como as interconexões de raça (em uma perspectiva eugênica) e educação estavam sendo colocadas no meio escolar da época. Se imaginarmos que, talvez, algumas dessas questões tenham tido amplitude maior, chegando ao âmbito de colégios privados, como o 28 de Setembro, notamos que, se a negritude já não era explicitamente condenada como marca de inferioridade, não perfazia, com efeito, do ideal de nacionalidade miscigenada – leia-se, branqueada – que se estava a projetar neste período.

À pergunta que fizemos no início desse parêntese responderíamos, não sem alguma hesitação, que, se de um ponto de vista subjetivo não temos condições de falar sobre o que significava ser um aluno negro neste contexto, de um ponto de vista social mais geral poderíamos dizer que ser afro-brasileiro, no ambiente escolar da então capital federal – quiçá no 28 de Setembro –, era provavelmente estar cercado, de muitas formas, por preconceitos e suspeições de ordem racial – como talvez o anuísse Lima Barreto, duramente discriminado na Escola Politécnica do Rio de Janeiro e na sociedade carioca no início do século XX⁷².

Voltando à esfera mais restrita do 28 de Setembro, notamos que a escassa informação documental sobre a escola não permite ir muito além do terreno da especulação. Entretanto, se ampliamos o conceito de “fonte histórica”, podemos talvez relativizar esta escassez. O letrado Sr. Bittencourt, diretor do colégio, teria sido amigo de Graciliano Ramos⁷³. O autor de *Memórias do Cárcere* (1953), livro que narra sua experiência como preso político da protoditadura varguista no Rio de Janeiro, em 1936, escreveu um conto para a revista *O Cruzeiro*, publicado em 1943, intitulado “Um homem forte”. Vejamos um trecho:

Tem sessenta e oito anos, a pele negra, os cabelos encarapinhados. Nasceu em Pernambuco, chama-se Domingos Jorge da Costa e, sem nunca ter ouvido falar no conde de Gobineau, é inimigo natural dele. Vende peixe nas ruas e faz comícios contra os alemães e o racismo, num botequim em Sampaio, defronte do Ginásio 28 de Setembro. Distingue-se assim de muitos arianos nacionais e intransigentes que, desdenhando raças inferiores, buscam disfarçar a escuridão da epiderme.

⁷⁰ DÁVILA, op. cit., p. 33.

⁷¹ AGUILAR FILHO, op. cit.

⁷² Cf. SCHWARCZ, op. cit., 2017.

⁷³ Cf. SANTANNA, Afonso Romano de. Elizabeth Bishop e Raul Seixas. *Rascunho*, Curitiba, n. 188, 2015, p. 3.

Com sessenta e oito anos, Domingos Jorge da Costa possui boa vista. E, olhando a mão única, dura e calejada no trabalho, reconhece honestamente que ela é negra. Reconhece e confessa⁷⁴.

Logo após a soltura da prisão, em 1937, Graciliano foi nomeado inspetor federal de ensino secundário no Rio de Janeiro. O primeiro colégio inspecionado foi o 28 de Setembro, quando o escritor teria conhecido Bittencourt⁷⁵. Retomando o conto, o alagoano prossegue descrevendo a cena observada no botequim. O personagem exclama:

– Meu filho médico...

Ahn? Julgamos ter ouvido mal. As criaturas que vendem peixe nas ruas calçam tamancos e vestem roupa safada em geral não têm filhos médicos, especialmente quando são pretas. De fato, Domingos Jorge da Costa, vendedor ambulante de peixe em Sampaio, não tem um filho médico: tem três filhos médicos. Como conseguiu isso? Ele explica, dando risadas e batendo na mesa com a mão única, interrompendo a narração para atacar os alemães e o racismo⁷⁶.

O texto continua, delineando episódios da vida calejada do personagem e de sua família no Rio de Janeiro. Em poucas linhas, Graciliano situa discussões que lhe eram contemporâneas relativas ao negro no Brasil e também algumas das principais características históricas e sociológicas das relações raciais brasileiras: o racismo científico (Gobineau⁷⁷), o racismo social, o ideal de branqueamento, a honestidade quanto à negritude, a ascensão social pelo trabalho – como demonstra o restante do conto –, além da conjuntura internacional do racismo de estado decorrente do nazismo e da Segunda Guerra Mundial. Não é improvável que o escritor alagoano tenha assistido realmente à semelhante história em algum lugar nas cercanias do 28 de Setembro – citado no texto – ou no Tiro de Guerra Sete, ambos na vizinhança da Vila Isabel. Independente da veracidade da narrativa, de um ponto de vista histórico-sociológico, o autor é preciso. Assim, se há pouco queríamos saber de algumas das concepções sobre negros e educação em circulação no Rio de Janeiro nos anos 1930-40, com a ficção de Graciliano tem-se um diagnóstico histórico afim.

⁷⁴ RAMOS, Graciliano. Um homem forte. *O Cruzeiro (Revista)*, Rio de Janeiro, 11 set. 1943, p. 41.

⁷⁵ “No início, sem conhecer direito o Rio, contou com a ajuda de Heloísa para chegar de bonde ao primeiro colégio a inspecionar, o 28 de Setembro [...]. O diretor [...] Liberato Bittencourt, afeiçoou-se a ponto de presentear-lo com uma pilha de livros positivistas”. MORAES, Dênis. *O velho Graça: uma biografia de Graciliano Ramos*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1996, p. 230.

⁷⁶ RAMOS, op. cit., loc. cit.

⁷⁷ Referência ao conde francês Arthur de Gobineau, ancestral do racismo científico europeu, autor do livro *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, de 1853. Diplomata no Brasil [Rio de Janeiro] entre 1869-70, parece não ter gostado muito do que viu por aqui: “uma população totalmente mulata, viciada no sangue e no espírito e assustadoramente feia”. Citado em SKIDMORE, op. cit., p. 70.

“Um homem forte”, de 1943, é ainda mais interessante pelo fato de ser pensado em um contexto no qual estava se constituindo no Brasil, na esteira do nacionalismo varguista, e a despeito da relativa presença do racismo científico ainda nesse momento, uma inflexão histórica muito importante: a ideologia da chamada “democracia racial”. Trata-se do juízo de que no Brasil não haveria racismo, tampouco um sistema institucionalizado de segregação racial, como nos Estados Unidos, existindo igualdade de oportunidades entre as diversas etnias formadoras da nacionalidade brasileira. A “democracia racial”, como imagem social, projeto intelectual e política estatal, emerge justamente entre os anos 1930-40, durante a vigência do Estado Novo⁷⁸. Existe aí, no entanto, a expressão de uma ambiguidade latente: se por um lado começa a se formatar a ideia de relações raciais harmoniosas, por outro, como demonstrou Dávila – e também Graciliano –, o racismo mantinha-se como um fator primário a regular as relações sociais no âmbito educacional e escolar brasileiro.

É forçoso afirmar, contudo, que, apesar da cor, um estigma social geral no Brasil, não se observa, no caso de Eduardo, um impedimento direto no acesso a bens materiais e simbólicos historicamente não identificados e negados aos negros brasileiros, como educação em colégio de elite e aprendizado de línguas estrangeiras.

Considerando o contexto, a condição de vida lhe era com efeito favorável. Todavia, talvez possuísse limites. Tendo já concluído o ensino secundário, em 1943 ele ingressa na Escola Nacional de Música da Universidade do Brasil (atual Escola de Música da UFRJ), no Rio de Janeiro, onde permanece até 1946, quando interrompe os estudos por “razões financeiras”⁷⁹. Não sabemos de que se trata, mas, quaisquer tenham sido os motivos de seu desligamento, a presença de um afro-brasileiro em ambiente acadêmico – fator por si só representativo de distinção social –, como a Escola Nacional de Música, baluarte da cultura musical erudita, não devia ser algo corriqueiro nos anos 1940.

Há pouco conhecimento sobre esse período da história da Escola de Música⁸⁰, mas uma busca na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional aponta, através de fotografias,

⁷⁸ Cf. GUIMARÃES, Antonio S. Alfredo. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Ed. 34, 2002, Capítulo 5, “Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito”, p. 137-168.

⁷⁹ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. *Currículo Vitae*, circa 1979, p. 1. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Documentos Pessoais.

⁸⁰ Em visita ao arquivo da Escola, em abril de 2015, fomos informados de que existem lacunas no acervo da instituição quanto a documentos dos anos 1940-50. Assim, por exemplo, não há qualquer informação sobre os alunos que a frequentaram nessa década.

sérios indícios de que a composição social dos alunos da Escola, ao menos nos anos 1940, fosse, de um ponto de vista racial, branca, e de gênero, majoritariamente feminina⁸¹.

Eduardo, ao longo dos três anos em que estudou nesta instituição, dedicou-se ao piano e ao canto orfeônico⁸². Para além das atividades em âmbito musical em si, levadas a cabo neste interregno, seguro é que o tempo na Escola de Música foi, considerando sua trajetória em longo prazo, possivelmente muito importante, por aspectos que marcarão sua produção intelectual e cultural em São Paulo posteriormente, referentes, por assim dizer, à experiência estética: o gosto pela arte, pela música e também, é importante sublinhar, pelo teatro.

Assim é que Sérgio Britto, na primeira linha de seu livro de memórias *O Teatro & Eu*, descreve seu despertar para a vocação teatral: “Estávamos no corredor da Escola Nacional de Música, eu e meu amigo Eduardo de Oliveira. Aí surgiu Jerusa Camões, diretora do Teatro Universitário. Ela me olhou e disse: Ô moço, você é muito bonito, quer fazer teatro conosco? [...]”⁸³. Não sabemos se o convite foi estendido para o amigo, mas este mantinha seguramente algum tipo de relação com Jerusa, pois, do Diretório Acadêmico da Escola de Música do qual ela era a presidente, Eduardo era o secretário, ao menos entre 1947-8⁸⁴.

Na companhia de Britto e de outros atores brasileiros que depois se tornariam conhecidos, como Sérgio Cardoso e Antônio Ventura⁸⁵, Eduardo envereda no universo do teatro. Publica inclusive um artigo de crítica teatral, em fevereiro de 1948, no jornal *Correio da Manhã*. O texto faz comentários sobre a antológica encenação de *Hamlet*, de Shakespeare, pelo Teatro do Estudante em 6 de janeiro de 1948, realizada no Teatro Fênix, Centro do Rio de Janeiro. Ao final do texto, o jovem deita elogios ao que vinha sendo construído na cena cultural dos palcos cariocas: “Por obra do ‘Teatro do Estudante’ tivemos nos últimos anos o ‘Curso de Teatro’, no Fênix, depois o Teatro Experimental do Negro [...]”⁸⁶.

⁸¹ A título de exemplo: *Jornal das Moças*, Rio de Janeiro, edições de 18 jan. 1940, p. 20, e 20 nov. 1941, p. 56; *Careta*, Rio de Janeiro, edições de 1 fev. 1942, p. 19, e 10 jan. 1948, p. 21.

⁸² Cf. Escola de Música da UFRJ. “Histórico Escolar de Eduardo de Oliveira”. Rio de Janeiro: UFRJ, 1968. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Documentos Pessoais. Historicamente irônico, em certa medida. O compositor Heitor Villa Lobos, que concebia e chefiava as odes orfeônicas públicas à figura de Vargas no Estado Novo, teria sido hostil a manifestações culturais afro-brasileiras. Para Dávila (2006, p. 249), “Villa Lobos contrapunha a brancura – definida pelo progresso, pela beleza e pela virtude – à negritude, que personificava a rebelião, os maus hábitos e os problemas de hereditariedade”.

⁸³ BRITTO, Sérgio. *O Teatro & Eu*: memórias. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2010, p. 13.

⁸⁴ O jornal *Correio da Manhã* (11 mai. 1947, p. 27) informa: “[...] O secretário da entidade, o Sr. Eduardo de Oliveira, comunica-nos que anteontem o estabelecimento recebeu a visita do adido [...]”.

⁸⁵ Paschoal Carlos Magno diz: “Aí estão os srs. Gustavo Dória, Agostinho Olavo, Sérgio Brito, Sérgio Cardoso, Eduardo Oliveira, Antônio Ventura e outros [...]”. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 17 mar. 1948, p. 11.

⁸⁶ OLIVEIRA, Eduardo de. Quando os moços vencem interpretam Shakespeare. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 4 fev. 1948, p. 11.

O Teatro Experimental do Negro (TEN), centrado na figura de Abdias do Nascimento, um importante ativista negro brasileiro, havia sido criado em 1944, no Rio de Janeiro. É provável que Eduardo estivesse atento a essa importante referência cultural e política que era o TEN já nessa época. Entretanto, a simples alusão por si só não nos parece dizer muito.

Se quisermos saber por onde andavam os possíveis pensamentos de Eduardo de Oliveira sobre negritude, temos de seguir garimpando documentos. Qual não é a surpresa ao *folhearmos*⁸⁷ novamente uma edição do *Correio da Manhã*: em certa altura, na mesma página em que há uma matéria falando da montagem do polêmico e controverso “O Anjo Negro”, de Nelson Rodrigues – drama que aborda também a questão racial⁸⁸ –, lê-se o seguinte:

Eduardo Oliveira aparece-nos, sempre de livro na mão. Vem da sua aula no “Instituto Nacional de Música”. Estuda piano com Dulce de Saules. Estuda também folklore e harmonia.

– Que livro é esse que está lendo agora?

Mostra-nos: “As culturas negras no novo mundo”, de Arthur Ramos. Sorri quando nos diz: – “Cada vez que leio Arthur Ramos, fico liberto de certos temores com relação a negros, mestiços e até de brancos”⁸⁹.

No que diz respeito ao “folklore” talvez estivessem presentes trabalhos de Édison Carneiro, intelectual negro baiano que produzia alguns de seus principais livros naquele momento⁹⁰. Eduardo lia também *As culturas negras no Novo Mundo*, de Arthur Ramos (1937), que é um esforço notável na historiografia – incluindo aí a norte-americana – para pensar a história negra nas Américas de uma perspectiva espaço-cultural mais global⁹¹. O estudioso das culturas afro-brasileiras era, no período em questão, uma das figuras-chave nesse campo de estudos no Rio de Janeiro e no Brasil, e mesmo internacionalmente⁹².

Mas, que fique à margem, por enquanto, a historiografia. O pitoresco diálogo é revelador de aspectos da sociedade brasileira que nos interessam, a saber: que sorriso seria este que acompanha a opinião dos efeitos da leitura libertadora de Arthur Ramos? Seria um

⁸⁷ É preciso dizer que esta garimpagem só é possível pelo trabalho de digitalização de periódicos realizado pela Fundação Biblioteca Nacional. “Folhear” está em itálico por tratar-se de uma leitura digital.

⁸⁸ Abdias do Nascimento seria escalado para interpretar o personagem negro, mas a censura não o permitiu. Em seu lugar, pintou-se de preto o ator branco Orlando Guy. Cf. NASCIMENTO, Abdias do. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 209-224, jan./abr. 2004.

⁸⁹ “Ensaia-se na Escola Nacional de Música”. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 17 mar. 1948, p. 11.

⁹⁰ Cf. ROSSI, op. cit.

⁹¹ Cf. RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

⁹² Cf. GUIMARÃES, Antônio S. A. Comentários à correspondência entre Melville Herskovits e Arthur Ramos (1935-1941). In: PEIXOTO, Fernanda A.; PONTES, Heloisa; SCHWARCZ, Lília Moritz (Org.). *Antropologia, história, experiências*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 169-198.

riso bondoso, tímido; ou irônico, talvez sarcástico? Por que alguém haveria de sorrir numa situação dessas? Sorrir pode significar várias coisas, e não seria demais afirmar que essas perguntas provavelmente seriam mais bem-pensadas voltando-se na direção da intenção, para sempre perdida, do jornalista que escreve, e menos de quem sorri – se sorriu. Ainda, de que “temores” se trata? Sendo Eduardo negro – embora não saibamos como o próprio se identificava racialmente nessa época – a afirmativa temerosa em relação a negros e mestiços soa irônica, o que leva à conclusão quase óbvia de que os temores de fato são relativos aos brancos – o que é corroborado de alguma forma pelo uso da palavra “até”.

Alguns meses depois, em setembro de 1948, o diretório acadêmico da Escola de Música promoveu, no Salão Principal dessa instituição, uma audição do pianista norte-americano Irving Heller, de cujo encontro guarda-se uma rara imagem (ver abaixo). O aluno Eduardo de Oliveira também participou de alguns recitais públicos.



Figura 2 – Eduardo de Oliveira no Globo

À esquerda, Eduardo de Oliveira, perfilado entre o redator do Globo e o pianista Heller e esposa (*O Globo*, 12 set. 1948, p. 5); ao lado, o próprio, aproximadamente no mesmo período.

Fonte: Arquivo pessoal de Elbe de Oliveira.

Um desses recitais, realizado em novembro do mesmo ano, foi do seguinte modo noticiado: “Na A.B.I. [...] apresenta-se [...] grupo de alunos da professora Dulce de Saules

[...], jovens pianistas que são os seguintes: Ana Luiza de Lacerda, Domingos Azevedo, Eduardo de Oliveira, [...]”⁹³. Um olhar ao acaso encontrou, assim como há pouco, na mesma página do jornal, outra informação significativa. Ana Sússekind de Mendonça, na seção “Novos críticos”, espaço no qual Eduardo publicara meses antes seu texto sobre Shakespeare no Fênix, escreve uma crítica da montagem de “A prostituta respeitosa”, peça de Jean-Paul Sartre (1946), no mesmo Teatro Fênix, em novembro de 1948. Esse texto de Sartre tem um negro como um dos personagens principais. Porém, deixemos momentaneamente o conteúdo da trama à parte. Sússekind recobre de elogios o espetáculo, mas diz também:

Nada tenho a dizer contra a interpretação de José Maria Monteiro. Esteve [...] correta. Mas, com tanto artista preto de valor, como os que têm sido revelados pelo Teatro Experimental do Negro, não se concebe hoje em dia que um branco precise pintar o rosto para conseguir este efeito⁹⁴.

Em 1948, a crença de que o Brasil era uma “democracia racial” avançava a passos largos. Mas havia tabus. Sússekind faz uma crítica ao chamado *blackface*, expediente de manifesto teor racista utilizado quando um ator branco pinta o rosto ou usa uma máscara para representar um personagem negro. Máscara? Tal é a palavra usada pelo crítico Roberto Brandão sobre a atuação de José Maria Monteiro, no mesmo espetáculo: “Em um papel quase sem palavras, quase só máscara – como ele usa de maneira convincente e bela, para exprimir todo o rictus quase animal de terror e angústia”⁹⁵. Estaria Brandão utilizando o termo aludido no sentido literal? Ou trata-se de um eufemismo? Monteiro seria seguramente considerado negro hoje em dia, e Sússekind provavelmente não soubesse, mas esse ator fez parte do elenco da peça *O Filho Pródigo* (1947), do TEN, que ela menciona em seu texto⁹⁶.

O *blackface* apontado deve ter colocado o referido ator em posição angustiada, ainda mais pelo fato de o próprio TEN ter surgido como uma reação à inexistência de atores negros nos palcos brasileiros, ausência simbolizada pela maquiagem perversa dos *blackfaces*⁹⁷. Como discutido há pouco, relativamente a educação e questão racial no período de Vargas, as contradições da “democracia racial” e, ao mesmo tempo, a ambiguidade própria das classificações raciais no Brasil, ficam evidentes nesse fragmento do teatro brasileiro.

⁹³ “Programas musicais”. *Correio de Manhã*, Rio de Janeiro, 10 nov. 1948, p. 13.

⁹⁴ MENDONÇA, Ana Sússekind de. A “Prostituta respeitosa” no Fênix, *ibid.*, loc. cit.

⁹⁵ BRANDÃO, Roberto. A nossa “Prostituta respeitosa”. *Diário Carioca*, Rio de Janeiro, 7 nov. 1948, p. 2.

⁹⁶ No seguinte link encontram-se algumas fotografias desse elenco, onde se divisa, entre outros, José Maria Monteiro: <<http://www.funarte.gov.br/brasilmemoriadasartes/imagens/imagens.../page/176/>>.

⁹⁷ NASCIMENTO, op. cit., p. 209.

Deixando o Rio de Janeiro, onde recebeu, como vimos, educação esmerada e cultivada, além de experiência no mundo cultural erudito, Eduardo, ao menos no final do ano de 1954⁹⁸, já se encontrava vivendo e trabalhando na cidade de São Paulo, lugar em que se radicaria. Pouco se sabe de sua vida nos anos 1950. Um dos únicos fatos conhecidos, porém, é expressivo. Em maio de 1957, o grupo teatral franco-brasileiro “Le Strapontin” encenou, no Teatro Cultura Artística, da Aliança Francesa de São Paulo, a mesma peça sobre a qual falávamos há pouco, *La Putain Respectueuse* [A prostituta respeitosa], de Sartre.

Criado em 1955 pelo dramaturgo Jean-Luc Descaves, o Strapontin era formado por atores amadores – alguns eram professores da Aliança Francesa em São Paulo⁹⁹ –, e apresentava textos do teatro de França encenados na língua francesa¹⁰⁰. O drama sartreano em tela foi dirigido por Raymond Frajmond, judeu polonês sobrevivente de Auschwitz (que se tornaria amigo de Eduardo), e contou no elenco com a atriz Maria Fernanda e outros atores franceses. Eduardo, como não poderia deixar de ser, interpretou *o Nègre*.

O texto de Sartre foi escrito em 1946. Em uma cidade do Sul dos Estados Unidos, uma prostituta branca, Lizzie, vive um dilema. Ela é a única testemunha do assassinato de um negro cometido por um branco. Outro negro é acusado injustamente pelo crime. Tanto o desafortunado sujeito quanto a família do verdadeiro assassino a procuram, pois dependem de seu testemunho. A trama mostra os conflitos íntimos de Lizzie e explora, além obviamente da questão racial, dilemas morais e temas como abuso de poder e injustiças sociais.

Philippe Greffet, que foi diretor-geral da Aliança Francesa no Brasil nos anos 1950, parece ter gostado da atuação de Eduardo:

La P... Respectueuse nous a révéle des talents d'une sure valeur. Au sommet de l'interprétation je placeraí Eduardo de Oliveira qui dans le rôle du nègre fut d'une touchante authenticité. La vérité de cet acteur est telle, que ses silences, sa seule présence, le jeu sobre de ses mains et son visage bouleversant suffisent à prendre le public qui “marche” aussitôt. La sobriété du jeu, la gaucherie voulue du geste, la respiration haletante de l'angoisse entraînent aux tréfonds de ce drame de la solitude¹⁰¹.

⁹⁸ Carta de EOO para Eunice de Oliveira Felicidade [irmã], 6 dez. 1954. Arquivo pessoal de Elbe de Oliveira.

⁹⁹ Tal fato indica que talvez Eduardo fosse professor na Aliança Francesa, mas é uma suposição.

¹⁰⁰ Cf. ROBERT, Claude. Quelques mots sur Le Strapontin. In: L'Alliance Française de São Paulo. *L'Alliance Française de São Paulo*. São Paulo: AF, 1957, p. 3. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Folhetos.

¹⁰¹ GREFFET, Philippe. Merci “Le Strapontin”. Recorte de jornal, circa maio 1957. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Folhetos. Tradução livre: “A P.... Respeitosa revelou-nos talentos de grande valor. No ponto mais alto da interpretação, eu colocaria Eduardo de Oliveira, que, no papel do negro, foi de uma tocante autenticidade. A verdade desse ator é tal, que seus silêncios, sua própria presença, o jogo sóbrio de suas mãos e seu semblante perturbador são suficientes para prender a atenção do público imediatamente. A sobriedade da cena, o embaraço intentado do gesto, a respiração pesadamente ansiosa levam à profundidade deste drama da solidão”.

Dessa vez não houve *blackface*, tampouco há dúvida quanto à descrição ou, melhor dizendo, à visão de sua negritude, mesmo que Greffet não se refira a ele como negro propriamente. Trata-se da única experiência conhecida de Oliveira como ator, embora não a última com o teatro. Abaixo, uma imagem desse momento.



Figura 3 – Cena de “A prostituta respeitosa”

Abaixo da imagem lê-se: “Maria Fernanda e Eduardo de Oliveira, numa cena de ‘La p... respectueuse’ [...]”. Recorte de jornal, s.l., s.p., circa maio 1957.

Fonte: Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Folhetos.

Phillipe Greffet, que não era historiador nem cientista social – foi escritor, professor de Letras em Buenos Aires e músico –, neste mesmo texto em que comentou a interpretação de Eduardo, descreve com precisão o sentido histórico-sociológico da peça, e que pensamos alinhar às problemáticas discutidas aqui e levar conosco até as últimas linhas desta tese: “[...] l’*esprit* de ce *texte* [...] pose le problème de la politique et du social en un mot, le problème de la solitude de l’être humain au sein d’une société qui n’est plus faite pour lui”¹⁰².

¹⁰² Ibid. Tradução livre: “[...] o espírito deste texto coloca o problema da política e do social, em uma palavra, o problema da solidão do ser humano no seio de uma sociedade que não foi feita para ele”.

Devidamente guardadas essas palavras, vamos à cidade de São Paulo, onde Eduardo, com 36 anos de idade, ingressa, em 1960, no curso noturno de Ciências Sociais da USP. O que o teria motivado ao estudo dessa área do conhecimento? Soubemos algumas páginas atrás, pela leitura de Arthur Ramos, de um interesse pelos temas do negro no Brasil e nas Américas. Apenas isso bastaria para definirmos as razões que o levaram às Ciências Sociais? De seu próprio punho, em texto escrito no final dos anos 1970, lemos:

O signatário dirigiu-se às Ciências Sociais, e em particular à Sociologia, em idade já adulta, e, dentro da Sociologia, ao aspecto das relações raciais no Brasil, em vista de sua experiência de vida, de pertencer a um grupo étnico minoritário e viver no contexto de uma sociedade predominantemente branca, preso aos requisitos e regras impostas pelo grupo racial dominante¹⁰³.

Tais palavras, embora pudessem ser lidas como indicativo bastante preciso dos objetivos de Eduardo ao entrar na USP, não devem ser suficientes, ao menos não por ora. Elas foram escritas mais de 15 anos depois do momento em questão. Façamos o oposto: de alguma maneira chegar até elas. Para tanto, resta saber como a formação uspiana lhe foi importante no sentido da reflexão sobre as relações raciais no Brasil e para a inserção de sua experiência de vida como negro em um estilo de pensamento que tomou corpo, posteriormente, em suas muitas intervenções intelectuais, culturais e políticas no meio negro paulistano e na própria Universidade de São Paulo, ao longo da década de 1970.

Voltamos olhos agora, portanto, para a Sociologia de Relações Raciais que se desenvolveu na USP no período crucial dos anos 1950-60.

1.3 O Quartier Latin paulistano

São Paulo, Vila Buarque. A Maria Antonia, uma travessa da Rua da Consolação, é uma via hoje em dia razoavelmente tranquila, considerando os padrões da “terra da garoa”. Como toda rua, ela possui dois lados a lhe margear. Isso não seria mais do que mero truísmo não fosse o fato de que, ainda hoje, de um lado dela está a tradicional Universidade Presbiteriana Mackenzie e, de outro, um sóbrio e silencioso prédio de arquitetura eclética, o Centro Universitário Maria Antonia da Universidade de São Paulo.

¹⁰³ OLIVEIRA, *Currículo...*, p. 3.

Um transeunte mais ordinário que nesse panorama caminhasse talvez não o soubesse, mas o que hoje é um centro cultural já foi a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (FFCL). A “Maria Antonia”¹⁰⁴, como era afetivamente conhecida no transcurso dos anos 1950-60, produziu e viveu alguns dos mais importantes capítulos da trajetória das Ciências Sociais no Brasil, e a rua que lhe nomeia foi também palco de um momento dramático da história universitária brasileira, em 1968, relacionado àquela divisão entre os dois lados da rua. No dia três de outubro desse fatídico ano, estudantes da USP, majoritariamente de esquerda, entraram em confronto aberto na rua com alunos do Mackenzie, onde se abrigavam grupos ligados ao Regime Militar – instaurado em 1964 –, como o Comando de Caça aos Comunistas e o Movimento Anti-Comunista, que incendiaram o prédio da FFCL, no que ficou conhecido como a “Batalha da Maria Antonia”¹⁰⁵.

Se a Maria Antonia morreria um pouco nesse incêndio, não se abrasou, todavia, a memória do que ali se realizou em termos de empreendimentos intelectuais, transformações culturais e projetos de mudança social, nas duas décadas que antecederam sua destruição física. Assim, é oportuno indagar: em que pano de fundo histórico estamos a nos mover?

O final dos anos 1950 e início da década de 1960 foi um período de grande agitação política no Brasil. As tensões internacionais no campo político – mas também cultural e social –, decorrentes da Guerra Fria, marcaram intensamente a vida brasileira. O caráter desenvolvimentista do projeto de Juscelino Kubitschek dos “50 anos em 5” havia levado não só a capital federal do Rio de Janeiro para a recém-construída Brasília (1960), mas conduzido a modernização brasileira – e as angústias do subdesenvolvimento – para o centro do debate nacional. Com a crescente industrialização e urbanização, o país mudava a passos largos nesses anos 1950. Conjuntamente, o desejo de uma transformação social mais profunda e efetiva principiava a encontrar eco em vários setores da sociedade. Com a subida de João Goulart (PTB) ao poder, em setembro de 1961, estabeleceu-se, no compasso de um fortalecimento da esquerda, todo um projeto político de cunho nacional-popular que se espalhou para as esferas da cultura e da intelectualidade brasileiras.

Nessa candente conjuntura, a FFCL não foi apenas palco, espectadora ou lugar através do qual passaram essas correntes gerais do processo histórico brasileiro da época; mais: ela

¹⁰⁴ Os termos “Maria Antonia”, “FFCL” e “Faculdade” são aqui sinônimos e usados alternadamente.

¹⁰⁵ Cf. AMENDOLA, Gilberto. *Maria Antônia: a história de uma guerra*. São Paulo: Letras do Brasil, 2008. Em 1969, os cursos da antiga FFCL seriam transferidos para o atual Campus Butantã da USP.

foi, na realidade, um dos epicentros criativos de discussão acerca do caráter da “revolução brasileira” que avidamente se sonhava construir.

Adélia Bezerra de Menezes, que fez sua graduação em Letras e início de uma pós-graduação em Teoria Literária na Maria Antonia entre 1962-68, é autora do livro *Militância cultural: a Maria Antonia nos anos 1960*. Espécie de “biografia geracional”, a obra é uma “[...] tentativa de reconstrução da *atmosfera* (sobretudo cultural) que se vivia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP [...]”¹⁰⁶. É tal atmosfera que nos interessa neste momento.

A USP havia sido criada em 1934, propugnando a formação de uma elite dirigente ilustrada, que conduziria a modernização nacional a partir de São Paulo¹⁰⁷. A FFCL seria um dos pontos mais importantes desse projeto; estaria sob seu encargo delinear, em caráter humanista, as ideias e ideologias inspiradoras dessa modernidade paulista – e brasileira. No entanto, de acordo com Antonio Candido, que foi professor de Literatura na Maria Antonia, ela [a FFCL] acabou por tornar-se “fermento de radicalização intelectual no quadro do ensino superior de São Paulo”¹⁰⁸. Em termos de espaço físico, a Faculdade ocupou diversos endereços, até se estabelecer na Rua Maria Antonia, em 1949. Adélia de Menezes recorda o “espírito da Maria Antonia” quando “a universidade estava organicamente vinculada à cidade, pulsando de sua vida”¹⁰⁹, ainda não confinada, como o seria, a partir de 1969, ao “barracões” – depois departamentos – de um espaço então distante da área central da urbe paulistana, que era a Cidade Universitária do atual Campus Butantã da USP.

A vitalidade da FFCL nos anos 1960 ampliava-se com a presença de aparatos culturais importantes a poucas ruas ou quarteirões dali, como a Biblioteca Mário de Andrade, o Teatro da Aliança Francesa e a Cinemateca, ambos nas proximidades da Praça de República; o SESC da Dr. Vila Nova, onde o entusiasta e crítico de cinema Paulo Emílio Sales Gomes promoveria o Cinema Novo brasileiro; a Praça Roosevelt e o Teatro de Arena.

A especial relação da FFCL com o campo cultural fazia com que ela cumprisse papel singular neste quadro urbano de efervescência e diversidade de pensamento, espécie de Quartier Latin paulistano¹¹⁰. Como nas ruas do bairro parisiense dos eventos de Maio de 68,

¹⁰⁶ MENEZES, Adelia Bezerra de. *Militância cultural: a Maria Antonia nos anos 1960*. São Paulo: Com-Arte, 2014. Coleção Memória Militante, p. 19. Grifos da autora.

¹⁰⁷ Cf. CARDOSO, Irene. *A Universidade da Comunhão Paulista: o projeto de criação da Universidade de São Paulo*. São Paulo: Cortez/Ed. Autores Associados, 1982, p. 156.

¹⁰⁸ CANDIDO, Antonio. O mundo coberto de moços. In: LOSCHIAVO, Maria C. (Org.). *Maria Antonia: uma rua na contramão*. São Paulo: Nobel, 1988, p. 35-9, p. 39.

¹⁰⁹ MENEZES, op. cit., p. 32.

¹¹⁰ O título dessa seção é livremente inspirado no seguinte texto: CAVERSAN, Luiz. Maria Antônia era o nosso Quartier Latin. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 14 out. 2003.

vicejava grande politização nas universidades do Brasil, principalmente em São Paulo e no Rio de Janeiro. Os Centros Populares de Cultura da União Nacional dos Estudantes (UNE) – na época uma entidade expressiva do movimento estudantil –, ligada ao Partido Comunista Brasileiro, mobilizavam o meio cultural brasileiro pelo viés da arte engajada e politizada. Nesta ocasião em que se respirava ao mesmo tempo cultura e política, “[a] universidade [Maria Antonia] servia de catalizador de toda uma fermentação ideológica e social, em que ‘conscientização’ e ‘participação’ eram as palavras de ordem”¹¹¹. No plano das ideias dessa população estudante, Adélia enfatiza que “‘enfrentar o pensamento conservador’, ‘suscitar e desenvolver consciência política’, ‘opção pelo povo’, ‘o povo com protagonista da própria história’ – [eram] ideias que permeavam o movimento estudantil da década de 60 [...]”¹¹².

Consciência, participação, protagonismo popular. Esses conceitos devem ser entendidos dentro do clima gerado pela ascensão de Jango à Presidência, pelo nacional-populismo e pelo movimento das Reformas de Base, ideal encampado pela esquerda da época e que propunha medidas para retirar o Brasil de sua letargia histórica em relação às desigualdades sociais. No âmbito desse plano geral de reformas – sustado, como se sabe, pelo Golpe Civil-Militar de 1964 –, a Reforma Universitária, tendo como reivindicações, da parte dos estudantes da USP, entre outras, a participação nos órgãos colegiados e a paridade nas decisões administrativas da Universidade, além do fim do sistema de cátedras, constava como uma das necessidades entrevistadas por Adélia e seus colegas:

Reforma Universitária: há que situá-la no bojo das Reformas de Base pelas quais se clamava. Situava-se aí o nosso ponto de inserção no movimento pelas reformas sociais, o ponto através do qual nos propúnhamos, no nosso campo específico, a redefinir os esquemas de força do contexto sociopolítico brasileiro. [...] o nosso alvo era a sociedade brasileira, [...] a transformação radical da ordem social vigente¹¹³.

Esses ideais de mudança estavam vinculados, com efeito, a um projeto de transformação social. Impunha-se um movimento de conscientização política acerca da realidade histórica e social do Brasil. Para Roberto Gambini, que estudou na FFCL entre 1963-66, “nossa grande meta era compreender [...] esse nosso país tão difícil de conhecer, especialmente sua dimensão sofrida e explorada, a estrutura de dominação e de organização

¹¹¹ MENEZES, op. cit., p. 35.

¹¹² Ibid., p. 27.

¹¹³ Ibid., p. 46.

social do nosso povo, e qual era a sua história não contada”¹¹⁴. A atenção para essa matéria humana e histórica marginal refletia-se nos interesses dos pesquisadores da FFCL, que “escolheram assunto brasileiro, alinhados com a opção pelos de baixo que era própria à escola, onde se desenvolviam pesquisas sobre o negro, o caipira, o imigrante [...]”¹¹⁵.

A Universidade convertia-se em uma entidade orgânica de estudo e crítica social, ao mesmo tempo em que era também encarada politicamente, posto que devesse estar sujeita a reformas que criariam novas modalidades nas relações entre a sociedade e o conhecimento acadêmico. Nesse sentido, Amélia discorre então a respeito de uma experiência concreta e nos informa sobre os modos de relação entre educação e emancipação, ao falar do Método de Alfabetização de Adultos de Paulo Freire aplicado por ela e seus colegas da Maria Antonia em trabalhadores de uma vila operária da cidade paulista de Osasco, em 1965.

O método de alfabetização de Paulo Freire fora incorporado nas Reformas de Base de Jango, que queria levar as ideias e planos do educador pernambucano para todo o território nacional, no idos do ano de 1963. Para Adélia, acreditava-se que “o salto, o arranque do subdesenvolvimento se daria no país por uma conscientização das classes marginalizadas, e que o processo de inclusão social passaria necessariamente pelo viés da educação”¹¹⁶. A proposta de Freire coadunava-se a este meio político de conscientização. O essencial do método estava em que os oprimidos eram também sujeitos da aprendizagem. A vivência do letramento de adultos vinculava o “acesso do mundo da escrita à tomada de consciência do indivíduo e à possibilidade de ele se descobrir como sujeito. E sujeito criador”¹¹⁷.

Para finalizarmos a revista desse painel histórico, vejamos o que o sociólogo Florestan Fernandes, professor da FFCL, postulou, como paraninfo, aos formandos em Ciências Sociais – entre eles Eduardo – dessa mesma universidade em 23 de março de 1964, poucos dias antes do golpe. O discurso dirigido aos estudantes, sugestivamente intitulado “A ‘Revolução Brasileira’ e os Intelectuais”, enfatiza o lugar dos ideais democráticos na formação dos jovens cientistas sociais e trata do compromisso intelectual frente à “revolução burguesa” brasileira, na opinião de Florestan um processo em marcha naquele contexto, e que seria como que “a

¹¹⁴ GAMBINI, Roberto. Não foi pouco [Posfácio]. In: MENEZES, op. cit., p. 152-166, p. 160.

¹¹⁵ Palavras do cientista social e crítico literário Roberto Schwarz: Um Seminário de Marx. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 50, p. 99-114, mar. 1998, p. 104. Em seção subsequente deste capítulo nos deteremos sobre essas pesquisas, especialmente aquelas acerca do negro no Brasil.

¹¹⁶ MENEZES, op. cit., p. 89.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 90.

única saída que encontramos para a modernização sociocultural”¹¹⁸. O sociólogo fala em modernização porque a sociedade brasileira estava frente ao que ele considerava um arcaísmo: a consumação dessa revolução nacional permitiria “a superação do dilema social que nos mantém presos a uma herança sociocultural indesejável”¹¹⁹.

Ainda, no mesmo ano, em dezembro, falando também para formandos em Ciências Sociais, dessa vez da PUC-Rio, o sociólogo asseverava que, em longo prazo seria “impossível impedir que o povo se [convertesse] em agente de sua própria história”¹²⁰. Essas palavras estavam carregadas dos anseios políticos da esquerda da época, que se embatia em torno da modernização nacional, de reformas sociais e de perspectivas de democracia.

Igualmente ao que vimos nas páginas do livro de Adélia de Menezes, lemos nestas linhas os conceitos de “revolução social”, “povo”; Florestan acresce: “herança sociocultural”. Ao quê ele acenava falando nesses termos?

Também no mês de março de 1964, este cientista social defendera sua tese de cátedra em Sociologia na USP¹²¹, *A integração do negro na sociedade de classes*. O conteúdo selecionado dos discursos de formatura que Fernandes enunciou guarda estreita vinculação com essa obra e com as pesquisas que ele e outros docentes da Maria Antonia vinham desenvolvendo já há alguns anos sobre o negro, as relações raciais e o preconceito no Brasil. A escola de pensamento social que aí se desenvolveu é o objeto de estudo da próxima seção.

1.4 Uma Sociologia de Relações Raciais na USP (anos 1950-60)

Discorreremos brevemente a propósito de história e sociedade brasileira – sobretudo paulistana – nos anos 1960. Pretendemos agora falar de Sociologia, a área da Ciência Social brasileira privilegiada neste trabalho. Nas páginas seguintes desejamos apreender, em linhas gerais, o estado da arte dessa área do conhecimento no período em questão, em especial, as obras e linhas de pensamento em relações raciais presentes na FFCL.

¹¹⁸ FERNANDES, Florestan. A “Revolução Brasileira” e os Intelectuais. In: _____. *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*. São Paulo: Zahar, 1968. Coleção Biblioteca de Ciências Sociais, p. 185-199, p. 192.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Citado no “Apêndice” ao mesmo texto “A ‘Revolução Brasileira’ e os Intelectuais”, p. 202.

¹²¹ A datação, sem informação sobre o dia da defesa, é extraída de: ARRUDA, M^a A. N. Florestan Fernandes: vocação científica e compromisso de vida. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lília M. (Org.). *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 310-23, p. 317.

Muito já foi escrito, no que diz respeito às relações raciais, acerca do que se convencionou denominar de “Escola Sociológica Paulista”. Sabedores dessa historiografia – citada adiante –, as pretensões quanto à presente leitura bibliográfica não se encontram, senão, na própria lógica interna de nosso texto. Assim, perguntamo-nos: afinal, qual a importância dessa corrente de pensamento sociológico e qual o contexto histórico de seu surgimento? Começemos pela última parte desse questionamento.

O mundo havia sido sacudido, entre 1939-45, pela Segunda Guerra Mundial. Esse conflito global teve, entre um sem-número de razões, o “problema da raça” como um de seus fundamentos. Aos horrores da escravidão moderna nas Américas e do colonialismo dezenovista europeu em África e Ásia haviam-se somado o racismo de Estado nazista e o Holocausto judaico no século XX, os quais constituíram paroxismo histórico da modernidade ocidental; estes tiveram no racismo científico e na eugenia, rebentos do Iluminismo e do cientificismo europeus do século XIX, seus fundamentos teóricos e ideológicos.

De uma Europa e de um mundo dilacerados por questões étnicas e de preconceito racial, surgiu, sob os auspícios das Nações Unidas, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, a UNESCO, em 1945. Essa instituição, já em seus inícios, preocupou-se com o potencial destrutivo das construções políticas em torno de “raça”, propugnando perante a comunidade internacional a busca de soluções, fossem de ordem científica ou cultural, para esse problema¹²². O Brasil havia lutado na Segunda Guerra contra o nazismo – e o racismo, por conseguinte – lado a lado com os Estados Unidos, país em que nessa mesma época (anos 1940-50) as leis de segregação racial contra os negros ainda davam as cartas em vários estados. Ao contrário dos EUA, no entanto, o Brasil distinguia-se entre as democracias ocidentais por ser uma *soi-disant* “democracia racial”. No plano intelectual, Gilberto Freyre produzira nos anos 1930 uma interpretação da história brasileira do ponto de vista da “harmonia racial”, que teve grande ressonância no Brasil, e mesmo internacionalmente¹²³. Confiante de que o caso brasileiro poderia servir de modelo positivo de relações raciais pacíficas e harmoniosas, a UNESCO patrocinou uma série de estudos sociológicos para averiguar a realidade disso, então. Estamos em face do chamado “Projeto UNESCO”, que teve desdobramentos importantes no Brasil.

¹²² É de 1950 o “Statement on Race”, documento fruto das discussões de antropólogos, sociólogos e biólogos, que se reuniram na UNESCO em Paris para desmistificar os significados biodeterministas do conceito de raça. Cf. <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001229/122962eo.pdf>>.

¹²³ Estamos falando de *Casa-Grande & Senzala*, obra máxima do intelectual pernambucano. Para uma análise do livro em seu contexto, ver: ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. *Guerra e Paz: Casa Grande & Senzala* e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

O Projeto contou, em sua concepção, com a influência de Arthur Ramos, nomeado diretor do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO em 1949. Nesse mesmo ano, todavia, Ramos faleceria. Em meados de 1950, o antropólogo francês Alfred Métraux assumiria o Setor de Relações Raciais do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, tendo como assistente o cientista social brasileiro Ruy Galvão de Andrada Coelho.

Coube a esses dois intelectuais a coordenação da empreitada. O antropólogo Marcos Chor Maio define os objetivos do projeto – objeto de estudo de seu doutorado – como os de um amplo exame dos “aspectos que influenciariam ou não a existência de um ambiente de relações cooperativas entre raças e grupos étnicos, com o objetivo de oferecer ao mundo uma nova consciência política que primasse pela harmonia entre as raças”¹²⁴.

Assim, a expensas da UNESCO foram realizadas pesquisas em diversas regiões do país, conduzidas por alguns dos principais nomes da então nascente Ciência Social brasileira. Os estudos feitos na Bahia¹²⁵, Pernambuco¹²⁶, São Paulo¹²⁷, Rio de Janeiro¹²⁸ e Santa Catarina¹²⁹, entretanto, em contraste ao que conjecturava aquela organização, demonstraram, com base em ampla pesquisa, que o Brasil não perfazia a imagem de uma “democracia racial”. Sem entrar aqui nas especificidades de cada uma dessas obras, pode-se dizer que o que veio a lume, na realidade, foi um consistente mapa dos preconceitos raciais em voga no Brasil e das estratificações sociais dentro de critérios de cor e situação econômica.

O projeto realizado em São Paulo no início da década de 1950, e que nos cabe mais diretamente por motivos já indicados, esteve sob os auspícios do antropólogo francês Roger Bastide, professor na FFCL, e de seu então assistente Florestan Fernandes. O relatório da pesquisa, *Relações raciais entre brancos e negros em São Paulo*, foi publicado inicialmente pela revista paulista Anhembi, em 1955. Além de Bastide e Fernandes, possuía contribuições dos cientistas sociais Oracy Nogueira e Virgínia Leone Bicudo e da psicóloga Aniela

¹²⁴ MAIO, Marcos Chor. O Projeto Unesco e a agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *RBCS*, v. 14, n. 41, p. 141-58, out. 1999; p. 143. Cf. também: MAIO, M. C. *A história do Projeto Unesco: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. Tese (Doutorado em Ciência Política) – IUPERJ, Rio de Janeiro, 1997.

¹²⁵ WAGLEY, Charles et al. *Race and class in rural Brazil*. Paris: Unesco, 1952; AZEVEDO, Thales. *Les élites de couleur dans une ville brésilienne*. Paris: Unesco, 1953.

¹²⁶ RIBEIRO, René. *Religião e relações raciais*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1956.

¹²⁷ BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan (Org.) *Relações raciais entre brancos e negros em São Paulo*. São Paulo, Anhembi [revista], v. X-XI, n. 30-4, 1955.

¹²⁸ COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. *O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1953.

¹²⁹ CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octavio. *Cor e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

Ginsberg¹³⁰. Em 1959, esse trabalho seria modificado, excluindo-se os capítulos dos três autores (duas mulheres), ficando consagrada a edição apenas com textos de Bastide e Fernandes¹³¹. No princípio dos anos 1960, portanto, essa era a primeira publicação de grande alcance do Projeto UNESCO sobre relações raciais em São Paulo.

A partir de uma perspectiva crítica e informada por uma visão teórico-metodológica rigorosa dos fatos sociais, os objetivos de *Branços e negros em São Paulo* (1959) residiam em compreender o processo histórico-sociológico da inserção do negro na ordem social capitalista brasileira a partir da experiência da desagregação do sistema escravista e da transição para uma sociedade de classes, especialmente na cidade de São Paulo, que naquele contexto estava em acentuado ritmo de urbanização e industrialização.

Os distintos capítulos compreendem temas como o papel da escravidão na formação da ordem social e da estrutura de classes, os desafios da modernização e de como entender as mudanças sociais, as barreiras que cor/raça impunham à mobilidade socioeconômica dos negros paulistanos, as representações sociais envolvendo o preconceito de cor e os modos de reação coletiva a tal estado de coisas discriminatório, através do papel dos movimentos sociais negros de São Paulo. Os textos de Florestan exibem enfoque mais propriamente sociológico, privilegiando a análise das estruturas sociais; a Bastide interessa o exame, de matiz acentuadamente antropológico, das mentalidades e comportamentos sociais.

Em jogo, encontrava-se a hipótese de que ao desmonte do sistema escravista não correspondeu a consolidação da igualdade jurídica entre brancos e negros em São Paulo, permanecendo o preconceito de cor como resíduo da antiga ordem escravocrata a atuar funcionalmente para regular as relações raciais nesse novo sistema social no pós-abolição. Nessa direção, Bastide procede a uma investigação acerca do comportamento de brancos e negros sobre o preconceito racial, que, na nova ordem, “vai servir agora para justificar uma sociedade de classes, mas nem por isso vão variar os estereótipos antigos: mudarão apenas de finalidade”¹³². A função social do preconceito de cor, portanto, vem ao encontro da

¹³⁰ São eles: BICUDO, Virgínia Leone. Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas, p. 227-310. GINSBERG, Aniela M. Pesquisas sobre as atitudes de um grupo de escolares de São Paulo em relação com as crianças de cor, p. 311-361; NOGUEIRA, Oracy. Relações raciais no Município de Itapetininga, p. 362-554. In: BASTIDE; FERNANDES, op. cit.

¹³¹ BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Branços e negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. 4. ed. São Paulo: Editora Global, 2008 [1. ed. 1959].

¹³² *Ibid.*, p. 21.

manutenção de determinadas relações de poder, tornando-se assim “um instrumento na luta econômica, a fim de permitir a dominação mais eficaz de um grupo sobre o outro”¹³³.

Florestan, por seu turno, busca entender o negro em São Paulo dentro de um olhar histórico mais compreensivo, constatando que a abolição da escravatura solapou ao negro sua função econômica e o colocou em situação perversa nos ajustamentos sociais face à dinâmica das relações com os brancos em uma sociedade capitalista. Chega-se à conclusão de que foi a cor, no período escravista firmemente associada à condição servil, que se manteve como operador de manutenção do *status* social inferiorizado dos negros na ordem competitiva. O autor diz que “[...] na herança do passado estão compreendidas tendências que atuam como forças de conservantismo cultural e social”; a despeito dessa herança, Fernandes pontua, com um otimismo sociológico que lhe foi característico em outros trabalhos, que “seria o caso de perguntar se não se transmitiram também tendências que podem operar, nas circunstâncias presentes, como fatores de desagregação do atual sistema de relações sociais”¹³⁴ – nas entrelinhas, leia-se a modernização brasileira como um desses fatores.

Dando azo à interpretação, não poderíamos considerar, de forma adicional, tais “tendências” também como a elaboração, presença e atuação dos movimentos sociais negros da época? É possível, visto que eles são objeto da análise de Fernandes no último capítulo, “As lutas contra o preconceito racial”. O autor vê os movimentos negros de São Paulo, em particular a Frente Negra Brasileira (FNB), notória entidade brasileira dos anos 1930, como produto de necessidades sociais específicas, entre elas a luta contra o preconceito, visando a “libertar os negros de uma herança social incômoda e aniquiladora”¹³⁵; sem embargo, neles reprova a relativa ausência de um senso mais prático de sua existência política¹³⁶. A Bastide também não escapa um olhar mais crítico, quando, ao dizer dos líderes e intelectuais negros paulistanos, chama atenção para o que ele caracteriza como a “ausência de uma ideologia coerente, a multiplicidade dos pontos de vista, multiplicidade que manifesta a não existência de um sentimento racial comum [...]”¹³⁷, ausência devida, que fique claro, menos a qualquer incapacidade congênita desse grupo do que à estrutura de dominação racial posta na relações entre brancos e negros na ordem social do pós-abolição.

¹³³ Ibid., p. 173.

¹³⁴ Ibid., p. 150.

¹³⁵ BASTIDE; FERNANDES, op. cit., 2008, p. 236.

¹³⁶ Ibid., p. 249.

¹³⁷ Ibid., p. 196.

Um aspecto decisivo do Projeto UNESCO em São Paulo é o fato de que ele foi realizado com pesquisadores do meio negro paulistano da época, os quais colaboraram com reflexões sobre a situação dos “homens de cor” na cidade e suas próprias histórias de vida. Ao longo do ano de 1951, realizaram-se dezenas de mesas-redondas e seminários congregando, na FFCL, sociólogos e intelectuais negros¹³⁸. Entre eles estavam Raul Joviano Amaral, Francisco Lucrécio e José Correia Leite. Talvez fosse a primeira vez que negros *entravam* na Maria Antonia pela porta da frente. Uma dessas pessoas era Jorge Prado Teixeira, “preto retinto”¹³⁹, que teria sido o primeiro – e único, antes de Eduardo – autoidentificado negro a ingressar na FFCL como aluno do curso de Ciências Sociais, ainda nos anos 1950.

Com a impulsão do projeto UNESCO, portanto, a questão racial dará o tom de parte importante das pesquisas dos sociólogos da Maria Antonia a partir dessa época. Na realidade, em São Paulo, a poucas quadras da FFCL, a Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), criada em 1934, havia abrigado a produção de alguns dos mais significativos trabalhos de pesquisa em relações raciais no Brasil. O sociólogo norte-americano Donald Pierson havia trazido para a ELSP, desde 1939, a influência da Escola de Chicago e dos “estudos de comunidade”. O autor de *Branços e pretos na Bahia* (1942)¹⁴⁰ foi o orientador da primeira dissertação em Ciências Sociais no Brasil sobre preconceito racial, *Estudo de atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo* (1945), de autoria da já citada Virgínia Bicudo¹⁴¹. Nessa instituição, ainda, Florestan Fernandes e Oracy Nogueira realizaram seus mestrados¹⁴².

Oracy, aliás, também fizera parte da equipe do Projeto UNESCO, mas de forma independente. No relatório Anhembi da pesquisa de 1955 havia sido publicado resultado parcial de seu estudo em relações raciais no município paulista de Itapetininga; ainda em agosto do mesmo ano, porém, ele apresentaria, em um congresso científico em São Paulo, um de seus trabalhos marcantes na Sociologia brasileira, *Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem*¹⁴³, no qual elaborava referências conceituais para pensar as

¹³⁸ Cf. CAMPOS, Antonia Junqueira Malta. *Interfaces entre sociologia e processo social: A Integração do Negro na Sociedade de Classes e a pesquisa Unesco em São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – UNICAMP, Campinas, 2014.

¹³⁹ Entrevista com Antonio Candido, 22 mai. 2015. Teixeira é revisitado na seção subsequente desse capítulo.

¹⁴⁰ PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia*. São Paulo: Ed. Nacional, 1971 [1. ed. 1942].

¹⁴¹ Cf. BICUDO, Virgínia Leone. *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. Edição organizada por Marcos Chor Maio. São Paulo: Ed. da ELSP, 2010. Sobre a trajetória de Virgínia, cf. GOMES, op. cit.

¹⁴² Sobre a história da ELSP, cf. KANTOR, Íris; MACIEL, Débora; SIMÕES, Júlio A. (Org.) *A Escola Livre de Sociologia e Política: anos de formação 1933-1953: depoimentos*. São Paulo: Sociologia e Política, 2009.

¹⁴³ Cf. NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 287-308, nov. 2006 [1955]. A pesquisa completa sobre Itapetininga seria publicada apenas em 1998. _____. *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*. São Paulo: EDUSP, 1998 [1955].

especificidades da situação racial do Brasil e dos Estados Unidos a partir do preconceito. A centralidade do preconceito, entendido desde perspectivas de psicologia social e educação, estava presente, também, além dos estudos de Bicudo, no trabalho de Aniela Ginsberg no mesmo relatório Anhembi¹⁴⁴. Tomando-se o caso paulista, esses autores convergiam em considerar o preconceito como ideia-chave para o entendimento da sociedade brasileira.

As pesquisas sobre o negro e o preconceito racial na USP não se restringiram apenas a esses estudos. Outros dois assistentes de Florestan, que se tornariam nomes importantes, Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni, também se dedicaram ao tema. Os então jovens sociólogos devotaram atenção para a compreensão de aspectos da questão racial na região Sul do Brasil, que não havia sido contemplada na concepção primeira do Projeto.

Cardoso e Ianni, em seus mestrados, fizeram pesquisa em Santa Catarina, reunidas no livro *Cor e mobilidade social em Florianópolis* (1960). Defendia-se que no contexto histórico da capital catarinense não houve a construção de condições de inserção social dos negros no pós-abolição e nem aconteceu qualquer integração racial “democrática”. A tese em Sociologia de Cardoso, *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata no Rio Grande do Sul* (1962)¹⁴⁵, procurou, por sua vez, confrontar o mito de que as relações raciais no Rio Grande do Sul escravista eram mais “suaves” do que em outras regiões – não eram; o doutorado também em Sociologia de Ianni, *As metamorfoses do escravo* (1962)¹⁴⁶, abordou, com forte influência marxista¹⁴⁷, aspectos histórico-sociológicos da situação racial no Paraná, analisando o processo de transição do “escravo” em “negro” e a construção das assimetrias entre brancos e negros em meados do século XX.

¹⁴⁴ Sobre essa autora, cf. CUNHA, Renata R. Tsuji; SANTOS, Alessandro. Aniela Meyer Ginsberg e os estudos de raça/etnia e intercultura no Brasil. *Psicologia USP*, v. 25, n. 3, p. 317-29, 2014.

¹⁴⁵ CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Difel, 1962.

¹⁴⁶ IANNI, Octávio. *As metamorfoses do escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional*. São Paulo: Ed. Difusão Europeia do Livro, 1962.

¹⁴⁷ Neste ponto temos de aludir ao “Seminário de Marx”, ou “Grupo do Capital”, que, em fins dos anos 1950, reuniu informalmente jovens assistentes e professores da USP para o estudo sistemático do *Capital*. Na formação do seminário estavam, além de Cardoso, José Arthur Giannotti, da Filosofia, e Fernando Antonio Novais, da História. Mesmo que o marxismo de Ianni em sua tese não seja diretamente tributário do Seminário e guarde diferenças com relação àquele da tese de Cardoso, é importante enfatizar a influência desse seminário em pesquisas realizadas na USP e que, além da utilização crítica e sofisticada de Marx, levaram em consideração questões de capitalismo e escravidão na formação social e histórica brasileira. Entre esses trabalhos estão a própria tese de Cardoso, mas também o doutoramento em história na USP de Fernando Novais (*Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial* (1777-1808). São Paulo: Hucitec, 1979 [tese defendida em 1973]) e o livro de Roberto Schwarz sobre Machado de Assis (*Ao vencedor as batatas* (I): forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Duas Cidades, 1977). Uma densa e abrangente leitura sobre o Seminário de Marx e o chamado “marxismo universitário” pode ser encontrada em: RODRIGUES, Lidiane Soares. *A produção social do marxismo universitário em São Paulo: mestres, discípulos e “um Seminário”* (1958-1978). Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH-USP, São Paulo, 2012.

Esse conjunto de obras constitui, ao longo dos anos 1950 e início da década de 1960, o que se convencionará nomear de Escola Sociológica Paulista, isto é, as pesquisas realizadas sob a supervisão de Florestan Fernandes com amparo temático em relações raciais na cadeira de Sociologia I – em breve falaremos da homóloga Sociologia II. De origem proletária, Florestan teve notável trajetória na sociologia paulista e na vida universitária e intelectual brasileira. Tendo já galgado todas as posições na estrutura docente da FFCL, em 1954, com o retorno de Bastide à França, tornou-se catedrático¹⁴⁸ da Sociologia I, onde construiu empresa acadêmica que se tornou sólida tradição de pensamento sociológico no Brasil.

No esteio da consolidação das Ciências Sociais em São Paulo nesse período, a sociologia iniciada com a pesquisa de Bastide, Fernandes e dos intelectuais negros em 1951, atinge estágio decisivo com *A integração do negro na sociedade de classes*, livro de Florestan que compreende o texto da tese apresentada para o concurso de livre-docente no mês de março de 1964, na Maria Antonia. Essa obra coroa o Projeto UNESCO no Brasil e estabelece o que passaria a ser conhecido a partir daí como o “mito da democracia racial” brasileira¹⁴⁹.

Empiricamente falando, não há novidade relativamente à pesquisa de *Branços e negros em São Paulo*. Entretanto, de um ponto de vista analítico e político, a tese vai além. Na “Nota explicativa” ao livro, escrita em 10 de abril de 1964, lemos:

Em sentido literal, a análise desenvolvida é um estudo de como o Povo emerge na história. Trata-se de assunto inexplorado ou mal explorado pelos cientistas sociais brasileiros. E nos aventuramos a ele, por intermédio do negro e do mulato, porque foi esse contingente da população nacional que teve o pior ponto de partida para a integração ao regime social que se formou ao longo da desagregação da ordem social escravocrata e senhorial e do desenvolvimento posterior do capitalismo no Brasil¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Na época, a estrutura universitária era organizada no regime de “cátedras”. Os catedráticos eram referências em suas áreas e controlavam o que se produzia academicamente sob seu domínio, incluindo a escolha de quem seria considerado apto a ser aceito como assistente – que poderia vir a ser catedrático no futuro, a depender das circunstâncias – leia-se do arbítrio do catedrático. Era um sistema restrito, hierárquico e pouco democrático, que foi extinto com a Reforma Universitária de 1969, a qual estruturou as universidades em torno de departamentos.

¹⁴⁹ Há outras. Uma delas é a obra de Carolina Maria de Jesus, escritora negra que, em 1960, publicou *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. O livro conta a terrífica história da própria autora e de seus filhos na favela do Canindé, na cidade de São Paulo, nos anos 1950. Mário Augusto Medeiros da Silva, no livro *A descoberta do insólito* (2013), realiza análise conjunta entre o *Quarto de despejo* e o contexto de Carolina de Jesus com aquele focalizado nas obras de Bastide e Fernandes (1955) e Fernandes (1964) sobre relações raciais em São Paulo. O autor diz que se pode “[...] iluminar mutuamente a análise do sociólogo uspiano [Florestan] e a percepção da escritora [De Jesus] sobre as condições objetivas da vida do grupo negro nessas primeiras décadas após a Abolição, na capital paulista.” Conferir especialmente, no livro de Mário Augusto, o capítulo 6, “O povo e a cena histórica: *Quarto de Despejo* e *A integração do negro na sociedade de classes* (1960-1964)”, p. 330-403.

¹⁵⁰ FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da “raça branca”*. Prefácio de Antonio S. Alfredo Guimarães. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008 [1964], v. 1, p. 21.

Vimos na seção anterior como as ideias de “povo”, “sujeito” e “agente histórico” eram, dentro de contextos específicos, colocadas na linguagem política, cultural e acadêmica do Brasil dos anos 1960. Sob essa configuração discursiva entendemos melhor a afirmação do sociólogo em estudar, através dos dramas sociais do negro e do mulato em São Paulo, o movimento do Povo na história. A partir de um espectro teórico-metodológico que mesclava criativamente contribuições de autores tão distintos quanto Émile Durkheim, Max Weber, Karl Mannheim e, sobretudo, Karl Marx, *A integração do negro...* analisa, em perspectiva histórico-sociológica, o processo da marginalização social da população negra paulistana na transição do sistema escravista para a sociedade de classes do pós-abolição.

Perto de visões idílicas do passado escravista e da suposta benevolência das relações raciais brasileiras, imagens em plena vigência na década de 1960, tempo no qual a “democracia racial” era ainda um tipo de *consenso*, a primeira frase do primeiro capítulo é direta: “A desagregação do regime escravocrata e senhorial se operou, no Brasil, sem que se cercasse a destituição dos antigos agentes de trabalho escravo de assistência e garantias que os protegessem na transição para o sistema de trabalho livre”¹⁵¹. A entrada dos negros na ordem capitalista e no processo modernizador brasileiro, assim, deu-se como um fenômeno “heterogêneo, descontínuo e unilateral, engendrando um dos problemas sociais mais graves para a continuidade do desenvolvimento da ordem social competitiva na sociedade brasileira”¹⁵². De um ponto de vista político, o desajustamento estrutural dos negros em tal ordem social de coisas seria ainda um obstáculo não apenas para a democratização das relações raciais *per se*, mas para a sorte da própria democracia brasileira.

O primeiro volume, nomeado “O legado da ‘raça branca’”, cobre o período histórico da desagregação do escravismo e da transição para a sociedade de classes, de 1880 a 1930. Relatam-se nessa parte as iniquidades de uma abolição cruel e incompleta, o impacto para os negros da competição no mundo do trabalho com os imigrantes recém-chegados da Europa e as dificuldades de inserção igualitária na sociedade paulistana em plena e acelerada industrialização e urbanização. O negro “era uma figura deslocada e aberrante no cenário tumultuoso que se forjava graças a febre do café”, figura sujeita à influência anômica das “deformações introduzidas em suas pessoas pela escravidão”¹⁵³, o que lhe tolheu condições de inserção econômica e equilíbrio social nas relações com os brancos e a sociedade em geral.

¹⁵¹ Ibid., p. 29

¹⁵² Ibid., p. 22.

¹⁵³ Ibid., p. 34 e 35, respectivamente.

Florestan compreende a anomia como uma herança da escravidão, consequência de uma liberdade perversa que os transmitiu um destino de miséria e degradação. Ele, todavia, considera que a herança em si não explicava os desajustamentos estruturais dos afro-brasileiros, que deviam ser entendidos pelas “condições sociais engendradas e mantidas pelo processo de pauperização”, as quais “forneceram campo propício à persistência e à influência sociopáticas daquela herança cultural”¹⁵⁴. São esses elementos sócio-históricos, acima do preconceito e da discriminação, que criaram e mantiveram a estrutura das desigualdades.

Constituiu-se na transição histórica do escravismo para a sociedade de classe, através da negligência da casta dominante relativamente aos negros e de sua pouca benevolência para com manifestações de protesto contra essa situação, uma “ideologia racial brasileira”, que perpetuou os antigos padrões de ajustamentos raciais na estrutura social e na esfera do comportamento. Essa ideologia “repousava no antigo modelo de absorção gradativa dos ‘elementos de cor’ pelo peneiramento e assimilação dos que se mostrassem mais identificados com os círculos dirigentes da ‘raça dominante’” e que “ostentassem total lealdade a seus interesses ou valores sociais”¹⁵⁵. Receando-se tensões raciais, obliterou-se a integração dessa população na democratização de direitos sociais. Tal orientação do processo histórico engendrou, em nome da ideia de que o padrão brasileiro de relações raciais se coadunava com os fundamentos ético-jurídicos republicanos, o mito da “democracia racial brasileira”¹⁵⁶. O mito, expressão de uma “*consciência falsa* da realidade racial”¹⁵⁷, ao pressupor a existência de igualdade entre brancos e negros no plano jurídico e também social, enevoou o olhar da elite para com a “população de cor”, dando novo formato à ideologia racial.

Para o autor, “negando uma realidade racial pungente, ladeava-se a dificuldade maior de ter de enfrentá-la e superá-la”; a ideologia racial “democrática” impingia um *status quo* através do qual, em prol de uma visão tradicionalista de mundo oriunda do sistema social do *antigo regime*, “a ‘população de cor’ jamais saísse de sua apatia e passividade”¹⁵⁸. Vale deter-se na sequência das palavras do sociólogo acerca do tema:

Considerada em termos desse contexto histórico, a convicção de que as relações entre “negros” e “brancos” corresponderiam aos requisitos de uma democracia racial não passa de um mito. Como mito, ela se vinculava aos interesses sociais dos círculos dirigentes da “raça dominante”, nada tendo que ver com os interesses

¹⁵⁴ Ibid., p. 272.

¹⁵⁵ Ibid., p. 308-9.

¹⁵⁶ Ibid., p. 309.

¹⁵⁷ Ibid., p. 311. Grifos no original.

¹⁵⁸ Ibid., p. 313 e 317, respectivamente.

simétricos do negro e do mulato. Por isso, também, não operava como uma força social construtiva, de democratização dos direitos e garantias sociais na “população de cor”. Inscrevia-se, contrariamente, entre os mecanismos que tendiam a promover a perpetuação, em bloco, de relações e processos de dominação que concentravam o poder nas mãos dos mencionados círculos dirigentes da “raça branca”, como sucedera no recente passado escravista¹⁵⁹.

A tese de Florestan da democracia racial como mito referenda, assim, sua leitura do passado escravista como resíduo societário deixado na passagem histórica para a sociedade de classes em São Paulo. A filosofia “racial democrática” preencheu ainda certas funções sociais, entre elas aquela que apregoava que, não tendo o negro um genuíno problema coletivo – devendo agir individualmente para seu próprio soerguimento – não lhe seria de bom tom envolver-se com movimentos negros, pois se identificava como socialmente indesejável a “discussão franca da situação da ‘população de cor’ e como ‘perigosa’ a participação em movimentos sociais destinados a minorá-la”¹⁶⁰. Desta feita, neutralizaram-se as possibilidades de atuação política dos negros, mantendo-os em inércia social.

O segundo volume da obra, “No limiar de uma nova era”, começa, assim, com uma discussão sobre “Os movimentos sociais no ‘meio negro’”, especialmente a Frente Negra Brasileira (1931-37) e os jornais da imprensa negra paulista da primeira metade do século XX, como o *Clarim da Alvorada* e *A voz da raça*. Essa análise era um aprofundamento do que havia sido dito em *Branços e negros em São Paulo* uma década antes.

Fernandes considera a gênese do “protesto negro” como uma reação dos afro-paulistas às “debilidades mais profundas do sistema de relações raciais”¹⁶¹, no sentido da modernização desse mesmo sistema e da sociedade brasileira em geral: almejava-se uma *Segunda Abolição*. A ação desses movimentos negros se orientava pela constatação de que o preconceito de cor era fator da desigualdade racial. Movimentos como a FNB, na avaliação do sociólogo, todavia, assumiram caráter assimilacionista e de ajustamento à sociedade de classes, definindo-se politicamente através da ideologia racial dominante, posto que de alguma forma comungassem da “democracia racial”. O ideário do “protesto negro” não formaria propriamente uma ideologia, mas uma “contra-ideologia do desmascaramento racial”¹⁶², que não visava, por assim dizer, a uma transformação radical das relações raciais na sociedade – antes a uma integração no seio da ordem social competitiva.

¹⁵⁹ Ibid., p. 318-9.

¹⁶⁰ Ibid., p. 320.

¹⁶¹ FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: no limiar de uma nova era*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978 [1964], v. 2, p. 8 e 9, respectivamente.

¹⁶² Ibid., p. 102.

O malogro desse protesto racial, ainda nos anos 1930, em São Paulo, deveu-se, na opinião de Florestan, à oposição e principalmente à indiferença da parcela dominante – branca – da sociedade, que não estava disposta a discutir a mudança da estrutura de poder vigente. Em que pese essa experiência de movimento negro tenha contribuído para questionar e, em certa medida, desmistificar a ideologia racial brasileira, era-lhe difícil, no entanto, dotar a estrutura das relações raciais de tendências democratizantes.

A obra perpassa ainda um domínio de reflexões sobre as características e desafios da integração social do negro na sociedade de classes do ponto de vista das relações de trabalho, da mobilidade vertical e da estratificação socioeconômica. O sociólogo reconhece na desigualdade racial franca barreira à ascensão social dos negros e mulatos no mundo profissional, que se reforça pela pressão assimilacionista da sociedade inclusiva – em termos de classe –, pelo desejo de branqueamento social que os “negros que sobem” nutriam frente aos valores sociais dominantes naquele contexto, e ainda pela ação deletéria do preconceito de cor – o qual é, por sinal, negado publicamente, tendência que define o chamado “preconceito de não ter preconceito”¹⁶³, atitude social assentada em concepções hierárquicas de sociedade e que mascara padrões raciais injustos. Está aí disposto um conjunto de aspectos que manteve a estrutura social plenamente estabelecida a partir da equivalência nefanda entre cor/raça e condição/posição social, obliterando a modernização das relações sociais no Brasil.

A análise sociológica d’*A integração do negro* se direciona, em seu termo, para o que o autor considera o “dilema racial brasileiro”. O dilema consistiria em um fenômeno estrutural derivado da dissociação existente entre as normas típicas de uma sociedade de classes com a realidade brasileira de relações raciais assimétricas, as quais eram sustentadas, entre outros fatores, pelo preconceito de cor. Tal situação condenava o Brasil a um desenvolvimento incompleto enquanto sociedade nacional. Para a construção de uma efetiva integração do negro, Fernandes destaca a importância da ação coletiva dos “homens de cor”, clamando por soluções de ordem prática para a solução do dilema racial brasileiro.

Se algumas páginas atrás transcrevíamos a primeira frase dessa obra, encerramos o comentário com a última: dando voz a Joaquim Nabuco, que asseverou que o Brasil deveria ser erigido com o trabalho livre e a união racial, Florestan declara que, sem se alcançar tal objetivo, não haveria “democracia racial”, muito menos “democracia”; e diz, afinal: “Por mais

¹⁶³ Ibid., p. 353.

um paradoxo da história, o ‘negro’ converteu-se, em nossa era, na pedra de toque da nossa capacidade de forjar nos trópicos este suporte de civilização moderna”¹⁶⁴.

Agora se entende melhor aquela fala de Fernandes no discurso de formatura da turma de Eduardo na FFCL, em 1964, sobre a “superação do dilema social que nos mantém presos a uma herança sociocultural indesejável”. É certo que ele almejava, com o estudo do negro, lançar um olhar mais abrangente para a sociedade brasileira e as questões políticas daquele tempo. Foram injunções políticas, aliás, que, semelhantemente à destruição sinistra da FFCL em 1968, retiraram-no da USP: Florestan foi “aposentado compulsoriamente” em 1969 pelo Regime Militar – ao que se seguiria o exílio. Apenas um professor do novo Departamento de Ciências Sociais da USP, já no Butantã, dedicar-se-ia, daí em diante, ao estudo do negro no Brasil: o antropólogo João Baptista Borges Pereira, que se tornaria, anos mais tarde, em 1974, orientador do mestrado de Eduardo, até então orientado por Ruy Coelho.

Ruy, por sinal, fora forçado a abandonar em 1974 a orientação, pois tinha sido preso e interrogado pela Ditadura Militar em São Paulo, o que o levaria, em 1975, ao exílio. É fato menos conhecido que ele, regente da cadeira de Sociologia II entre 1964-69 – ao passo que Florestan o foi da Sociologia I entre 1954-69 –, também pesquisou o negro.

Vimos que Coelho colaborou junto com Alfred Métraux na concepção do Projeto UNESCO em Paris, nos anos 1950. Mas não só: sua pesquisa de doutorado em antropologia na Northwestern University, Illinois (EUA), *The Black Carib of Honduras* (1954), que tinha o americano Melville Herskovits como orientador, analisou a vida cultural, social e psíquica de populações negras do litoral de Honduras. De caráter culturalista, o estudo visava a “uma análise da integração realizada pelos caraíbas negros em sua organização socioeconômica e em seu sistema de crença”, estando “voltado principalmente para a cultura dos caraíbas negros, encarada enquanto respostas coletivas estruturadas para fazer face ao desafio das circunstâncias históricas”. Embora ele diga que “os aspectos psicológicos da vida dos caraíbas negros estão apenas esboçados”¹⁶⁵, o trabalho utilizava-se de testes projetivos comuns na área da Psicologia naquela época para aferir elementos da subjetividade dos indivíduos

¹⁶⁴ Ibid., p. 463. Boas leituras sobre essa e outras obras de Florestan e da Escola Paulista podem ser encontradas nos seguintes trabalhos de Élide Rugai Bastos: Florestan Fernandes e a construção das Ciências Sociais. In: MARCOVITCH, Jacques (Org.). *Florestan Fernandes ou o sentido das coisas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998, p. 143-56; e também: Pensamento social da Escola Sociológica Paulista. In: MICELI, Sergio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS; Brasília/CAPES, 2002, p. 183-230.

¹⁶⁵ COELHO, Ruy de A. Galvão. *Os caraíbas negros de Honduras*. São Paulo: Perspectiva, 2002 [1954], p. 26 para todas as citações do parágrafo.

pesquisados, como o Teste de Rorschach, técnica utilizada também por Eduardo em seu mestrado, como veremos mais à frente, no terceiro capítulo.

Sem entrar em maiores detalhes acerca dessa obra, cumpre notar que, embora Ruy também tenha se interessado pelo negro, seja na UNESCO ou no doutorado, sua identificação historiográfica posterior não registra tal movimento – ou, em outras palavras, pouca gente sabe ou se lembra disso. A socióloga Carolina Pulici diz que o fato de que o negro foi para Ruy também objeto de estudo “apontaria para divergências que não se restringem às escolhas temáticas, mas especialmente as diferentes abordagens dos mesmos temas”¹⁶⁶.

O trabalho de Pulici, *Entre Sociólogos*, realiza uma leitura dessas divergências, baseada nas diferentes concepções sobre a “condição de sociólogo” que circulavam na USP entre 1950-60. À cadeira de Sociologia I, regida por Florestan entre 1954-69, ligava-se uma Sociologia das mudanças sociais, científica, monográfica, pragmática, engajada politicamente e identificada com as “massas”; aí figuravam nomes como os de Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni, José de Souza Martins, Francisco Corrêa Weffort, Maria Sylvia de Carvalho Franco. À cadeira de Sociologia II, entronada, no mesmo período, por Fernando de Azevedo (1954-63) e Ruy Coelho (até 1969), afluíam perspectivas mais afeitas a uma Sociologia da cultura, da arte, da literatura, humanista e ensaísta; entre os membros dessa vertente se incluíam, além de Ruy, Antonio Candido de Mello e Souza, Gilda de Mello e Souza, Lourival Gomes Machado e Décio de Almeida Prado. Eduardo dialogará intelectual e pessoalmente com os dois grupos, como teremos oportunidade de conferir adiante.

A próxima e última seção do capítulo analisa questões de ordem racial e de identidade na USP, mas observadas e vivenciadas no cotidiano da Faculdade de Filosofia da Maria Antonia de outra perspectiva: a da diferenciação social, em termos dos vetores de classe, gênero e raça, entre os alunos do curso de Ciências Sociais nos anos 1950-60.

1.5 Alunos negros na Maria Antonia (1934-64)

Divisamos, na seção anterior do capítulo, aspectos gerais e essenciais da Escola Sociológica Paulista, principalmente da obra de Florestan Fernandes no campo de Sociologia de Relações Raciais. Toda uma escola de pensamento sobre o negro – e de confrontação ao

¹⁶⁶ PULICI, Carolina. *Entre Sociólogos*: versões conflitivas da “condição de sociólogo” na USP dos anos 1950-1960. São Paulo: EDUSP/Fapesp, 2008, p. 51.

mito da “democracia racial” brasileira –, portanto, estava em plena efervescência em São Paulo no exato momento em que Eduardo era aluno do curso de Ciências Sociais da USP, na primeira metade da década de 1960. Sua expressão histórica mais conhecida, evidenciada e lembrada, está nos livros. É claro que eles são importantes em um esforço de história das ideias, como pretende ser o nosso; todavia, não são tudo.

Para além das obras, das sistematizações de pensamento e dos discursos formais, queremos agora apreender a atmosfera intelectual, cultural, política e social na qual estavam imersos nossos personagens – sobretudo Eduardo – de um ponto de vista histórico mais compreensivo, amplo, matizado. Deste modo, parece-nos instigante imaginar as problemáticas da diferença social, especialmente de raça, perscrutando o cotidiano do próprio curso de Ciências Sociais e da FFCL da USP nestes anos de 1950-60. Se ali estavam sendo produzidos alguns dos mais notórios trabalhos da Sociologia de Relações Raciais brasileira, é de se supor que temas de seu domínio, como diferenciação social, discriminação, preconceito, entre outros, fossem objeto de interesse acadêmico para além das salas de aula.

Antes de adentrar nesse questionamento e em nossa discussão, certas questões teóricas devem ser pontuadas. Uma delas é a interseccionalidade. A teoria interseccional, oriunda do feminismo negro norte-americano, é uma maneira de conceber a dinâmica das diferenças, desigualdades e sistemas de dominação social a partir das intersecções possíveis e mutuamente constitutivas entre marcadores de identidade como raça, gênero, classe, sexualidade, entre outras categorias do social¹⁶⁷. No Brasil, o olhar interseccional tem sido pautado, ao menos desde os anos 1980, pelos movimentos sociais de mulheres negras, e teve nos trabalhos da intelectual negra brasileira Lélia González uma importante precursora.

A bibliografia referente à interseccionalidade, ou às questões da diferença, no quadro histórico da USP entre 1950-60, é um tanto quanto rarefeita. Os poucos materiais encontrados referentes ao tema, além disso, dedicam-se aos docentes da Maria Antonia. Assim é o trabalho supracitado de Carolina Pulici, *Entre Sociólogos*, que analisa trajetórias sociais de professores das cadeiras de Sociologia I e II. Aí se encontram contrapostas as origens sociais – mormente de classe – dos próceres das cadeiras: de um lado, Florestan Fernandes e seu passado órfão e humilde, e a sociologia daí correspondente, em alguma medida; de outro, Ruy Coelho, ou

¹⁶⁷ Cf. CRENSHAW, K. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. In: CRENSHAW, K. et al. (Org.). *Critical race theory: the key writings that formed the movement*. Nova York: The New Press, 1995, p. 357-83.

Antonio Candido, filhos de certa elite mais tradicional, e as afinidades entre a condição de classe e o pensamento social que desenvolveram.

De modo similar, o livro da historiadora Heloísa Pontes, *Destinos Mistos: Os Críticos do Grupo Clima em São Paulo (1940-1968)*¹⁶⁸, analisou o grupo de estudantes paulistanos que editou a revista *Clima* na década de 1940, entre eles Ruy Coelho, Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza, Décio de Almeida Prado, Lourival Gomes Machado e Paulo Emilio Salles Gomes. São aí dissecadas as afinidades intelectuais e culturais do grupo de amigos, bem como suas situações de classe. Como parte deles tornou-se docente na Maria Antonia, como Ruy, Gilda e Antonio Cândido, Pontes considerou suas trajetórias também em contraponto à de Florestan Fernandes, o qual perfez caminho social muito distinto, indo da pobreza na infância em São Paulo até chegar à cátedra de Sociologia I, em 1954.

Aliás, uma contramaneira de falar da questão de classe na FFCL talvez possa mesmo ser encontrada na trajetória de Florestan na USP, bem como a leitura histórica e historiográfica do assunto. Tornou-se lugar-comum falar dele a partir da afirmação e reiteração de sua condição humilde e proletária, ou seja, seu lugar social de classe, na construção de seu pensamento. A cientista social Maria Arminda Arruda, cotejando aspectos das concepções do sociólogo pertinentes à sua disciplina e dos correspondentes compromissos intelectuais e políticos que ele cultivava, considera que a experiência biográfica de Florestan foi “[...] parte integrante da sua trajetória como sociólogo, alojando-se na raiz dos seus investimentos pessoais”¹⁶⁹. Isso é tranquilamente verdadeiro, assim como o fato de que, havendo dificuldade por parte de Fernandes em alcançá-la, sucederia da USP ser uma instituição restrita de um ponto de vista de classe. Embora a Maria Antonia e a USP fossem ambientes por excelência de classe média¹⁷⁰, algumas chances se abriam para os “de baixo”. Em tal sentido, vejamos relato de José de Souza Martins, ele também de origem proletária:

¹⁶⁸ PONTES, Heloísa. *Destinos Mistos: os críticos do Grupo Clima em São Paulo (1940-1968)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

¹⁶⁹ ARRUDA, op. cit., p. 314. Avaliação é confirmada pelo próprio autor. Cf. FERNANDES, Florestan. Ciências Sociais: na ótica do intelectual militante. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 8. n. 22, p. 123-38, set./dez. 1994.

¹⁷⁰ Afirmação feita de acordo com relatos no livro supracitado *Maria Antonia: uma rua na contramão*. Entre eles encontram-se os de Antonio Candido (p. 39), que afirma que “A Faculdade de Filosofia, a partir de sua fundação em 1954 [sic], foi um fermento de radicalização intelectual no quadro do ensino superior de São Paulo. Um quarto de século depois, a rua Maria Antonia, sempre dentro dos limites da classe média [...]”; Maria Adélia Aparecida de Souza (p. 102) diz: “1959. A rua Maria Antonia. Quem a viveu não pode deixar de sentir saudades. Para uma caipira do interior, com o ‘r’ carregado, de classe média (eufemismo) do interior [...], era demais!”; e ainda Renato Pompeu, que coloca (p. 114-5) que os alunos do curso diurno, “que é o que interessa [...], ou eram oriundos, em sua maioria, da parentela menos rica da antiga oligarquia agrária de origem quarentocentona ou então de famílias ligadas ao médio e pequeno empresariado de origem migrante e modernizadora [...]”.

A Faculdade de Filosofia era historicamente um lugar de encontro mannheimiano de intelectuais de origens sociais diversas e desencontradas. Claude Lévi-Strauss, em *Tristes trópicos* [...], já havia notado o quanto a faculdade, de que fora um dos fundadores, quebrava linhas de separação social arraigada na sociedade paulistana. Ela abria democraticamente o acesso à universidade a populações que, sem a escola pública, teriam ficado fora dela, como era o caso de Florestan, de Luiz [Pereira, sociólogo] e o meu próprio. A maioria dos professores não vinha propriamente da elite e sim dessas camadas médias em ascensão [...]¹⁷¹.

Martins estava, provavelmente, falando apenas da cadeira de Sociologia I, pois a outra cadeira era formada em grande parte por docentes oriundos de uma classe média estabelecida. Tal clivagem de classe poderia ser simplificadora e escamotear nuances nas relações sempre diversas entre vida e pensamento. Arruda lembra que o convite de Fernando de Azevedo a Florestan para tornar-se professor, em 1944, “era sintomático das concepções grassadas no ambiente da Faculdade de Filosofia, caracterizado por uma mescla de traços elitistas em convívio com ideias liberais e democráticas de valorização do talento”¹⁷². A considerar a opinião da autora concernente à convivência de diferentes ideais políticos e de classe nesse contexto da FFCL, o investimento mais sensato, para além das dicotomias cômodas, reside na afirmação da complexidade, frequentemente cinzenta, da realidade histórica e social. Essa realidade gris comporta também a iniquidade, como volta a dizer Martins:

A sensibilidade ao menosprezo era disseminada entre estudantes e professores de minha geração. Octavio Ianni, de quem fui muito próximo, durante muito tempo, várias vezes se referiu à sua indignação ao tratamento de “italianinho” que recebera na infância, em Itu, sua cidade natal e cidade de brasileiros de velha cepa, uma designação que em vários lugares procurava colocar os filhos do imigrante italiano “em seu lugar”. Ianni era filho de um tripeiro oriundo de Castellabate e ele próprio, na época em que cursava Ciências Sociais na USP, fora tipógrafo, em Osasco. Essa sensibilidade antropológica às questões da diferença social, marcante em Luiz Pereira, em Florestan Fernandes, em Octavio Ianni e em mim mesmo, tem sido própria de pessoas e grupos sociais que experimentaram ascensão social e transição entre posições sociais muito contrastadas¹⁷³.

O preconceito de classe, por certo, manifestava-se não somente nas obras que esses sociólogos produziram sobre o assunto, mas de alguma maneira nas suas experiências de vida, o que parece ter informado suas perspectivas intelectuais e trajetórias acadêmicas – tal qual Fernandes e Ianni, que se dedicaram, além de relações raciais, a outras questões sociais, além de terem ulteriormente também apoiado movimentos sociais como o próprio Movimento

¹⁷¹ MARTINS, op. cit., p. 234-5.

¹⁷² ARRUDA, op. cit., p. 314.

¹⁷³ MARTINS, op. cit., p. 239.

Negro. Não seria talvez espanto notar que entre os alunos do curso de Ciências Sociais da FFCL se entrecocassem diferentes noções de mundo e de lugar social, como observamos nas agudas palavras de Martins sobre seus colegas de Faculdade:

[...] a marca das classes sociais de origem estava em todos eles [os alunos]: os generosos e os egoístas; os que compartilhavam o que sabiam e os que escondiam o próprio saber, olhando com desprezo e em silêncio os circunstantes, principalmente os que, na relativa pobreza de seus argumentos, mostravam que vinham dos cantos escuros e desvalidos da sociedade¹⁷⁴.

O mundo das Ciências Sociais e Humanas, portanto, sabia ser contraditório. A filósofa Marilena Chauí, na mesma direção, fala da Maria Antonia: “laica, livre-pensadora, racista, machista, mesquinha e fecunda, ciosa de sua autonomia e liberdade, conflituosa, distribuidora de privilégios contestáveis e, no entanto, [...] também capaz de reconhecimento pelas obras que fazia nascer [...]”¹⁷⁵. A citação da filósofa ensejaria muita discussão, mas nos atenhamos ao que ela diz relativamente ao racismo e machismo. Essas são as únicas palavras encontradas na pesquisa que coloquem tais questões em termos tão explícitos. Deixemos o tema do racismo para daqui a pouco, e nos prendamos à problemática de gênero.

A historiografia sobre as mulheres na FFCL, no painel histórico em foco, possui alguma expressão. A tese em sociologia de Maria Helena Bueno Trigo, *Espaços e tempos vividos* (1997)¹⁷⁶, é dos primeiros esforços a contemplar as sociabilidades e relações de gênero na Maria Antonia. O livro de Pontes, *Destinos mistos* (1998), também analisou o assunto, salientando a posição das mulheres na revista *Clima* nos anos 1940, especialmente Gilda de Mello e Souza. Esta última, por seu turno, foi uma das docentes da FFCL que emprestou suas reflexões referentes à mulher para a coletânea *Mulheres na USP: horizontes que se abrem* (2004)¹⁷⁷. Nessa obra, são narrados aspectos das trajetórias de professoras da Faculdade, as quais falam, a todo tempo, do preconceito, discriminação e os desafios por elas enfrentados em uma instituição que lhes era hostil, por ser, sobretudo, machista. Conquanto tenha havido, pela estrutura de ingresso à USP, massiva entrada de mulheres nos cursos da

¹⁷⁴ Ibid., p. 216.

¹⁷⁵ CHAUI, Marilena. Um lugar chamado Maria Antonia. *Maria Antonia: uma rua...*, p. 240-5, p. 244.

¹⁷⁶ TRIGO, M^a H. Bueno. *Espaços e tempos vividos: estudos sobre os códigos de sociabilidade e relações de gênero na Faculdade de Filosofia da USP (1934-1970)*. Tese (Doutorado em Sociologia) – FFLCH-USP, 1997.

¹⁷⁷ BLAY, Eva Alterman; LANG, Alice B. da Silva Gordo (Org.). *Mulheres na USP: horizontes que se abrem*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

Maria Antonia – e mesmo no corpo docente – desde sua fundação, incluindo o curso de Ciências Sociais, muitas barreiras se interpuseram em seus caminhos.

Finalmente, o doutorado em Sociologia de Claudinei Spirandelli, *Trajetórias intelectuais: professoras do curso de Ciências Sociais da FFCL-USP (1934-1969)* (2011), realizou uma apreciação do percurso pessoal e acadêmico de professoras das duas primeiras gerações de cientistas sociais da USP, a partir de um enfoque que poderia ser visto como interseccional – embora o autor não use o conceito –, posto avaliar essas trajetórias com base nas relações entre gênero, classe e geração. Spirandelli perpassa várias biografias e trajetórias intelectuais, identificando nas relações de gênero um importante marcador social no âmbito das disputas e embates acadêmicos e profissionais na FFCL.

Bem dizendo, não teríamos condições de revisar em pormenor os argumentos deste livro, nem sopesar adequadamente aspectos da vida e obra das autoras por ele abordadas, por mais apropriado que fosse; não obstante, um trecho do livro é particularmente interessante para entendermos como a questão de gênero era vista na FFCL em meados dos anos 1960. Na altura do segundo capítulo, tomamos conhecimento de Eva Alterman Blay, socióloga formada pela Maria Antonia – orientanda de Ruy Coelho no mestrado –, feminista, pioneira nos estudos de gênero no Brasil ao introduzir, em 1965, uma disciplina sobre a mulher no curso de Ciências Sociais da USP. Entretanto, a disciplina não foi bem acolhida naquele momento:

Durante a década de 1960, nos primeiros anos como professora, seus [de Blay] cursos sobre a condição feminina eram contrariados, ridicularizados, esvaziados, não frequentados. O discurso *marxista* imperante, na Academia, nos meios mais ideológicos e nos meios estudantis, taxava-os de “pouco sérios”, “diletantes”, “pequeno burgueses”, “menores”, sugerindo que eles dividiriam os movimentos reivindicatórios ou o “proletariado”¹⁷⁸.

Afirmando sem medo de errar: a professora Eva Blay deparou-se com o machismo e o sexismo. Ainda, se bem entendemos, o itálico de Spirandelli em “marxista” pode querer indicar a limitada compreensão, por parte de correntes mais rasas do marxismo da época, da problemática específica de gênero – mas também de raça ou sexualidade, cotejadas na sequência, muito em decorrência da intensa politização da vida universitária em São Paulo no período e da força do pensamento de esquerda – sem tomar “esquerda” e “politização” como

¹⁷⁸ SPIRANDELLI, Claudinei Carlos. *Trajetórias intelectuais: professoras do curso de ciências sociais da FFCL-USP (1934-1969)*. São Paulo: Humanitas, 2011, p. 165. Grifo no original. Como não há indicação de fonte, Spirandelli deve ter chegado a esta informação em entrevista com Eva Blay.

sinônimos. Via-se na luta de classes um abrigo – tal qual guarda-chuva teórico indiferente a quaisquer tipos de intempéries – em cujo espaço haveriam de permanecer outros personagens do mundo social, fossem as mulheres, os negros, os gays¹⁷⁹.

Por falar nisso, acerca dos homossexuais na Maria Antonia não há quase nenhuma notícia ou estudo. Quase. Somos informados de que, em 1960, José Fábio Barbosa da Silva, sociólogo, gay, defendeu *O homossexualismo em São Paulo: um estudo de um grupo minoritário*, que consiste na monografia apresentada a um curso de especialização em Ciências Sociais da FFCL, a qual foi publicada em livro apenas em 2004¹⁸⁰. Trata-se de uma pioneira e inovadora pesquisa de caráter etnográfico sobre homossexualidade masculina na cidade de São Paulo nos anos 1950, com fundamentação sociológica – e não médica, ou patológica, como era usual até aquele momento nas Ciências Sociais no Brasil. O orientador era Florestan Fernandes, e da banca de avaliação participaram FHC e Octavio Ianni.

A questão homossexual era na FFCL cercada de tabus e interditos, como assinalam os historiadores James Green e Ronaldo Trindade: “Florestan e Fábio nunca conversaram sobre a homossexualidade do pesquisador. Era um subtexto inaudível. Não se falava diretamente sobre o assunto”¹⁸¹. José Fábio diz que seu orientador “tinha uma teoria [...] de que os grupos marginais estabelecem relações como outros grupos marginais”, e que “eles se tornam contra-estruturais à estrutura rígida de uma sociedade como a brasileira, e ele [Florestan] queria saber como essas pessoas entraram nesta contra-estrutura e que tipo de liberdade possibilitou isso”¹⁸². Vimos anteriormente que Fernandes havia encarado o ideário da Frente Negra Brasileira em São Paulo como uma “contraideologia” de desmascaramento racial, reação política a estruturas de dominação ideológica e social. Nessa via, Green e Trindade, apoiados em entrevista com Barbosa da Silva, fazem a seguinte consideração:

¹⁷⁹ Parece que não apenas em correntes mais superficiais do marxismo da USP essa incompreensão existiu. Paulo Eduardo Arantes, no livro *Um departamento francês de Ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994, p. 291), comenta aspecto da relação entre sua disciplina Filosofia com as Ciências Sociais na USP da década de 1960: “[...] um filósofo deveria opinar sobre questões de método; meditar sobre o sentido da escravidão numa ordem mundial capitalista não era mesmo algo que pudesse comover uma sensibilidade especulativa [...]. Assim sendo, o marxismo filosófico uspiano desenvolveu-se à margem do momento mais inventivo da ciência social de seu tempo: deixou passar sem registro a nova literatura sociológica acerca da combinação de capitalismo e escravidão na origem do Brasil atual [...]”.

¹⁸⁰ A história dessa obra é interessante. Depois de 1960, a monografia dormitou por 44 anos, até ser redescoberta e finalmente publicada pela editora da UNESP, em 2004. Isso só foi possível graças ao empenho do historiador norte-americano James Green, através de uma obstinada pesquisa, que conseguiu localizar o autor nos EUA, para onde se mudara ainda nos anos 1960, aí se radicando.

¹⁸¹ GREEN, James N.; TRINDADE, Ronaldo. São Paulo anos 50: a vida acadêmica e os amores masculinos [Apresentação]. In: _____. (Org.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Editora da UNESP, 2005, p. 25-38, p. 27. A monografia de Barbosa da Silva consta neste livro entre as páginas 38-214.

¹⁸² Entrevista de Barbosa da Silva (2003) citada em: *Ibid.*, loc. cit.

O interesse de Barbosa da Silva pelos homossexuais de São Paulo se iniciou ainda na graduação, quando elaborou um breve texto analítico sobre os homossexuais de São Paulo, sob a supervisão de Florestan Fernandes, que se interessou por esse trabalho não só por ser um tema marginal, mas também porque esse professor via certas relações desse grupo com a discussão do negro no Brasil, então seu tema de interesse: “Florestan acreditava que essas lutas se assemelhavam, de alguma forma, às da comunidade homossexual” [Barbosa da Silva]¹⁸³.

A intuição pregressa de Florestan é instigante, mas ele talvez estivesse menos interessado nas problemáticas de negros e homossexuais em si do que nas conexões políticas entre esses grupos. Independentemente disso, é auspicioso lembrar que, no tempo em que Barbosa da Silva fazia seus estudos sobre homossexualidade em São Paulo, na passagem dos anos 1950 para a década de 1960, seu orientador estava às voltas, como sabemos, com o tema do negro nessa mesma cidade, em uma perspectiva, no entanto, subsumida a um quadro sócio-histórico e político mais amplo, pensando os dilemas da modernização brasileira.

Falamos até aqui de classe, de gênero, até de homossexualidade, condição quase sempre muito silenciosa e silenciada em nossa sociedade – o que se reflete precipuamente na própria história do livro de Barbosa da Silva –, trazendo, de forma deliberadamente muito breve e sumária, alguns dos marcadores sociais mais importantes envolvendo docentes e alunos da FFCL, lugar espacial e simbólico privilegiado na pesquisa deste capítulo. Mas, a indagação já tarda: e a questão racial? Como era vista para além das discussões teóricas e dos livros de Florestan, Bastide, FHC, Ianni, entre outros, acerca de relações raciais? E, o que é mais importante, onde estavam os alunos negros na Maria Antonia? Ou não estavam?

Para dar conta desses questionamentos, vamos então, antes de tudo, ao que a historiografia especializada porventura tenha escrito sobre o tópico, abarcando esse período da FFCL. Mas qual? Nossa pesquisa, tanto em arquivos e bibliotecas quanto no Google, não encontrou nenhum trabalho que se dedicasse por mais de um parágrafo ou nota de rodapé aos alunos negros na Maria Antonia, ou na USP, de sua fundação em 1934 até a destruição da Faculdade, em 1968 – para estabelecer algum critério. Será que a falta de referências mínimas do assunto não é um indicativo, simplesmente, do fato que não houve discentes negros naquela que foi a Faculdade que produziu nada menos que a obra sociológica de um Florestan Fernandes em relações raciais? A resposta é sim e não. Vejamos.

Para sermos justos, existem alguns trabalhos, mas eles cuidam das trajetórias de professores negros da USP. Trata-se de duas teses na área de Educação, escritas e defendidas

¹⁸³ TRINDADE, Ronaldo. Fábio Barbosa da Silva e o mundo acadêmico de sua época. In: GREEN, James; TRINDADE, Ronaldo (Org.), op. cit., p. 241-61, p. 258-9.

– por autoras negras – na própria Universidade de São Paulo. Estamos falando de *O Romper do Silêncio: história e memória na trajetória escolar e profissional dos docentes afrodescendentes das Universidades Públicas do Estado de São Paulo* (2001), tese de Maria Solange Pereira Ribeiro, e de *Cores da tradição: uma história do debate racial na Universidade de São Paulo (USP) e a configuração racial do seu corpo docente* (2015), doutorado de Viviane Angélica Silva¹⁸⁴. Essas teses analisam temas que nos interessam, são obras compreensivas e importantes – ambas trazendo uma fina visão teórica interseccional –, mas, pela sua natureza, não falam dos alunos negros neste período “clássico” da USP dos anos 1950-60, no qual gestou-se a Escola Sociológica Paulista.

Assim sendo, resta ir aos fragmentos históricos.

Os primeiros foram encontrados com relativa casualidade. A USP, no prédio do que hoje é a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), no Campus Butantã, em São Paulo, abriga o Centro de Apoio à Pesquisa “Sérgio Buarque de Holanda” (CAPH-USP). Em uma tarde de um dia de fevereiro de 2016, fomos a esta instituição procurar um livro em sua biblioteca. Era um manual didático de história dos anos 1940, escrito por Rozendo Sampaio Garcia, sobre quem havíamos sido informados ser um professor negro do curso de História da USP¹⁸⁵. No corredor da sala de consulta, sem muito critério, encontrava-se disposta meia dúzia de grandes, solenes e emadeirados quadros de formatura da antiga FFCL da Maria Antonia, das décadas de 1940-60. O que seria um olhar a esmo revelou-se uma surpresa. Entre reitores, paraninfos, professores, eis que aparecem, na multidão dos rostos, alguns afro-brasileiros, entre eles o professor Rozendo. Os formandos:

¹⁸⁴ RIBEIRO, Maria Solange Pereira. *O Romper do Silêncio: história e memória na trajetória escolar e profissional dos docentes afrodescendentes das Universidades Públicas do Estado de São Paulo*. Tese (Doutorado em Educação) – FEUSP, São Paulo, 2001; SILVA, Viviane Angélica. *Cores da tradição: uma história do debate racial na Universidade de São Paulo (USP) e a configuração racial do seu corpo docente*. Tese (Doutorado em Educação) – FEUSP, São Paulo, 2015.

¹⁸⁵ Informação concedida por Flávio Santos Gomes, historiador da UFRJ, em conversa informal.



Figura 6 – Alunos negros da FFCL

Fonte: Acervo do autor.

Que se perdoe a má qualidade das imagens, resultado de iluminação irregular e alguma imperícia fotográfica, mas que não haja engano: de aproximadamente duas centenas de rostos não escolhemos senão esses três, acerca dos quais não ficaram dúvidas quanto ao fato de *serem* negros¹⁸⁶. Justificamos o grifo pela impossibilidade de saber como essas pessoas se autoidentificavam racialmente. Viam a si mesmos como negros? Ou como pretos, mulatos, morenos, pardos? Enfim, ainda que o fizessem, haveria naquele contexto clima moral para a definição de uma identidade racial? Por não os conhecermos, são questões difíceis.

Célia L. de Souza formou-se em Letras Anglo-Germânicas em 1947; Teda Ferreira graduou-se em Filosofia em 1960; João Joaquim Bento concluiu sua graduação em Geografia na USP também em 1960. Com exceção de Teda¹⁸⁷, sobre esses sujeitos não há praticamente nenhuma informação, seja em livros ou na *web*. Temos apenas as fotos. Por fim, lá estava também o professor Rozendo Sampaio Garcia, cuja única fotografia conhecida é a seguinte:

¹⁸⁶ Apresentei essas e outras fotografias para três pessoas negras do meu círculo de relações, cujas opiniões, somadas às minhas, resultaram nas imagens apresentadas.

¹⁸⁷ Conversamos com Teda. Ela informou que foi sempre a única negra nos cursos da Maria Antonia, e que não se envolveu em atividades políticas nesse período. Todavia, participou, ao lado de seu companheiro, o militante negro José Pellegrini, da Associação Cultural do Negro nos anos 1960 e da fundação do Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros no início dos anos 1970. Falaremos sobre esses grupos no capítulo seguinte. Em suas palavras, seu marido “era parceiro do queridíssimo José Correia Leite” e o casal mantinha “encontros frequentes com Abdias Nascimento, Sebastião Rodrigues Alves, Eronides, Henrique Cunha, Israel de Castro e muitos ícones dos anos 60”. Entrevista com Teda Pellegrini, 15 nov. 2016, pelo Whatsapp.



Figura 7 – Rozendo Sampaio Garcia (circa 1947)

Fonte: Acervo do autor.

Ele foi autor de alguns livros didáticos de história, escritos nos anos 1930-40, e do artigo *Contribuição ao estudo do aprovisionamento de escravos negros na América espanhola (1580-1640)*¹⁸⁸, trabalho conhecido na área de história da escravidão nas Américas. Essa o único dado que sugere, por mais temerário e limitado que seja dizê-lo, alguma identificação desse professor, enquanto afro-brasileiro, com uma questão de história negra.

Pouco se sabe dele. O arquivo do CAPH-USP guarda uma pasta “Rozendo Sampaio Garcia”, que possui escassos documentos. Ela guarda papéis burocráticos de uma viagem feita por Sampaio Garcia ao Arquivo Nacional do Paraguai, em Assunção, em 1956, e nada mais. Porém, a revista do Grêmio da FFCL de 1937 traz uma informação importante, pelo simbolismo evidente que carrega: entre os licenciados do ano de 1937 da Faculdade, está o nome de Rozendo Sampaio Garcia¹⁸⁹. Isso faz dele o primeiro aluno negro da história da Faculdade, talvez da USP. Em 1938, um ano após a formatura, seu nome aparece, nesse mesmo periódico (na orelha frontal da edição de abril, n. 6), como assistente da disciplina de

¹⁸⁸ GARCIA, Rozendo Sampaio. *Contribuição ao estudo do aprovisionamento de escravos negros na América espanhola (1580-1640)*. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, Tomo XV, p. 89, 1962.

¹⁸⁹ Cf. *Filosofia, Ciências e Letras: Órgão do Grêmio da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo*. São Paulo, Ano I, n. 4, fev. 1937, p. 85.

“Etnografia brasileira e língua tupi-guarani”. No quadro de formatura de 1947 ele já era professor do curso de História, no qual permaneceria, ao que parece, até os anos 1970.

A falta de fontes dificulta o trabalho de conhecer as histórias de Rozendo e dos alunos afro-brasileiros – um trabalho a ser realizado. O critério que utilizamos é delicado, pois outras dezenas de quadros de formatura da FFCL que não tivemos a sorte de encontrar em local público, poderiam revelar, dessa perspectiva “visual”, outros alunos negros – ou não¹⁹⁰. Contudo, é estranho que, ao menos a propósito de Sampaio Garcia, um aluno negro da primeira turma da FFCL e depois professor do curso de História da USP, não haja qualquer coisa escrita que se refira a ele como aluno ou “docente negro”. Como explicar que tal história ainda não tenha sido objeto de interesse acadêmico nos campos das Ciências Humanas, nem mesmo na própria USP? Como a instituição Universidade no Brasil lida com sua própria história em termos das relações entre conhecimento e sociedade?

No curso de Ciências Sociais da USP, inicialmente, o primeiro professor negro da FFLCH foi o antropólogo de origem africana Kabengele Munanga, e isso apenas no final da década de 1970. O primeiro aluno autoidentificado negro parece ter sido mesmo Jorge Prado Teixeira. Oriundo de Ribeirão Preto, a partir de 1940 se envolveu com o meio negro de São Paulo e foi, com 26 anos, ativo colaborador do Projeto UNESCO. Entre 1950-51, realizou o “meio de campo” entre os intelectuais negros e os sociólogos da USP. Ele se autorreferia, nas reuniões do Projeto, como “estudante de Sociologia”, e Raul Joviano Amaral fala de um “futuro acadêmico e condutor de movimento, falecido Jorge Prado Teixeira, negro retinto que provinha de Ribeirão Preto, para ingressar na Faculdade de Filosofia [...]”¹⁹¹.

A dissertação supracitada de Antonia Campos não encontrou muitos dados sobre Teixeira para além de sua participação no Projeto UNESCO. Conquanto não haja qualquer registro de que ele tenha frequentado formalmente o curso de Ciências Sociais da FFCL, Antonio Candido lembrou-se vivamente dele como um discente negro do curso, levado à

¹⁹⁰ Fomos informados pela socióloga Flávia Rios da existência de outra aluna negra da Maria Antonia: Helenira Resende. Ela estudou no curso de Letras na década de 1960 e cedo se envolveu em atividades estudantis e políticas. Foi vice-presidente da UNE e militou no PC do B na década de 1960, engajando-se posteriormente na luta armada na Guerrilha do Araguaia, onde seria morta pelo Regime, em 1972. Conhecida na militância como “Preta”, seu nome designa a Associação de Pós-graduandos da USP desde 2012 (“Helenira ‘Preta’ Rezende”). Curiosamente, um Boletim de Ocorrência do DOPS/SP, em 1967, a identificou como “branca” (cf. < http://comissaodaverdade.al.sp.gov.br/upload/001-bo_dops_1967.pdf>). Outro, do SNI, de 1972, a denominou “parda” (cf. http://comissaodaverdade.al.sp.gov.br/upload/011-ficha_sni_1972.pdf>). Cf. RIBEIRO, Bruno. *Helenira Resende e a guerrilha do Araguaia*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

¹⁹¹ AMARAL, 1978 apud Campos, op. cit., p. 5. Jorge Teixeira (1951 apud Campos, op. cit., p. 14) diz: “O Prof. Bastide convidou-me, não por razões especiais de ordem intelectual, mas, tão somente porque sendo eu estudante de Sociologia, posso dispor de enorme tempo para tratar desse assunto, desse problema”. Outras informações sobre Teixeira estão em trechos da dissertação de Campos.

Maria Antonia por influência de Roger Bastide. Temos certeza de que não se formou, pois checamos a lista de alunos que se graduaram na FFCL até 1968, e não consta seu nome¹⁹². Falecido em 1960, recebeu palavras lisonjeiras de Florestan em *A integração do negro*: “Pedimos vênias para prestar uma homenagem a Jorge Prado Teixeira, um colaborador inestimável e um infatigável batalhador pela causa do negro, que infelizmente foi roubado ao círculo dos vivos”¹⁹³. Embora não se saiba muito da história desse intelectual negro, é inequívoco que na gênese da Escola Sociológica Paulista, que fazia obras decisivas sobre o negro em São Paulo e uma primeira grande denúncia, ainda que tão-somente acadêmica, do mito da “democracia racial”, impuseram-se os intelectuais do meio negro paulistano, os quais, como Teixeira, contribuíram com seu trabalho, ideias e histórias de vida.

Em 1960, no exato ano em que Teixeira desaparecia deste mundo, outro afro-brasileiro adentrava o desenxabido prédio da Faculdade Maria Antonia pela porta da frente. Adivinha-se de quem estamos a falar: era Eduardo, vindo do Rio de Janeiro – e com sobrenome ainda no singular. Ele entrara no curso noturno de Ciências Sociais, que reunia os alunos que trabalhavam durante o dia. Na mesma situação estava José de Souza Martins, que diz:

Foi de minha turma e foi meu amigo Eduardo de Oliveira e Oliveira, intelectual refinado e culto, mulato, dos meus conhecidos e amigos o que melhor compreendia as gradações e as implicações da diferenciação social naquele estranho e fascinante mundo da Faculdade de Filosofia da rua Maria Antônia, perto da qual morava¹⁹⁴.

Martins, que construiu carreira docente na USP e que fazia obra importante no Brasil em uma variada gama de assuntos, indo da Sociologia Rural à Sociologia do Cotidiano, estudando processos de marginalização e exclusão social, dá-nos impressão de uma pessoa e também de uma época. Ao ver a sensibilidade de Eduardo – um “mulato” – para a diferença, aquele sociólogo diz tacitamente que ser negro tinha implicações no “estranho e fascinante” mundo da FFCL. Que tipo de implicações? No mínimo, em uma vista mais imediata, para um negro, estar *sozinho*; mas claro que não apenas; em outra chave de leitura, admitir a diferenciação social, fosse pelo racismo, machismo ou homofobia, entre os alunos de um universo no qual se pretendia construir uma sociologia científica, aplicada, rigorosa, engajada, transformadora, como era a vontade de Florestan, sugere-nos voltar olhos para a convivência

¹⁹² A biblioteca “Gilda de Mello e Souza”, no primeiro andar do Centro Universitário Maria Antonia, possui um polígrafo encadernado, sem qualquer registro bibliográfico, dos alunos que se formaram na FFCL entre 1937-68.

¹⁹³ FERNANDES, op. cit., 2008, p. 27.

¹⁹⁴ MARTINS, op. cit., p. 239.

nem sempre olímpica entre as esferas de produção do conhecimento *per se* e as próprias condições sociais e históricas nas quais ele é engendrado.

O desejo de saber mais da atmosfera das diferenças sociais em que estava imerso nosso personagem privilegiado na FFCL nos fez buscar informação através das próprias pessoas que com ele conviveram nas salas de aula da Faculdade: seus colegas de turma e curso. Entre e-mails, telefonemas e mensagens em redes sociais, recebemos algumas respostas de pessoas que, malgrado a disposição em ajudar e a gentileza de suas palavras, não recordavam do colega. Outras, entretanto, não só lembraram como fizeram – a exemplo de José de Souza Martins – pertinentes considerações relativas ao contexto da Maria Antonia na década 1960 no tocante às questões de raça e sexualidade – que lhes foram perguntadas.

Na imagem a seguir, podemos ver os formandos da Faculdade do ano de 1964.



Figura 8 – Formandos da FFCL do ano de 1964

Eduardo de Oliveira aparece na extrema esquerda (de quem vê), na quinta fileira de trás para frente. Entre os docentes, Florestan é o segundo da esquerda para a direita.

Fonte: Acervo Digital do CAPH-USP. Imagem BIM0055.

Albertina Costa, socióloga, referência nos estudos da mulher e do feminismo no Brasil, disse ser “[...] impossível não lembrar do Eduardo, que era ao que eu lembre o único negro em todo o curso e também porque era elegantíssimo”¹⁹⁵. O leitor deve atinar de que essa temática da elegância, ou do refinamento e cultura, como Martins falou há pouco, não escapará, pela sua recorrência, à nossa análise; deixemos por enquanto em *stand-by*. A socióloga e educadora Guaraciaba Perides ressaltou em sua fala que “[...] você [o pesquisador] deve ter conhecimento de fatos que não chegaram a ser evidenciados... a verdade é que não me lembro de alunos negros em sala de aula ou cursos da Universidade”¹⁹⁶.

Por falar nisso, Albertina, Guaraciaba e Martins, bem como Eduardo, foram, por volta de 1962, alunos de FHC e Octavio Ianni¹⁹⁷. O fato dos dois últimos terem sido docentes e de estarem, nos mesmo período, envolvidos com a temática de relações raciais em seus doutorados, quis dizer que a questão racial tivesse sido eventualmente debatida em sala de aula de forma mais específica? Albertina indica que não:

Foi no período em que éramos estudantes que Octavio Ianni e Fernando Henrique defenderam seus doutorados; creio que naquela época prevalecia a perspectiva de Florestan que o Brasil estava rapidamente se transformando numa sociedade de classes e que a estratificação por raça era uma herança persistente da escravidão e que seria substituída por uma discriminação de classe. Não foi tema tratado especificamente em curso. Por outro lado discutia-se o caráter capitalista da escravidão, teses de Fernando Novais, Eric Williams; no entanto, fomos alunos de Fernando Novais, mas seu curso não tratou do tema¹⁹⁸.

Pelo que as palavras da socióloga apontam, há que se perguntar por que sucedia das pesquisas de alguns dos principais professores aparentemente – de acordo com este e com os outros relatos colhidos – não repercutirem nas próprias aulas que ministravam. Que especial configuração entre pesquisa e ensino na Maria Antonia ensejava tal disjunção? Por quais motivos a questão racial se restringia aos livros e artigos, à pesquisa, e não se traduzia em termos curriculares mínimos e mesmo em qualquer universo de conceitos políticos? A professora Guaraciaba, mais uma vez, nos ajuda a responder a essas indagações:

¹⁹⁵ COSTA, Albertina. Pesquisa sobre Eduardo de Oliveira e Oliveira [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por: <rafaelpetrytrapp@gmail.com> em: 15 set. 2015.

¹⁹⁶ PERIDES, Guaraciaba. Pesquisa sobre Eduardo de Oliveira e Oliveira [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por: <rafaelpetrytrapp@gmail.com> em: 18 set. 2015.

¹⁹⁷ O relato de Martins (op. cit., p. 215) serve para todos: “Eu estava no final do segundo ano do curso de Ciências Sociais noturno da [FFCL] e era aluno de Fernando Henrique e de Octavio Ianni”.

¹⁹⁸ COSTA, Albertina. Pesquisa sobre Eduardo de Oliveira e Oliveira [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por: <rafaelpetrytrapp@gmail.com> em: 23 set. 2015.

Não me lembro de ter conhecido o Professor Eduardo de Oliveira e Oliveira, mas penso que deva ter sido aluno do curso noturno onde estudavam alunos mais velhos e engajados em questões sociais. O contexto social era de efervescência política, onde os movimentos pela mudança do arcaico sistema social eram de abrangência muito forte, não só na Maria Antônia, mas também em outras faculdades da Universidade, como na Medicina, no Direito, Geologia, etc. [...] todos os corações e mentes estavam voltados para a questão política. Não percebi ao longo do curso nenhum tipo de manifestação que colocasse em evidência a questão racial. Possivelmente houvesse, mas, de qualquer forma, não ficou evidente¹⁹⁹.

A “efervescência política” que ela menciona estar presente na Maria Antonia e no contexto social mais geral da época galvanizou as energias daquela geração de sociólogos, quer fossem os docentes – vejam-se os embates sociológicos de Florestan pela “mudança do arcaico sistema social” – ou os que ainda estavam em formação. Iray Carone, estudante de Filosofia na FFCL na década de 1960, diz que “a politização era intensa e os sociólogos desempenharam parte importante no processo”²⁰⁰. O outrora citado Roberto Gambini, estudante de Ciências Sociais desse período, diz que “os alunos vinham das mais diversas extrações sociais, mas [eram] todos fortemente motivados intelectual ou politicamente”²⁰¹. Albertina Costa avalia novamente que “nossas discussões políticas versavam sobre o caráter da revolução brasileira, raça e sexo não eram prioridades”²⁰².

Teríamos provavelmente muito que discutir se essa mobilização política fosse o centro de nossas atenções – não o é exatamente; subsidiariamente, contudo, ao percebê-la (a questão política) situamos problemáticas e sujeitos históricos em seu contexto e absorvemos elementos para entender por que, mesmo negativamente, dadas temáticas sociais não figuraram na retórica política e acadêmica da época – e o porquê de certos indivíduos terem *desaparecido*, mormente os discentes negros na Maria Antonia. Até onde podemos afirmar, com base em pesquisa bibliográfica e nos depoimentos de alunos, claro é que, simplesmente, as prioridades da época, entre docentes e discentes, eram outras, mais atinentes aos embates políticos dos anos 1960. Raça, gênero e sexualidade, portanto, eram temas desprivilegiados.

Voltando à presença de alunos negros na FFCL no período de 1950-60, podemos concluir factualmente que, além das indagações nessa parte do presente capítulo, encontramos apenas as de Viviane Angélica Silva, na tese em Educação citada mais acima. Ela afirma que

¹⁹⁹ PERIDES, Guaraciaba. Pesquisa sobre Eduardo de Oliveira e Oliveira [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por: <rafaelpetrytrapp@gmail.com> em: 18 set. 2015.

²⁰⁰ CARONE, Iray. Pesquisa sobre Eduardo de Oliveira e Oliveira [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por: <rafaelpetrytrapp@gmail.com> em: 18 abr. 2015.

²⁰¹ GAMBINI, op. cit., p. 158.

²⁰² COSTA, Albertina. Pesquisa sobre Eduardo de Oliveira e Oliveira [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por: <rafaelpetrytrapp@gmail.com> em: 23 set. 2015.

“a história da USP revela que mesmo rara, a presença negra no corpo docente e discente sempre foi uma realidade, apesar do silêncio das fontes históricas”²⁰³; Viviane se pergunta também, justamente, acerca de Eduardo: a autora deixa claro que “O nome do professor Eduardo de Oliveira [...] vem à tona [...] para registrar sua passagem como aluno pelo departamento de Sociologia, um negro que conheceu dentro da instituição a importância da Escola Sociológica Paulista”; na sequência, prossegue dizendo que “embora seja um nome conhecido na militância do movimento negro, por que há pouca informação disponível a seu respeito [...] qual é o conhecimento sobre seu trabalho de pós-graduação?”²⁰⁴.

Considerando nossos objetivos, quisemos discutir nesse primeiro capítulo, com algum pormenor, aspectos do pensamento social em relações raciais da Escola Paulista. Ao longo da tese, analisaremos como essa escola sociológica foi lida por Eduardo em seus trabalhos, consoante seu diálogo com intelectuais negros brasileiros e norte-americanos e sua relação com a própria USP nos anos 1970. Antes, porém, vejamos algumas questões conjunturais concernentes à questão racial no Regime Militar e também um panorama da situação do ativismo negro em São Paulo entre o final da década de 1960 e início da década seguinte.

²⁰³ SILVA, op. cit., 2015, p. 18.

²⁰⁴ Ibid., p. 88.

2 MOVIMENTOS E CONTEXTOS

O que é interessante jamais é a maneira como alguém começa ou termina. O interessante é o meio, é o que se passa no meio [...]. É no meio que há o devir, o movimento, a velocidade, o turbilhão. O meio não é uma média, mas, ao contrário, um excesso. É pelo meio que as coisas pulsam. Era a ideia de Virginia Woolf. Pois o meio não quer dizer de modo algum estar em seu tempo, ser de seu tempo, ser histórico; ao contrário: ele é aquilo pelo qual os tempos mais diferentes se comunicam. Ele não é nem o ser histórico nem o eterno, mas o intempestivo. (Gilles Deleuze)²⁰⁵

2.1 Costureiras de Vila Gustavo

Sonia Regina de Toledo nasceu na cidade de São Paulo, em 3 de março de 1957. Filha de Darci e Maria de Toledo, ela era, por volta de 1975, uma jovem negra, solteira, de instrução primária. Ocupação: overloquista na empresa Guararapes, à época situada no número 74 da Avenida Casa Verde, no bairro paulistano de mesmo nome.

Esta história, sobre a qual dispomos não mais do que esses modestos retalhos, e que aqui é tomada de um ponto de vista primariamente simbólico, remete a capítulos pouco conhecidos não só da vida de nosso personagem, Eduardo, mas do universo cultural e político da comunidade negra na São Paulo no período de 1960-70, em pleno Regime Militar.

Sabemos da existência de Sonia pelo fato dela ter sido uma entre dezenas de alunos do curso de madureza que a Associação Cultural do Negro (ACN) promovia em sua sede, localizada, em meados dos anos 1970, no bairro da Casa Verde, Zona Norte de São Paulo. A ACN foi uma entidade do movimento negro na capital paulista que existiu entre 1954 e 1967, no Centro, e, de 1968 a 1976, na Casa Verde. O historiador Petrônio Domingues afirma que a ACN, cuja trajetória ainda não é muito conhecida e que aos poucos vem sendo desvelada por historiadores e cientistas sociais, “realizou um trabalho de mobilização e valorização do negro, procurando conscientizá-lo de sua história, de sua identidade e de seus direitos de cidadão”, sendo suas prioridades as de “atuar no terreno cultural e lúdico, promovendo

²⁰⁵ DELEUZE, Gilles. *Um manifesto de menos; O esgotado*. Trad. Fátima Saadi, Ovídio de Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010 [1979], p. 35.

palestras, cursos, apresentações teatrais, recitais de poesia, festivais, bailes, competições desportivas; publicando livros e um jornal”²⁰⁶.

Sonia, que presumimos fosse negra²⁰⁷, em paralelo ao curso de madureza da ACN, trabalhava como overloquista, que é o profissional que opera o overloque, um tipo de máquina de costura. Caminhos de pesquisa para além das bibliotecas, dos arquivos históricos e dos documentos formais, levaram-nos até a presença de João Baptista Borges Pereira, antropólogo, professor aposentado da USP, figura importante desta tese e de quem falaremos em hora oportuna. Em meio a considerações sobre a USP, a Ciência Social brasileira, o Movimento Negro, entre outros assuntos, o professor informou-nos o seguinte – e até então desconhecido – fato, relacionado à história da jovem Sonia:

Ele mantinha pelo menos umas três salas, que ele pagava, na Zona Norte de São Paulo, principalmente no bairro de Vila Gustavo, que era uma zona extremamente pobre [...]. Onde ele botou máquina de costurar, até para bordar, etc., e ele aliciava as mocinhas que não tinham emprego, domésticas, para aprender a ser costureira, que era uma forma de melhorar de vida [...]²⁰⁸.

Não pudemos definir com precisão o período em que este trabalho acontecia, nem se Sonia ou quaisquer outras alunas da ACN tenham sido uma dessas moças, mas o responsável era Eduardo, que na ocasião – na primeira metade da década de 1970 – cursava o mestrado em Sociologia na USP, sob a orientação de Ruy Coelho.

João Baptista conta que a Vila Gustavo fora constituída nos anos 1950 pela migração de populações rurais empobrecidas do interior do estado de São Paulo, a maioria afro-brasileira. Aliás, na mesma década e bem perto dali, em um processo migratório semelhante, outro grupo marginalizado, composto majoritariamente de negros e nordestinos, aglomerava-se na então favela do Canindé, onde Carolina Maria de Jesus viveria e conceberia o seu *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*, publicado em 1960. Também não muito longe da

²⁰⁶ DOMINGUES, Petrônio. Associação Cultural do Negro (1954-1976): um esboço histórico. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH, 24, São Leopoldo, 2007. *Anais...* São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 6. Disponível em: <<http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S24.0911.pdf>>. Acesso em: 11 nov. 2016. Sem aqui nos alongarmos na história da ACN, deixamos ao leitor um dos únicos textos sobre o tema, de autoria de Mario Augusto Medeiros da Silva: Fazer História, Fazer Sentido: Associação Cultural do Negro (1954-1964). *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 85, p. 227-232, 2012.

²⁰⁷ Sua ficha junto a ACN não possui foto nem informação sobre cor. É considerando o público-alvo dos cursos da ACN que fizemos essa suposição sobre a cor de Sonia. Seu registro, como os de outros tantos alunos do curso de madureza, e também dos sócios da ACN, pode ser consultado no Acervo da UEIM-UFSCAR, Coleção Associação Cultural do Negro, Fichas de sócios.

²⁰⁸ Entrevista com João Baptista Borges Pereira, 07 mar. 2015.

Vila Gustavo estava a sede da ACN na Casa Verde, a qual, no período compreendido entre 1968 e 1976, esteve sob a responsabilidade de Eduardo e de Gilcéria de Oliveira.

Gilcéria é uma advogada, branca, fundadora do Partido dos Trabalhadores (PT) em São Paulo, ligada a movimentos de base da Igreja Católica e com largo histórico de atuação na comunidade afro-paulistana. Em entrevista para esta pesquisa, demonstrou apurada sensibilidade quanto às lutas do negro no Brasil, e descreveu-nos ainda as atividades desta segunda e última fase da ACN. A partir de uma relação próxima com a comunidade onde a Associação estava inserida – um bairro historicamente negro –, tratava-se de afazeres lúdicos, artísticos e culturais, cursos profissionalizantes – como de costura – e aulas de alfabetização e de madureza, ministradas por instrutores e professores voluntários.

Havia no horizonte da ACN o desejo de uma emancipação do negro através da profissionalização. Essa já era, a rigor, a visão da Frente Negra Brasileira nos anos 1930, que apostava no trabalho como valor social para a educação do negro brasileiro²⁰⁹. Gilcéria afirma, todavia, que o que lá se fazia também estava impregnado de um sentimento político marcante, tendo sido os cursos de alfabetização baseados no Método Paulo Freire e as atividades mais gerais pautadas por um esforço em soerguer os negros que frequentavam a ACN de um ponto de vista da consciência da negritude e da história afro-brasileira²¹⁰. Essa perspectiva da consciência racial/étnica pode ser observada em um folheto de divulgação do trabalho da Associação, de data imprecisa, onde se lê o seguinte:

Particularmente, pretende [a ACN] reencontrar as raízes da cultura negra, trabalhar para divulgá-la e desenvolvê-la, caracterizar sua contribuição para a civilização brasileira, assim como as influências recebidas, porém com um espírito sempre atento na sua preservação e em evitar o seu esvaziamento. Ressuscitar e dar a conhecer ao negro certos valores inerentes ao seu grupo, como incorporar elementos de tôdas as culturas que possam dar uma contribuição rentável à causa do negro²¹¹.

²⁰⁹ Cf. DOMINGUES, op. cit.

²¹⁰ Estes dois parágrafos são escritos com base em informações concedidas por Gilcéria de Oliveira. Entrevista para o autor em 25 maio 2015. O caráter político das atividades da ACN também foi enfatizado pela antropóloga Liane Trindade. Entrevista para o autor em 21 maio 2015.

²¹¹ Cf. Acervo da UEIM-UFSCAR, Coleção Associação Cultural do Negro, Folhetos. Não sabemos o ano em que este documento foi publicado, mas, pelos acentos circunflexos em “valôres” e “tôdas”, podemos inferir tratar-se de grafia anterior à Reforma Ortográfica de 1971, que suprimiu esses acentos. Logo, é provável que o folheto tenha vindo a lume entre 1968-71. Decidimos manter ao longo da tese a ortografia tal como ela está presente nos documentos originais, sem atualização para o sistema ortográfico vigente. Mantivemos, igualmente, os constantes erros de português de EOO, sem o recurso, que seria frequente demais, da expressão “sic”. Os eventuais erros evidentes de digitação foram corrigidos, simplesmente. A deterioração de sua escrita ocorre de forma nítida e progressiva ao longo do final dos anos 1970, decorrência talvez de uma enfermidade mental que o estava supostamente acometendo, situação percebida por pessoas que conviveram com ele de perto.

Note-se que à valorização de elementos culturais negros ligava-se o sentido da ação social. José de Souza Martins relata que Eduardo “organizou para negros do bairro da Casa Verde uma escola, para a qual convidava professores da USP, com razão convencido da *função emancipadora* dessa ressocialização”²¹². João Baptista, em seu depoimento, enfatizou o caráter prático e não meramente retórico dessa militância, e bem poderia ter-se utilizado de palavras semelhantes às de Martins quando nos fez saber do trabalho que Eduardo teria mantido com as costureiras da Vila Gustavo. Além de Martins e de Gilcéria, Antonio Candido e Liane Trindade, antropóloga aposentada da USP, também participaram da ACN, e, em entrevistas, sublinharam a importância do trabalho desta entidade.

Entretanto, o contexto nacional era de forte refluxo quanto a quaisquer tipos de ações no sentido de se promover a negritude politicamente. Como se sabe, os militares no poder a partir de 1964 passaram a asfixiar e mesmo proibir a discussão do racismo no Brasil²¹³, encampando, ao mesmo tempo, a ideologia da “democracia racial” como discurso oficial sobre as relações raciais. Se até então já era difícil para os negros brasileiros levantarem o problema do racismo em uma nação que, ao menos desde o final dos anos 1930, se imaginava, por definição, miscigenada e – consequentemente – sem conflitos raciais e sociais, com os militares adicionou-se a essa dificuldade um ambiente político acentuadamente autoritário e concretamente repressivo, principalmente durante os chamados “anos de chumbo”, entre 1968-78. Referindo-se aos motivos pelos quais a ACN fechou as portas – em sua primeira fase, em 1967 –, Mario Augusto Medeiros provê um retrato deste momento histórico: “[...] o teste mais duro da realidade envolvente é o golpe civil militar de 1964: desmobiliza o que já era precário, amedronta os que tinham dúvidas [...]”²¹⁴.

Embora houvesse, com efeito, pouca margem política para o ativismo negro, ele não deixou de existir. Nem, por sinal, foi simplesmente “fermentação” histórica para o que viria a ser, em 1978, o “divisor de águas” do Movimento Negro no Brasil, qual seja, a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), em São Paulo. Devemos ver os processos históricos em seus próprios termos e a experiência humana em sua diversidade. Assim olhamos para a história de instituições e personagens pouco lembrados ou esquecidos, tais como a overloquista Sonia, os alunos de madureza da ACN, as costureiras em Vila Gustavo, mas também o próprio Eduardo. Este era, por sinal, no momento em que assumiu as tarefas da

²¹² MARTINS, op. cit., p. 240. Grifo nosso.

²¹³ Cf. KÖSSLING, Karin Sant'Anna. *As lutas anti-racistas de afro-descendentes sob vigilância do DEOPS/SP (1964-1983)*. Dissertação (Mestrado em História Social) – FFLCH-USP, São Paulo, 2007.

²¹⁴ MEDEIROS, op. cit., 2012, p. 265-6.

ACN, juntamente com Gilcéria, em 1968, um licenciado e bacharel em Ciências Sociais, mas, ponto importante, também um profissional liberal – publicitário.

Entre 1959 e 1960, Eduardo trabalhou como assistente administrativo na Metal Leve, empresa do ramo de autopeças que pertencia a José Mindlin, bibliófilo brasileiro que era, aliás, sócio da ACN, e que, anos mais tarde, em 1975, como Secretário de Cultura do Estado de São Paulo, seria a pessoa que facilitaria a contratação de Eduardo por esta mesma Secretaria. De 1961 e 1964, enquanto fazia o curso noturno de Ciências Sociais na Maria Antonia, atuou no MASP como secretário administrativo, local onde, também alguns anos depois, promoveria atividades culturais, políticas e intelectuais tematizando o negro no Brasil e nos Estados Unidos, além de estabelecer boa relação com Pietro e Lina Bo Bardi, mentores do MASP. Ainda, entre 1965 a 1971, trabalhou como publicitário na sede paulista da Standard Propaganda, condição que lhe possibilitou considerável ascensão socioeconômica²¹⁵.

Apresentamos essas informações para dizer que Eduardo, àquele período, entre as décadas de 1960-70, na qualidade de um negro de classe média e com formação universitária, poderia ser membro de um dos mais importantes e duradouros grupos do Movimento Negro em São Paulo nos anos 1970: o Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros, o GTPLUN, cuja história pouco se conhece.

Para melhor entendermos o contexto no qual nos situamos, e, ainda, para matizarmos as facetas da comunidade afro-paulistana nesses anos de grande incerteza política, mas também esperança, detenhamo-nos por algumas páginas na história do GTPLUN.

2.2 Iracema de Almeida e o GTPLUN (1972)

O GTPLUN surgiu em 1972, na cidade de São Paulo. Ivair Augusto Alves dos Santos, cientista político e ativista do Movimento Negro, informa que este grupo era formado “quase que exclusivamente [por] universitários e profissionais liberais, [tendo] a sua orientação

²¹⁵ Exemplo disso era o apartamento – espécie de cobertura – que ele adquiriu, no início dos anos 1970, no bairro de Higienópolis, em São Paulo, a poucas quadras do prédio da antiga Faculdade Maria Antonia da USP. As informações sobre sua ocupação profissional advêm de formulário por ele preenchido para a solicitação de uma bolsa de pesquisa da John Simon Guggenheim Memorial Foundation, de Nova York, em janeiro de 1975. Cf. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Documentos Pessoais.

voltada para uma integração do negro na sociedade”²¹⁶. Seus membros eram, como o nome evidencia, universitários e profissionais liberais negros que, apesar de sua formação acadêmica e considerável posição socioeconômica, permaneciam sendo alvos de discriminação racial, mesmo na relativamente dinâmica sociedade paulistana dos anos 1970. Este panorama, permeado pelo racismo, mantinha essa população negra universitária e de classe média, para usar os termos de Florestan Fernandes, em uma situação problemática frente ao processo social maior de integração à sociedade de classes.

Assim como a ACN, e, em certo sentido, a FNB, o GTPLUN dedicou-se a “campanhas de assistência à comunidade, incentivo à profissionalização de jovens, promovendo cursos de atendentes de enfermagem e principalmente enaltecendo valores culturais do continente africano”²¹⁷. Para sua dissertação em Ciência Política, Ivair entrevistou um dos fundadores da entidade, Antônio Leite, cujo relato transcrevemos abaixo:

[...] a gente queria um algo mais que era que a comunidade negra, o grupo étnico negro, tivesse, de fato, representantes de peso que fossem respeitados aos olhos da sociedade e, quando houvesse uma ação mais dura, digamos da política, chegasse na Secretaria, no Governo e tivesse peso. [...]. Aí, começamos a procurar a Iracema de Almeida, ginecologista da Vila Prudente. Conhecemos o Carlos Augusto Rocha, engenheiro [...]. Era uma pessoa conceituada e muito inteligente. Fomos atrás dele e ele sugeriu a Iracema, uma médica de quem todo mundo falava bem. Ela era médica do INPS e tinha um consultório. Discutimos muito lá e surgiu o GTPLUN [...], em 1972. [...] O único que não era universitário era eu. Ser universitário já era uma forma de mostrar que a gente tinha universitários. Isso dava status. Eu não era, mas era empresário²¹⁸.

Ser universitário, portando, era, com efeito, uma maneira de, para mais além da ascensão socioeconômica e da distinção pessoal, posicionar-se socialmente ante um ambiente hostil, que a todo o tempo negava, pela discriminação racial, a humanidade do negro enquanto sujeito apto a ocupar espaços simbólicos de poder e conhecimento, tais como a Universidade e profissões liberais. Antonio Leite narra, também, o processo através do qual Iracema de

²¹⁶ SANTOS, Ivair Augusto Alves. *O Movimento Negro e o Estado: o caso do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra no Governo de São Paulo (1983-1987)*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – UNICAMP, Campinas, 2005, p. 56.

²¹⁷ Ibid., p. 56-7. Relativizamos o alcance da semelhança do trabalho da ACN e do GTPLUN com o da FNB porque esta não tinha em seu horizonte de atuação “enaltecer valores culturais africanos”, estando, na realidade, mais propensa a uma integração cultural na nacionalidade brasileira. Depoimento de Francisco Lucrecio, membro da FNB: “[...] na Frente Negra não tinha essa discussão de volta à África. Tínhamos correspondência com Angola, conhecíamos o movimento de Marcus Garvey, mas não concordávamos. Nós sempre nos afirmamos como brasileiros e assim nos posicionávamos com o pensamento de que os nossos antepassados trabalharam no Brasil [...], então nós queríamos, nos afirmarmos, sim, como brasileiros”. Citado em: BARBOSA, Márcio (Org.). *Frente Negra Brasileira: depoimentos*. São Paulo: Quilombhoje, 1998, p. 46.

²¹⁸ LEITE apud SANTOS, op. cit., p. 57.

Almeida veio a juntar-se ao grupo que formou o GTPLUN. Ela, porém, não apenas “juntou-se”: tornou-se, na realidade, a figura mais importante e conhecida desta organização.

As informações são rarefeitas. Temos notícia, contudo, de que nos anos 1920 a jovem Iracema dedicava-se aos estudos musicais – piano – em um conservatório na cidade de São Paulo²¹⁹, e que, entre os anos 1930-40, foi a primeira médica negra a se formar na Escola Paulista de Medicina (atual Escola de Medicina da UNIFESP), fundada em 1933. Em uma entrevista, em 1980, ela discorreu acerca de aspectos de sua vida. Referindo-se a suas origens familiares, disse: “Minha avó por parte de pai era lavadeira e por parte de mãe era cozinheira e a partir daí todos foram profissionalizados: chapeleira, costureira, meu avô, tintureiro, então nós estivemos num meio assim com um pouco mais de conhecimento”²²⁰. O contexto familiar a favoreceu, mas a fatura da ascensão econômica lhe foi cobrada insidiosamente também em termos sociais e psicológicos, como ela dá a entender:

[...] não venham falar que a minha vida foi fácil, porque meu estado emocional foi pior do que se vivesse no meio do negro pobre. No meio dos negros nós não teríamos o dia todo a agressão que senti e que vivia num *meio* que não me aceitava e que a toda hora me lembrava que ali não era aquele o meu lugar²²¹.

Iracema não precisa que meio seria esse, mas não seria despropositado supor que fosse o “alvo” ambiente da própria Escola Paulista de Medicina dos anos 1930-40, ou mesmo entre a corporação médica pelos locais onde ela porventura tenha trabalhado nas décadas seguintes. Apesar de tudo, ela tinha seu próprio consultório na Vila Prudente, Zona Leste de São Paulo. Especializou-se em obstetrícia, ginecologia e cardiologia, e, se atuou como médica do Instituto Nacional de Previdência Social (INPS), como diz Antonio Leite, o foi depois de 1966, ano de criação do INPS. Em 1972, assumiu o GTPLUN com grande entusiasmo.

O GTPLUN tinha sede na Vila Prudente e razoável infraestrutura. Entre 1973 e 1978, nas palavras de sua presidenta²²², teve “[...] mais de 1500 pessoas formadas por [...] cursos de auxiliar de enfermagem, datilografia, etc.”²²³. O historiador norte-americano Robert Levine dimensiona: “[...] a group of 200 black Brazilian professionals [...] devoted to improving social services and training facilities for the poor-mostly non-white – in and around the city of

²¹⁹ Cf. “Vida Artística”, *Folha da Manhã*, São Paulo, 22 nov. 1926, p. 6.

²²⁰ ALMEIDA, Iracema de. Entrevista. *Jornegro*, São Paulo, ano 3, n. 10, p. 4-6, 1980, p. 4.

²²¹ *Ibid.*, loc. cit. Grifo nosso.

²²² Assim o cargo foi descrito em um documento do GTPLUN, presente no Arquivo pessoal de Raffaella Reis.

²²³ *Ibid.*, p. 5.

São Paulo”²²⁴. Sabe-se também que o GTPLUN atuou junto à antiga Secretaria de Bem-Estar Social do Município de São Paulo, ao menos entre 1973 e 1985, em parceria com o programa de Formação Rápida de Mão de Obra (FORMO)²²⁵. Iracema é enfática no sentido de que “um ponto importante para todos nós é o mercado de trabalho, é a profissionalização, a melhoria de nível econômico do negro”²²⁶. Ela prossegue:

Isso só se pode realizar pela profissionalização, isso deveria ser o ponto em comum a todas entidades negras, se não puder, pelo menos exacerbar na sua igreja, no centro de candomblé, em qualquer lugar uma escola profissional, uma sala, uma classe profissional, aí dar condições de conseguir a melhoria do negro, começando do chão, porque de longe não vai adiantar nada, então nós temos que puxar a camada de baixo [...]”²²⁷.

O pensamento de Iracema estava em consonância, portanto, com uma tradição do ativismo negro em se preocupar e se dedicar à melhoria da condição social do negro através da instrução formal. Todavia, o GTPLUN, além de seus cursos profissionalizantes, também prestou especial importância à promoção da cultura africana e à própria África em si. Ivair Santos diz que o grupo “tinha como uma das suas atividades o relacionamento com as embaixadas africanas e uma preocupação em divulgar os estudos sobre a África no período pré-colonial”²²⁸. Henrique Cunha Jr., ativista do Movimento Negro, em conversa conosco, disse que Iracema possuía a maior biblioteca de África em São Paulo nos anos 1970, à qual lhe era concedido livre acesso²²⁹. Sabemos da existência de ao menos um curso do Grupo de Trabalho em história africana, realizado na Câmara de Vereadores de São Paulo, em 1979²³⁰. Abaixo, vemos uma rara imagem da presidente do GTPLUN.

²²⁴ LEVINE, Robert M. *Race and ethnic relations in Latin America and the Caribbean*. Metuchen (NJ): Scarecrow Press, 1980, p. 60. Tradução livre: “[...] Um grupo de 200 profissionais negros brasileiros [...] voltados para o melhoramento de serviços sociais e treinamento/instrução, principalmente para a população pobre e não-branca – em São Paulo e nos arredores”.

²²⁵ A Folha de São Paulo, em 15 de outubro de 1973 (p. 7), informa: “O Secretário do Bem Estar, prof. Henrique Gamboa, agradeceu a colaboração que vem recebendo do GTPLUN, especialmente no que tange ao FORMO – Formação Rápida de Mão-de-Obra [...]”. No Diário Oficial do Município de São Paulo de 15 de fevereiro de 1985 (Ano XXX, n. 31, p. 1), a Secretária de Família e Bem-Estar Social despacha: “[...] autorizo a lavratura de Termo Aditivo [...], firmado entre a pasta e o GTPLUN”.

²²⁶ ALMEIDA, op. cit., p. 6.

²²⁷ Ibid., loc. cit. O “de longe” se refere, nessa entrevista, a Abdias do Nascimento, que na época havia recém voltado dos Estados Unidos. Ele é alvo de ácida crítica por parte de Iracema.

²²⁸ SANTOS, op. cit., p. 61.

²²⁹ Entrevista com Henrique Cunha Jr., 02 out. 2015.

²³⁰ Em 1979, a Câmara Municipal de São Paulo promoveu Moção de Homenagem a Iracema de Almeida, na qual se lê: “[...] ela organizou nas dependências desta Edilidade um ‘Ciclo de Palestras’ sobre a África Pré-Colonial, que se iniciou em 28/10/79 e vai até 02/12/79, para a qual [sic] foram convidados a participar vários professores e historiadores de renome, com a palestra inaugural proferida pelo ex-Deputado Estadual, e ex-Prefeito de



Figura 9 – Iracema de Almeida

Iracema, em meados dos anos 1970.

Fonte: OLIVEIRA, Eduardo de (Org.). *Quem é quem na negritude brasileira*. São Paulo: Congresso Nacional Afro-brasileiro; Brasília: Ministério da Justiça, 1998, p. 134.

Iracema notabilizou-se pelo trânsito que possuía com diplomatas e embaixadores africanos. Exemplo disso pode ser percebido nas comemorações do primeiro aniversário do GTPLUN, em 15 de outubro de 1973, no Largo do Japonês, em São Paulo, ao qual compareceram os embaixadores da Nigéria, de Gana e da Costa do Marfim. A efeméride foi aberta pelo campeão olímpico negro Adhemar Ferreira da Silva, que fora adido cultural na embaixada brasileira em Lagos, na Nigéria, entre 1964 e 1968, e que na ocasião trabalhava na Secretaria de Promoção do Bem Estar do Estado de São Paulo²³¹. Adhemar diz que uma das preocupações de Iracema “era colocar negros no Itamaraty. Então ela facilitava, do seu próprio bolso, os estudos para que os negros pudessem galgar posições diplomáticas. E ela

Santos, Doutor Esmeraldo Tarquínio”. CÂMARA Municipal de São Paulo. *Moção n. 126, de 22 nov. 1979*. São Paulo: Diário Oficial da Cidade de São Paulo, 22 nov. 1979, p. 2. Ela própria (1980, p. 5) relata: “Atualmente estamos preparando o 3º Curso de África Pré-colonial, que acho de suma importância pra gente [...]”.

²³¹ Para saber mais sobre a política brasileira para os países africanos no período, cf. DÁVILA, Jerry. *Hotel Trópico: o Brasil e o desafio da descolonização africana (1950-1980)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

sempre foi combatida”²³². Não sabemos dizer de onde vinha tal resistência a esse tipo de ação, mas é patente que ela estava envolvida com figuras públicas e do mundo da política.

Em 11 de outubro de 1976, o GTPLUN organizou, na Câmara de Vereadores de São Paulo, uma sessão solene em comemoração ao chamado “Dia da Promoção Humana”, que o grupo costumava celebrar em 11 de outubro. Na oportunidade, fizeram-se presentes enviados das embaixadas de Gana, do Quênia, da Índia e do Zaire – sendo este último representado por Kabengele Munanga, que na época fazia seu doutorado em Antropologia na USP. Na mesa da sessão também estava presente Theodosina Ribeiro, que foi, em 1970, a primeira vereadora negra de São Paulo, e, em 1974, a primeira deputada negra do estado. Iracema proferiu um discurso que merece atenção. Ela começa sua fala evocando a presença espiritual dos ancestrais africanos, e diz: “Estamos aqui reunidos [...] para a tomada de uma decisão: a participação e integração do afro-brasileiro”. Estar-se-ia diante de um “intricado problema, uma nebulosa que não se consegue ver”, uma “doença social”. Ainda em suas palavras:

Nós não somos mais “fôlego vivo”; nós somos e dizemos com muito orgulho e responsabilidade: nós somos brasileiros vivos.

Não queremos mais, queremos o igual. G.T.P.L.U.N. está vigilante, fará soar os atabaques de Norte a Sul, de Leste a Oeste, clamando pela integração e participação do afro-brasileiro.

G.T.P.L.U.N. é um vigilante da Segurança Nacional.

Um povo só é realmente um povo quando constitui um todo harmônico, coerente e puro. G.T.P.L.U.N. “cochila, mas não dorme” – a integridade do grande gigante é uma de suas metas.

A Segurança Nacional é o seu eterno objetivo.

Senhores, G.T.P.L.U.N. agradece, G.T.P.L.U.N. reparte²³³.

A “doença social” se nos afigura, na atualidade, muito evidente: é o racismo, mas ela não usa a palavra – ao menos não nessa fala. E nem poderia, pois o tema estava interdito publicamente, fruto da pressão que a Ditadura impunha àqueles que se propusessem a discutir e apoiar medidas de transformação quanto aos problemas e questões sociais – e raciais. Essa atmosfera de franca violência política, que afetava diretamente o debate acerca do racismo,

²³² SILVA, Adhemar Ferreira da. Entrevista concedida em dezembro de 2000. Disponível em: <<http://www.portalaфро.com.br/entrevistas/adhemar/entrevista>>. Acesso em: 22 nov. 2016. Exemplo dessa atitude está em depoimento de Hamilton Cardoso, um dos mais importantes intelectuais e ativistas do movimento negro em São Paulo nos anos 1970, que se lembra de Iracema como uma das pessoas que o ajudaram a custear seus estudos: “A Dra. Iracema de Almeida deu-me o primeiro empurrão [...]. Ela pagou matrícula da faculdade”. CARDOSO, Hamilton B. A ostra e a pérola fina. *Revista Eletrônica Partes*, ano I, n. 2, maio 2000.

²³³ ALMEIDA, Iracema de. Discurso. In: Diário Oficial do Estado de São Paulo: São Paulo, 19 out. 1976, p. 76.

era produto, em parte, da Doutrina de Segurança Nacional, radicalizada no Brasil desde 1968, com o AI-5, e que pressupunha o combate ao “inimigo interno” – leia-se oposição ao regime – ou àquilo que pudesse ameaçar a coesão social desejada e imaginada pelos militares. Sendo assim, parece intrigante a defesa de Iracema do GTPLUN como “vigilante da Segurança Nacional” e paladino da harmonia, coerência e pureza do povo brasileiro constituído. O que significaria “Segurança Nacional”? Que estranha posição assumia a presidente do GTPLUN entre mundos e perspectivas políticas tão discrepantes? Essa estranheza se dissipa, de certa forma, quando ficamos sabendo que Iracema havia sido candidata, em 1968, à vereança de São Paulo pela Aliança Renovadora Nacional, a ARENA. Este era o partido situacionista criado em 1965 para dar sustentação e um verniz de legitimidade política ao Regime Militar. A oposição, por sua vez, era representada pelo Movimento Democrático Brasileiro, o MDB. O GTPLUN, de acordo com os relatos de que dispomos, seria um movimento sintonizado mais à direita do espectro político àquele tempo. Henrique Cunha Jr. assinala o seguinte:

Dentre os diversos grupos participantes do movimento negro, alguns eram denominados de direita por dois motivos. Em algumas entidades as suas lideranças eram filiadas a ARENA, partido político da ditadura militar. Noutros casos, membros desses grupos haviam cursado a Escola Superior de Guerra, o que também era entendido como designação de direita²³⁴.

No que diz respeito à ligação com a ARENA, temos a confirmar estas palavras apenas o fato de que Iracema foi lançada candidata, como informa o jornal *Folha de S. Paulo*, em 1968: “Há apenas duas mulheres candidatas a vereança em São Paulo, mas uma delas não está legalmente registrada, pois o MDB conseguiu impugnar a sua candidatura: e Iracema de Almeida, da ARENA”²³⁵. Os motivos da impugnação são desconhecidos²³⁶. Ivair Santos informa ainda que a “ARENA contou com o apoio de figuras importantes da comunidade e de entidades como o GTPLUN, a Irmandade de Nossa Senhora dos Homens de Cor, Brasil Jovem, além de diversas escolas de samba, equipes de baile e outros”²³⁷. Ademais, a sugestão de haver membros desses grupos – possivelmente do GTPLUN – formados pela Escola Superior de Guerra, que fora criada no Rio de Janeiro em 1949, talvez seja uma pista para

²³⁴ CUNHA JR., Henrique. Movimento de consciência negra na década de 1970. *Revista Educação em Debate*, São Paulo, ano 25, v. 2, n. 46, p. 47-54, 2003, p. 52.

²³⁵ “Entre as previsões e as esperanças, os candidatos”. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 10 nov. 1968, p. 3.

²³⁶ Contrariamente à sua vontade, Iracema teria concorrido à vaga sob o apelo e influência de Theodosina Ribeiro e do deputado negro Adalberto de Camargo (1923-2008). Informação concedida por Raphaella Reis, neta de Iracema de Almeida, em conversa pelo Facebook, em 25 nov. 2015.

²³⁷ SANTOS, op. cit., p. 83.

entender o posicionamento de Iracema nesse discurso quanto à questão da “Segurança Nacional”, pois a Doutrina de Segurança Nacional foi gestada precisamente neste local²³⁸. É evidente que essa é apenas uma única fala, protagonizada em um ambiente marcadamente específico, que era o de uma plateia formada por autoridades públicas, basicamente. Mesmo que se tratasse do avançado ano de 1976, já nos estertores da fase mais dura do regime, ela talvez estivesse, em parte, “dançando conforme a música”, em nome de um pragmatismo que, através de contratos com o poder público, por exemplo, mantivesse o GTPLUN em funcionamento em uma dimensão mais expressiva.

Apesar disso, em 1977, o grupo sofreria duro revés por parte do Regime Militar. Neste ano, o GTPLUN recebera verba de 40.000 dólares da Inter-American Foundation (IAF), agência norte-americana de fomento, para a aquisição de uma sede permanente. O documento da IAF detalha as razões para o financiamento:

Quando a discriminação racial impede a entrada integral de um grupo na vida econômica de um país, torna-se necessário formar estratégias de penetração. A Fundação Inter-americana respeita a escolha do GTPLUN de um ritmo de desenvolvimento que enfatiza um progresso gradual atingido nesse caso através da consciência cultural e de treinamento profissionalizante. A aquisição da sede parece ser o próximo passo natural nesse processo, pois oferece um local tangível para as atividades do GTPLUN²³⁹.

O fato do GTPLUN estar no raio de beneficiados da IAF demonstra a sua importância naquele contexto e também o trânsito e influência provável de Iracema junto a organismos internacionais. Entretanto, os militares, sob o governo de Ernesto Geisel (1974-79), não viram com bons olhos esta cooperação, pois a IAF afirmava abertamente a existência do “problema racial” no Brasil – problema então peremptoriamente negado –, e acabaram por suspender as atividades da IAF no país²⁴⁰. Isso é sinal de que as relações de proximidade entre o GTPLUN e o Regime, embora inegáveis, pudessem ser possivelmente tensas e ambíguas.

Essas relações são, na realidade, desconhecidas em profundidade, assim como o são as histórias de outros grupos, como o Aristocrata Clube, com quem o GTPLUN compartilhava grande parte de seus membros²⁴¹, mas também as trajetórias de políticos afro-brasileiros de extrema relevância dos anos 1960-70, como as da já citada Theodosina Ribeiro, mas também

²³⁸ Cf. OLIVEIRA, Nilo Dias. Os Primórdios da Doutrina de Segurança Nacional: A Escola Superior de Guerra. *História*, Franca (SP), v. 29, n. 2, p. 135-57, dez. 2010.

²³⁹ Citado em: PEREIRA, *O Mundo Negro...*, p. 154.

²⁴⁰ Sobre o episódio, cf. *ibid.*, p. 152-5.

²⁴¹ Entrevista com Raphaella Reis, 23 nov. 2016.

de seu mentor e padrinho político, Adalberto de Camargo, deputado federal negro por São Paulo, em 1966, e uma das figuras públicas negras mais importantes na capital paulista e no Brasil nos anos 1970 – ambos, aliás, interlocutores de Iracema²⁴².

Além dessas histórias e trajetórias, a escassa produção acadêmica sobre o GTPLUN e Iracema de Almeida deve provavelmente ser fruto da falta de fontes, mas nos perguntamos se o ostracismo que cerca a história desse grupo, ao menos por parte da historiografia especializada, não se deve a suas ligações com o controverso mundo da política nos anos 1970²⁴³. Trata-se de um importante campo histórico e um caminho aberto para a pesquisa, que, em função de nossos objetivos, não trilharemos neste momento.

Iracema retirou-se da vida pública em 1996, por volta do mesmo período em que também o GTPLUN saía de cena. Ela faleceu em 2004, em São Paulo²⁴⁴. Trouxemos em breves e provisórias páginas aspectos de sua trajetória e do grupo que levava consigo para, de um lado, apresentar uma dimensão importante e esquecida do movimento negro em São Paulo nos anos 1970; de outro lado, contudo, também assim o fizemos porque Eduardo, além da relação simbólica que pensamos ser possível estabelecer entre sua persona e determinadas facetas do ideário histórico-cultural do GTPLUN, mantinha estreita relação, no contexto das décadas de 1960-70, com Iracema – e também Adalberto de Camargo²⁴⁵.

²⁴² Para uma leitura de aspectos da trajetória de Adalberto de Camargo, cf.: VALENTE, Ana L. E. F. *Política e relações raciais: os negros e as eleições paulistas de 1982*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986; RIOS, op. cit., p. 105-16. Recentemente, foram realizados dois abrangentes trabalhos sobre políticos negros brasileiros nos anos 1960-70. Sobre Esmeraldo Tarquínio, que foi deputado estadual em São Paulo na década de 1960 e prefeito eleito de Santos em 1968 (cassado pela Ditadura Militar faltando um mês para a posse, teve os direitos políticos impedidos até 1979), temos o livro do jornalista Rafael Motta, *Tarquínio: começar de novo*. Santos: Editora Leopoldianum, 2012; já sobre o parlamentar negro gaúcho Carlos Santos, há a tese do historiador Arilson dos Santos Gomes, *O universo das gentes do mar e a identidade negra nos discursos e práticas políticos de Carlos Santos (1959-1974)*. Tese (Doutorado em História) – PUCRS, Porto Alegre, 2014. Ainda, em 2015, outra tese foi dedicada, por sua vez, ao tema da relação entre o ativismo negro e o Partido Comunista no Brasil nos pós-Estado Novo, entre os anos 1940-50. Cf. SOTERO, Eliza C. *Representação Política Negra no Brasil no Pós-Estado Novo*. Tese (Doutorado em Sociologia) – FFLCH-USP, São Paulo, 2015.

²⁴³ Na chamada da entrevista de Iracema ao *Jornegro* em 1980, ela é descrita, a despeito do tom respeitoso do entrevistador (não identificado), como uma pessoa controversa no seio da comunidade negra paulistana: “[...] médica, estudiosa da cultura africana pré-colonial [...], além de mãe dedicada, apenas para citar algumas de suas inúmeras atribuições. Nossa intenção ao procurarmos a Dra. Iracema de Almeida para dar seu depoimento era apresentar às pessoas uma imagem real de uma personagem considerada controversa dentro da comunidade [...]”. *Jornegro*, op. cit., p. 4. Qual seria a imagem “fantasiosa” que circulava entre essa dita comunidade?

²⁴⁴ Em 2005, Iracema foi homenageada pela então Secretaria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial (SEPPIR). De acordo com sua neta Raphaella Reis: “É importante que minha avó seja lembrada, porque sua história caiu no esquecimento. Apesar de ter dedicado sua vida à saúde e valorização da cultura e da história negra”. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/seppir/informativos/048.htm>>. Acesso em: 01 dez. 2016.

²⁴⁵ Em entrevista, Henrique Cunha Jr. mencionou que Eduardo era frequentador da residência de Iracema. Embora o nome desta apareça em alguns documentos do acervo de Eduardo, não há, por ora, registro de que ele tenha sido membro do GTPLUN. As relações que construímos entre Oliveira e o GTPLUN são, por ora, de cunho simbólico e de conjuntura histórica, simplesmente.

Se para o ativismo negro e a comunidade afro-paulistana de modo geral o GTPLUN, com sua dedicação à questão da profissionalização e da consciência da negritude através do estudo da realidade histórica africana, foi um elemento significativo, no próximo tópico examinamos outra característica do Movimento Negro do mesmo período – década de 1970 – na qual encontramos, através de atividades na área cultural, disposição semelhante no sentido da constituição de uma consciência subjetiva, social e histórica do afro-brasileiro: estamos falando da experiência do teatro negro em São Paulo de princípios dos anos 1970, processo do qual Eduardo, embora atuando no *backstage*, foi um dos personagens centrais.

2.3 “E agora... falamos nós”: teatro negro (1971)

O teatro negro brasileiro, considerado como a dramaturgia realizada por negros na qual as questões da vida dessa população são postas em cena, possui considerável trajetória na primeira metade do século XX. Citamos outrora a existência do Teatro Experimental do Negro, fundado no Rio de Janeiro nos anos 1940 e que, sob a coordenação de Abdias do Nascimento, desafiou a tradição historicamente racista do teatro brasileiro com relação à participação de negros na produção de peças e em papéis de protagonismo, realizando uma reflexão cultural de valorização da negritude brasileira. Mais do que pôr em xeque a ideologia racial brasileira, o TEN revelou talentos que sem esse aporte talvez não tivessem sido conhecidos, como as atrizes Léa Garcia e Ruth de Souza²⁴⁶.

O TEN, entretanto, não foi a primeira experiência vultosa de teatro feito por negros no Brasil. Na mesma cidade do Rio de Janeiro, entre 1926 e 1927, a Companhia Negra de Revistas, tendo à frente o artista De Chocolat, consistiu em um notável exemplo de teatro produzido, organizado e encenado por negros, colocando, em seu trabalho, o afro-brasileiro como presença viva da cultura nacional, naquele contexto em fervorosa discussão²⁴⁷. A Companhia foi devidamente ignorada por Abdias do Nascimento em seus textos sobre a história do teatro negro brasileiro, situação apontada por Petrônio Domingues no mesmo artigo em que também diz, aliás, que tanto a Companhia quanto o TEN não fizeram um teatro

²⁴⁶ Sobre a trajetória de Ruth de Souza e atores revelados pelo TEN, ver: CUSTÓDIO, Júlio. *Uma Estrela Negra no Teatro Brasileiro: relações raciais e de gênero nas memórias de Ruth de Souza*. Manaus: Ed. UEA, 2015.

²⁴⁷ Cf. GOMES, Tiago de Melo. *Um Espelho no Palco: identidades sociais e massificação da cultura no teatro de revista dos anos de 1920*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2004; BARROS, Orlando de. *Corações de Chocolat: a história da Companhia Negra de Revistas (1926-27)*. Rio de Janeiro: Livre Expressão, 2005; ALMEIDA, Paulo Roberto de. *A presença negra no teatro de revistas dos anos 1920*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-graduação em História Social, UFF, Niterói, 2016.

negro ativista e antirracista por excelência, enredados por ambiguidades e dilemas de vários tipos, tais como o caráter comercial e a marca do exotismo, presentes nos esquetes da Companhia, e o suposto elitismo do projeto político-cultural do TEN²⁴⁸.

O poeta e artista afro-brasileiro Solano Trindade (1908-1974), por seu turno, foi a encarnação de outra vertente do teatro negro. Ele era amigo de Abdias e havia sido um dos fundadores do TEN, mas criou, juntamente com Margarida Trindade e Édison Carneiro, em 1950, a sua própria trupe: o Teatro Popular Brasileiro, no Rio de Janeiro. Em contraposição à postura ambígua do TEN, o Teatro Popular pensou a experiência histórica e cultural afro-brasileira *pari passu* a uma relação mais orgânica com a comunidade negra nos lugares por onde transitou. A historiadora Maria do Carmo Gregório diz que “o Teatro Popular Brasileiro atuava junto às camadas de baixa renda, formando artistas através de cursos de interpretação, dicção e danças”; ainda segundo as palavras da autora, esse teatro “[...] significou a afirmação do compromisso de Solano Trindade com as classes populares e a possibilidade da revitalização da cultura negra, dentro de uma invenção cultural mais ampla: a ‘cultura popular’”²⁴⁹. Além disso, tendo sido Solano militante do Partido Comunista, o Teatro Popular foi também um canal prolífico para pôr em cena a discussão sobre raça e classe no Brasil²⁵⁰. A exemplo da Companhia Negra de Revistas e do TEN, o Teatro Popular, que existiu até meados dos anos 1970, em Embu das Artes, São Paulo – para onde Solano havia se mudado em 1961 –, tornou-se um marco na história da cultura negra brasileira.

Eduardo prestava atenção à dramaturgia afro-brasileira. No capítulo anterior, vimos que ele havia escrito sobre teatro e até mesmo atuado, fazendo o papel de um negro em uma peça com texto de Sartre, em 1957, na Aliança Francesa de São Paulo. Quase 10 anos mais tarde, em 1966, já formado em Ciências Sociais pela USP, escreveu um artigo de crítica teatral, *Blues para Mister Charlie*, no qual, a pretexto de falar de um grupo de teatro negro brasileiro, fez comentários de variados temas. Publicado no *Suplemento Literário* do jornal *O Estado de São Paulo*, um projeto de jornalismo cultural liderado por Antonio Candido, o artigo de Eduardo evidencia alguns aspectos de seu pensamento em negritude no período. Ele faz uma crítica à escolha, pelo Grupo Teatral do Negro de São Paulo, em 1966, da encenação de *Blues para Mister Charlie* (1964), do escritor negro norte-americano James Baldwin.

²⁴⁸ Cf. DOMINGUES, Petrônio. Tudo preto: A invenção do teatro negro no Brasil. *Luso-Brazilian Review*, v. 46, n. 2, p. 113-128, 2009.

²⁴⁹ GREGÓRIO, Maria C. *Solano Trindade: Raça e Classe, Poesia e Teatro na Trajetória de um Afro-brasileiro (1930-1960)*. Dissertação (Mestrado em História) – UFRJ, Rio de Janeiro, 2005, p. 104 e 84, respectivamente.

²⁵⁰ Para uma leitura sobre as vicissitudes do teatro negro de Solano, ver: DOUXAMI, Christine. Teatro negro: a realidade de um sonho sem sono. *Afro-Ásia*, n. 26, p. 313-63, 2001.

Deste grupo pouco se sabe além de que foi fundado pelo ator negro Benedito Silva (1941-2011), também em 1966²⁵¹. A partir de uma leitura de Baldwin enquanto escritor afro-americano, ele diz que “a história, no que sabemos, sempre tratou os negros de maneira ‘sui-generis’; não propriamente como atores, mas como títeres, os quais, agora qual Fênix, ressurgem e pretendem ser seu próprio oráculo”²⁵². Esse ressurgimento tinha nome:

Estamos evidenciando um fenômeno semelhante entre nós quando uma minoria, pretendendo reivindicar o seu direito de fazer-se ouvir, constitui para tanto num grupo teatral que se intitula “Grupo Teatral do Negro”, com o que tem ferido a muito ouvido sensível, ou desprevenido, como aconteceu conosco²⁵³.

Seu ouvido desprevenido sensibilizou-se por pelo menos dois motivos. Ele reprova o nome dado ao grupo, “[...] que nos parecia uma convivência com a ‘alter grupo’, no que era nada mais que uma maneira de deixar-se ver apenas em sua aparência étnica em detrimento de sua condição de cidadania”, no que foi contestado pelo mesmo grupo: “[...] na sociedade atual nascemos negros e somos vistos como tal [...]”²⁵⁴. O sociólogo procede, então, a uma digressão sobre a negritude tal qual postulada por Sartre: “[...] o preto sofre seu jugo como preto, a título de nativo colonizado ou de africano deportado. E, posto que o oprimem em sua raça, e por causa dela, é de sua raça, antes de tudo, que lhe cumpre tomar consciência”²⁵⁵. Essas palavras são do prefácio do filósofo francês a *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (1948), do poeta senegalês Léopold Senghor, e ecoam o conceito universalista de negritude do antilhano e também poeta negro Aimé Césaire: “A Negritude é, pois, a personalidade coletiva negro-africana”, como cita Eduardo. De outro lado, lhe pareceu injustificada a escolha de *Blues para Mister Charlie* para ecoar essa “voz negra” que queria fazer-se ouvir. Acerca do texto de Baldwin:

Trata-se de um problema que, se não nos é estranho, não nos é familiar. Exige da plateia um esforço de compreensão do problema racial norte-americano em toda a sua complexidade, exposto pelo autor de maneira a condenar a estrutura social de seu país, acusando a tudo e a todos, dentro de sua visão corrosiva, capaz de destruir toda relação humana²⁵⁶.

²⁵¹ Cf. DIEGUES, Manuel. A África na vida e na cultura do Brasil. *Revista IPHAN*, n. 25, p. 11-27, 1997, p. 23.

²⁵² OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. *Blues para Mister Charlie*. *O Estado de São Paulo*, Suplemento Literário, 17 set. 1966, p. 5. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

²⁵³ *Ibid.*, loc. cit.

²⁵⁴ *Ibid.*, loc. cit.

²⁵⁵ *Ibid.*, loc. cit.

²⁵⁶ *Ibid.*, loc. cit.

Ele não evidencia as razões dessa “não estranheza” nem da tal “não familiaridade” entre os problemas raciais nos Estados Unidos e no Brasil. O texto de *Blues para Mister Charlie*, na conjuntura em foco, se lhe afigura temeroso frente à “[...] considerações imediatas que impossibilitariam um diálogo, dando margem ao aparecimento de rancores e, o que é mais grave, o aparecimento de aproveitadores de situações, os moedeiros falsos da côr”²⁵⁷. De que se trata? O temor de “rancores” trazidos de alguma forma dos Estados Unidos é a tônica bem brasileira de parte da ideologia da “democracia racial”, avessa à noção do conflito, marca atribuída por excelência às relações raciais nos EUA. Assim, não fica clara, neste momento, sua posição ante a situação racial brasileira. Mesmo reconhecendo “[...] o aparecimento de um grupo que pretende se fazer ouvir”, Eduardo estranhamente diz ser “lastimável que em sua primeira manifestação tenha recorrido a um idioma que contraria em partes suas proposições e com que evidenciam [...] certo colonialismo intelectual”²⁵⁸. Ele não explica a razão da língua inglesa ser veículo a priori desse colonialismo, mas também não parece ser sua intenção expressa ater-se ao conteúdo da peça, nem propriamente fazer sociologia. Ressaltando a importância de escutar a mensagem do grupo, ele parafraseia Senghor:

Recebamos o Grupo Teatral do Negro e deixemos que manifeste abertamente sua Negritude, desde que seja “para apresentá-la ao mundo, como uma pedra angular, na edificação da Civilização Universal, que será a obra comum de todas as raças, de todas as civilizações diferentes – ou não será”, como tão bem profetizou um de seus representantes mais ilustres²⁵⁹.

Embora ele veja com entusiasmo o aparecimento desse grupo teatral em São Paulo, não podemos deixar de notar aí um tom algo crítico e quase prescritivo acerca da negritude a ser devidamente considerada pelo negro brasileiro. Inexplicavelmente, ele também não fala em nenhuma oportunidade do TEN. Parece que nesse momento – meados da década de 1960 – há uma indecisão relativa aos pressupostos ideais de seu pensamento da subjetividade negra, uma incerteza que se esvanecerá durante os anos 1970, quando o contato literalmente mais direto com referenciais dos African American Studies dos Estados Unidos irá renovar suas perspectivas intelectuais e políticas. Seja como for, o apreço pelo teatro, mas também pela prosa de Baldwin e pela poesia de Senghor, o acompanhará até seus últimos dias. Por sinal,

²⁵⁷ Ibid., loc. cit. Alusão provável ao livro *Os moedeiros falsos* (1925), do escritor francês Andre Gide, de quem ele era leitor. No artigo ora analisado, Eduardo pontua que “[Baldwin] escreveu um romance que poderia considerar-se de um neo-gideano [...]”.

²⁵⁸ Ibid., loc. cit.

²⁵⁹ Ibid., loc. cit.

no inverno de 1968, o então publicitário da Standard Propaganda (SP) foi para o lugar onde a própria negritude, enquanto movimento de ideias literárias, filosóficas e políticas, havia sido em parte gestada e cultivada: a França. Foi em Paris, no período entreguerras, mais precisamente em 1934, que os então estudantes negros Césaire, Senghor e Léon Damas, este oriundo da Guiana Francesa, fundaram a revista *L'étudiant Noir*, que foi um passo fundamental para a criação e consolidação do movimento da Negritude²⁶⁰. Mas Eduardo, mesmo sendo um leitor assíduo desses autores, foi fazer um Curso de Civilização Francesa, na Sorbonne. Atenção se deva ao “mas”, porque a negritude francófona de Césaire, Senghor, Damas, entre outros, constituiu-se em contraposição às políticas de assimilação imanentes ao que ainda nesse período se entendia como “civilização europeia” – no caso, francesa, então uma potência colonial –, e que via no negro, no africano e no colonizado elementos de inferioridade racial e cultural. Não sabemos a abordagem desse curso em específico concernente à história do colonialismo francês em África ou da literatura da Negritude, mas é bastante provável que os temas não fossem contemplados²⁶¹.

A Paris, e, especialmente, a Sorbonne do inverno de 1968 eram lugares que continuavam a respirar a atmosfera revolucionária e contestatória dos acontecimentos de maio deste ano, quando a revolta estudantil e greves gerais sacudiram a universidade, a França e o mundo. Outros fatores, a maior parte relacionados à Guerra Fria, movimentavam a arena global neste “ano que não terminou”²⁶², como a Primavera de Praga e a Guerra do Vietnã. Em 4 de abril do mesmo ano, um episódio chocante para os negros ao redor do mundo: Martin Luther King é assassinado, em Memphis, no estado norte-americano do Tennessee; no Brasil, lutas estudantis e mobilizações populares levam a Ditadura Civil-Militar a um forte recrudescimento, que desaguará no AI-5, em dezembro de 1968.

Mas não era apenas à cultura francesa, à negritude francófona e ao teatro negro brasileiro que o sociólogo e publicitário tornava seu olhar nesse contexto. Ao menos desde 1959, ele fazia frequentes viagens aos Estados Unidos, especialmente para a cidade de Nova York, nas quais registrava seu profundo interesse pela história e cultura afro-americana, e,

²⁶⁰ Cf. DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 10, n. 1, p. 25-40, jan./jun. 2005.

²⁶¹ Localizamos, na biblioteca da Columbia University (EUA), um dos livros utilizados no curso, de 1961. Na parte sobre literatura, não são citados quaisquer dos escritores do movimento da Negritude, nem nenhum negro ou africano – exceção de Albert Camus, nascido na Argélia, mas filho de “Pieds-Noirs”, franceses “radicados” neste país durante o período da colonização francesa – e expulsos no pós-Independência. A única menção mais extensa (um parágrafo de cinco linhas [p. 158]) ao continente africano diz respeito à Guerra de Independência da Argélia (1954-62). Cf. ANTOINE, Paul. *Schemas d'histoire de la civilisation française*: “Les cours de Sorbonne”. Paris: C.D.U., 1961.

²⁶² Cf. VENTURA, Zuenir. *1968: o ano que não terminou*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

como não poderia deixar de ser, pelo teatro negro daquele país. Parte de suas impressões deste último tema ficou registrada em outro artigo seu, que apareceu novamente no *Suplemento Literário* do *Estadão*, em julho de 1970, intitulado *Black Theatre*. Este texto recobre sua experiência com três peças nos EUA, em momentos distintos. Em suas palavras:

Num espaço de dez anos em que visitamos aquele país, tivemos a oportunidade de verificar, em três etapas distintas da dramaturgia negra, que representa por sua vez momentos da realidade americana e em particular do grupo negro em sua luta pela emancipação cultural, política e econômica, a passagem, ou melhor, a metamorfose de um grupo que se tinha e era tido como objeto dentro de um contexto, para a situação de sujeito²⁶³.

A primeira peça foi *A Raisin in the Sun*, de Lorraine Hansberry, que estreou na Broadway em 1959; a segunda, em 1966, foi *Happy Endings*, de Douglas Ward; a terceira, *No Place to be Somebody*, escrita por Charles Gordone, é de 1969. O conteúdo desses dramas, embora seja aqui secundário, diz respeito a um contexto de grande efervescência cultural e política negra nos Estados Unidos, que se processou ao longo desses anos 1960 e que redundou, de um lado, no conhecido Black Power Movement, e, de outro, no Black Arts Movement, que foi um movimento literário, artístico e de afirmação da identidade afro-americana através da produção de uma linguagem cultural genuinamente negra. O *black theatre* foi um dos principais meios de expressão do espírito transgressor do Black Arts. Eduardo observa que este movimento se nutriu da “[...] consciência de que tinham [os negros] muita coisa a dizer organicamente, mesmo se para isso não tivessem a técnica suficiente”²⁶⁴. Ele, para quem o “teatro é a mais social das artes”, prossegue:

O “Black Arts Movement”, que tem no “Black Theatre” o seu melhor veículo de divulgação, é totalmente oposto a qualquer conceito de artista que o afaste de sua comunidade. Enfoca a arte que fale diretamente às necessidades e aspirações da América Negra, e para tal propõe uma reordenação da estética ocidental. Propõe um simbolismo separado, assim como uma mitologia, uma crítica e uma iconologia. Trata-se de uma busca de autodeterminação, de cidadania e de definição do mundo com uma linguagem própria. Partindo da premissa de que existem de fato duas Américas – uma branca e outra negra – a busca está em confrontar as contradições que surgem da experiência do homem negro nos seus múltiplos contatos, e aspira desenvolver uma “estética negra”²⁶⁵.

²⁶³ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. *Black Theatre*. *O Estado de São Paulo*, Suplemento Literário, 25 jul. 1970, p. 6. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

²⁶⁴ *Ibid.*, loc. cit.

²⁶⁵ *Ibid.*, loc. cit.

Aí está exposto mais do que uma visão do Black Arts Movement: vemos todo um programa de trabalho, especialmente na área da Sociologia, que Eduardo irá desenvolver – ou tentar fazê-lo – ao longo da década de 1970. Temas como subjetividade negra e a busca de uma estética e de uma linguagem próprias para o afro-brasileiro irão ocupar as páginas de seus textos, como seu trabalho de mestrado e doutorado em Sociologia na USP, e animarão as diversas intervenções culturais que ele tomará para seu encargo em São Paulo na segunda metade dos anos 1970, conjunto de atividades que marcou as pessoas com quem ele conviveu enquanto intelectual e ativista negro, e que de sua figura não lograram esquecer.

A dedicação e o apreço pelo teatro negro materializaram-se em sua própria peça: referimo-nos ao espetáculo “E agora... falamos nós”, idealizado por ele e pela atriz negra Thereza Santos. *E agora...*, escrita e encenada em São Paulo, em 1971, representa de forma cristalina o processo social de uma politizada consciência racial que, em meados do início da década, começava a se solidificar no meio negro paulistano.

Em um de seus currículos, o sociólogo diz o seguinte: “‘E agora... falamos nós’ – Peça para negros em coautoria com Thereza Santos. Representada no auditório do [MASP] de novembro a dezembro de 1971”²⁶⁶. Não era, portanto, apenas um drama sobre negros ou feito por negros: era realizado *para* negros. Havia a preocupação expressa, presente também nas agendas da ACN e do GTPLUN, no mesmo contexto, com o sentido pragmático do ativismo. *E agora...* surgiu do diálogo estabelecido entre Eduardo e Thereza em finais dos anos 1960, quando ela, que era militante comunista, fugiu da iminência de ser presa no Rio de Janeiro, em 1969, movendo-se para São Paulo. Os dois foram apresentados através do jornalista negro Odacir de Mattos, que a conhecia previamente²⁶⁷ e que, na época, fazia parte da Associação Cultural do Negro. Em sua autobiografia, Thereza Santos deixou suas impressões:

O encontro com Eduardo de Oliveira e Oliveira foi muito promissor para nós dois, pois tínhamos muito em comum, como: visão da questão do negro no Brasil no mesmo ângulo, paixão pela arte, pela África e pela literatura; e, principalmente, o desejo de quebrar as estruturas da relação desigual da sociedade branca com a comunidade negra. Havia um entendimento claro, quer dizer, negro entre nós²⁶⁸.

²⁶⁶ OLIVEIRA, Currículo (inglês), circa 1975, p. 7. Coleção EOO-UEIM/UFSCAR, Série Documentos Pessoais.

²⁶⁷ Thereza havia sido uma das pessoas entrevistadas para a reportagem sobre racismo no Brasil que Odacir de Mattos fez para a revista *Realidade*, em 1968 (cf. edição de agosto).

²⁶⁸ SANTOS, Thereza. *Malunga Thereza Santos: a história de vida de uma guerreira*. São Carlos: EDUFSCAR, 2008, p. 40.

Thereza, além de seus anseios de justiça social e sua visão sobre a negritude brasileira, trouxe do Rio de Janeiro experiência com o teatro, o que foi decisivo para a feitura da peça. O elenco de *E agora...* era formado por jovens negros que haviam participado, em 1969, do Coral Crioulo, um projeto cultural empreendido por Eduardo e pelo maestro Diogo Pacheco. O sociólogo, em correspondência ao maestro, enfatizou seus ideais quanto ao projeto: “Pensava eu num tipo de atividade recreativa, popular, (sem ser popularesca, em que os negros deixassem de ser os “fantoques do carnaval dos outros”) em que o Coral contribuísse para o esclarecimento do negro como indivíduo [...]”²⁶⁹. O Coral Crioulo não resistiu a problemas internos, durando pouco mais de um ano. O temor de ver o grupo evanescer fez com que ele, através de Odacir, alcançasse Thereza. No folder de *E agora...*, Eduardo reservou também algumas palavras para a atriz e a peça: Thereza, “dotada de forte sensibilidade, com uma grande dose de ‘cultura no sangue’”, ajudou-o a “redigir e ‘colar’ um texto, que fôsse um cadinho mais ou menos convincente de nossas experiências”²⁷⁰.

No processo de construção do espetáculo, os dois amigos sentiram a necessidade de criar uma entidade negra que pudesse ser um espaço formal para o desenvolvimento de atividades culturais, intelectuais e políticas de maior alcance, em termos de audiência. Em setembro de 1971, era fundado, então, o Centro de Cultura e Arte Negra, o CECAN, que, nas palavras de Joana Maria Ferreira da Silva, “atuou pela criação de uma identidade étnica, recuperando os valores culturais do povo negro por meio da mobilização e, simultaneamente, do resgate da história e da cultura incorporando, em ambos, os elementos de luta e resistência”²⁷¹. Um dos mais influentes grupos do Movimento Negro em São Paulo na década de 1970, o CECAN foi elemento-chave na criação do MNU, em 1978.

A peça foi o primeiro resultado concreto, portanto, do trabalho do CECAN. A socióloga Flávia Rios, no artigo *A trajetória de Thereza Santos: comunismo, raça e gênero durante o regime militar* (2014), realizou uma compreensiva análise da vida e obra da atriz carioca, dedicando um tópico para expor e problematizar o contexto e o conteúdo da peça. Por essa razão, remetemos ao artigo da socióloga e não entramos em pormenores na trajetória de Thereza, nem maiores detalhes sobre a peça em si²⁷². Todavia, de forma breve, podemos dizer que *E agora...* pretendia encenar diferentes etapas da história do negro no Brasil, a partir de seu próprio olhar, ou seja, do negro enquanto autor e ator de sua história e de seu destino.

²⁶⁹ Carta de EOO para Diogo Pacheco, 12 nov. 1970. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

²⁷⁰ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e; SANTOS, Thereza. *E agora... falamos nós* [folder de divulgação da peça]. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Documentos Pessoais.

²⁷¹ SILVA, op. cit., 2012, p. 13.

²⁷² A rigor, Joana Silva, em seu livro sobre o CECAN, faz também uma descrição da peça, p. 24-7.

Flávia Rios diz que “a montagem procurava sensibilizar o público para a história social e política do negro no Brasil, ao mesmo tempo em que rechaçava a possibilidade de uma integração com aniquilação cultural”²⁷³. A peça estava estruturada em duas partes: o primeiro ato, “Do cativo a liberdade”; o segundo, “Da liberdade ao reconhecimento”²⁷⁴. O caráter histórico da narrativa amparava-se nas pesquisas que Eduardo vinha desenvolvendo naquele momento como preparação para o ingresso no mestrado em Sociologia na USP, que aconteceria em 1972. Ele também trouxe o aporte de literatos da negritude, como Senghor, Césaire, Guillen – que Thereza também lia –, mas estavam também presentes poemas dos brasileiros Solano Trindade e Jorge de Lima. O lado musical da peça coube ao sociólogo e músico angolano K. Massangu, e foi Thereza a pessoa que “[...] imprimiu o caráter dramático ao espetáculo, responsabilizando-se pela composição da performance [...]”²⁷⁵.

E agora... estreou e foi apresentada entre novembro e dezembro de 1971 no auditório do MASP, lugar em que Eduardo trabalhara anteriormente. A peça foi vista “por estudantes secundaristas, universitários, alguns amigos e parentes do elenco, além dos ativistas e artistas negros”²⁷⁶, e marcou a memória de muitos deles, como Astrogildo Esteves: “A peça *E agora... falamos nós* foi como uma descarga elétrica na minha mente, a primeira vez que a questão racial me tocou a fundo”²⁷⁷. O CECAN, em sua primeira fase, com atividades voltadas principalmente para o teatro negro, existiu até 1974, quando Thereza Santos vai para o exílio em Angola. Eduardo, nesse período, aparentemente, já não se encontrava mais ligado formalmente ao grupo, mas é desse ano sua inscrição como sócio na Sociedade Brasileira de Autores Teatrais²⁷⁸, sinal de sua contínua relação com o universo teatral no Brasil.

E agora... falamos nós, além da confluência entre as pessoas e ideias envolvidas, representou um passo importante no processo de construção de uma dramaturgia comprometida com a questão racial e disposta à crítica social e ao questionamento do próprio teatro enquanto expressão cultural e política. O espetáculo pode ser visto em relação ao Black Arts Movements, cujo *black theatre*, acompanhado de perto por Eduardo nos Estados Unidos nos anos 1960, repercutiu no trabalho realizado pelo CECAN.

²⁷³ RIOS, Flávia. A trajetória de Thereza Santos: comunismo, raça e gênero durante o regime militar. *PLURAL, Revista do PPG em Sociologia da USP*, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 73-96, 2014, p. 85.

²⁷⁴ A biblioteca da Universidade Cândido Mendes, no Centro do Rio de Janeiro, guarda um exemplar do texto da peça, oriundo provavelmente do acervo do outrora Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

²⁷⁵ RIOS, op. cit., 2014, p. 84.

²⁷⁶ Ibid., p. 85.

²⁷⁷ Citado em: Ibid., loc. cit.

²⁷⁸ Carta da SBAT para EOO, 02 jul. 1974. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

Apresentamos até o momento alguns aspectos do ativismo negro em São Paulo dos primeiros anos da década de 1970, quer seja do ponto de vista do perfil dos integrantes dos grupos, de suas relações no mundo da política, das concepções de ação ou dos resultados concretos. Não obstante as diferenças, tanto o GTPLUN quanto o CECAN, e, em certa medida, também a ACN, moviam-se num mesmo terreno, o da conformação de um discurso da subjetividade negra. Esse discurso compunha-se, em termos genéricos, da valorização da instrução formal e da profissionalização, como na ACN em sua segunda fase, mas, principalmente, no ideário do GTPLUN, e da identidade, a um só tempo cultural e política, do teatro negro do CECAN. Malgrado diferenças de percepção acerca do caminho a seguir, havia o entendimento quanto à importância do conhecimento histórico e de sua centralidade para a tentativa de produção de linguagens e práticas alternativas de resistência ao racismo.

Tendo ciência deste contexto, julgamos poder acompanhar, a partir de agora, os passos de Eduardo, em finais dos anos 1960 e início da década de 1970, no sentido de um pensamento sociológico voltado para a compreensão crítica da experiência do negro brasileiro do ponto de vista de sua subjetividade, perfazendo – é nossa hipótese – uma dimensão sociológica e acadêmica do processo de constituição do discurso sobre a subjetividade negra em São Paulo na década de 1970 a partir da visão do pesquisador-sujeito. O projeto acadêmico de Eduardo estava conectado ao Movimento Negro que se constituía em São Paulo nessa época, ativismo que tinha no CECAN e no GTPLUN duas de suas mais importantes expressões. Este projeto, levado a cabo na Universidade de São Paulo entre 1966 e 1974, em um mestrado em Sociologia, é o tema do próximo capítulo.



Figura 10 – Eduardo de Oliveira e Oliveira

Eduardo, em sua mais conhecida fotografia. Meados do início dos anos 1970. Foto de Raymond Frajmond.

Fonte: Arquivo pessoal de Bárbara Marruecos.

3 UM PROGRAMA DE ESTUDOS

Aqui esta experiência é a matéria prima. É ela quem transforma o que poderia ser um mero exercício acadêmico, exigido como mais um requisito da ascensão social, num anseio apaixonado de produção de conhecimento. É ela que, articulada com experiências vividas por outros negros e negras, transmutar-se-á num saber que – racional e emocionalmente – reivindico como indispensável para negros e brancos, num processo real de libertação. (Neusa Santos Souza)²⁷⁹

3.1 Entre dois mundos (1966-71)

Cidade de São Paulo, 1966. Este é o ano e local em que, pela primeira vez, Eduardo, que havia deixado os bancos escolares da Faculdade Maria Antonia da USP em 1964, diz estar absorvido pela ideia de um estudo aprofundado e autônomo da questão racial brasileira. No outrora citado *Blues para Mister Charlie*, ele escreveu: “Se por um lado encontramos inúmeros pontos de contato quanto a posição do Grupo e sua problemática, que vem de encontro a todo um programa que pretendemos discutir e estudar com relação aos problemas raciais no Brasil [...]”²⁸⁰. No trecho suprimido ele se contrapunha à escolha da peça de James Baldwin pelo Grupo Teatral do Negro, como observamos no tópico anterior. Mas não é mais aqui para a história do teatro afro-brasileiro que dirigimos nossa atenção.

Interessa-nos a partir de agora esse programa de estudos que o sociólogo começou a pensar nos anos 1960, e que irá se estender praticamente até o fim de sua vida, em 1980. Antes de entrarmos em detalhes do trabalho em si e de seu contexto, particularmente as Ciências Sociais na USP desse período, procuremos pistas de como a questão afro-brasileira e a negritude, em diálogo com o conceito-chave de subjetividade, constituíram-se, no transcorrer de sua trajetória, em questões para seu pensamento.

Uma dessas pistas advém de um documento datilografado, sem datação precisa, aparentemente o esboço de um relatório de uma viagem que realizara aos Estados Unidos em 1974 – experiência que é o tema do próximo capítulo. No texto, encontramos uma série de reflexões sobre o processo de como Oliveira veio a interessar-se pela Sociologia, e, dentro

²⁷⁹ SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983, p. 18.

²⁸⁰ OLIVEIRA, op. cit., 1966, loc. cit.

dela, pela área de Relações Raciais. Ele rascunha ter sido um “negro de extração proletária, formado dentro de um espírito de que o acesso ao estudo seria um mecanismo não só de ascensão social como um meio de adequação ao problema racial”²⁸¹. E prossegue:

Sem saber que carreira superior seguir, sem sentir vocação para nenhuma daquelas geralmente mais divulgadas (direito ou medicina), tardiamente, através de informações trazidas pela antropologia, foram cogitadas as Ciências Sociais e em particular a Sociologia como disciplina que melhor poderia corresponder aos anseios de compreensão de uma realidade não fácil de ser interpretada. Com essa caracterização, praticamente já pode-se perceber o envolvimento ‘Sujeito’ com a ciência de eleição, e tendo essa ciência sido a escolhida, digamos, como o meio de traduzir uma proposta de vida e não como uma atividade acadêmica, profissional ou como mecanismo de ascensão social ou aquisição de status²⁸².

Note-se que sua visão do papel que o estudo, a instrução, haveria de ter nos processos de ascensão social possivelmente colidisse com o de sua família ou dos ambientes sociais onde porventura estivesse inserido até então. A visão crítica quanto à educação como “adequação ao problema racial” também o diferenciava, ao menos na esfera de seu pensamento, da proposta manifesta de uma parte das organizações negras de São Paulo da época, como o GTPLUN, que apostava suas fichas na instrução formal – profissionalizante – para a mobilidade social, sem francamente desafiar as estruturas da ideologia e da dominação racial brasileira. Para Eduardo, ao contrário, o diploma universitário ensejava a possibilidade – para além das conveniências contraditórias do *status* – de não somente demonstrar a plena capacidade intelectual do negro, mas de questionar as próprias bases excludentes em que essa instituição – a Universidade – fora concebida, e de desmontar as engrenagens raciais pelas quais esse sistema de exclusão se perpetuava. No entanto, há ainda outro elemento nessa sua fala: aquele da subjetividade negra. A Sociologia parecia-lhe servir, sobretudo, na reflexão deste processo de subjetivação. De acordo com o autor,

[...] a sociologia foi tomada como o meio de ‘leitura’ (do ponto de vista da semiologia), de uma realidade social e em particular esta realidade representando-se ao nível das relações entre negros e brancos. É de prever-se pois, a existência de minha parte (pelo menos seria desejável), de uma constante acuidade para todas as situações sociais [...]²⁸³.

²⁸¹ Esboço, sem autoria e sem datação, de um provável relatório de EOO para o *Institute of International Education* (IIE), que lhe concedera bolsa para viagem de estudos aos EUA no final de 1974, p. 1. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

²⁸² *Ibid.*, loc. cit.

²⁸³ *Ibid.*, loc. cit.

Esses excertos dão luz ao que José de Souza Martins dizia, no capítulo anterior, sobre a sensibilidade de seu ex-colega “mulato” aos matizes e meandros delicados da diferenciação social na Maria Antonia. E, também, à referência, recolhida no jornal *Correio da Manhã*, de que Eduardo lia *As culturas negras no Novo Mundo*, de Arthur Ramos, em 1948, em um momento em que este era um dos maiores especialistas em história e cultura afro-brasileira no Brasil. Ainda que ele não defina do que se trata quando diz, na citação mais acima, que a Antropologia o teria levado ao universo das Ciências Sociais para a compreensão da questão negra, é razoável supor que a leitura de Arthur Ramos tenha realmente exercido alguma influência em sua trajetória, posto que a história da experiência do negro nas Américas, essencial no pensamento de Eduardo, foi motivo importante da obra de Ramos²⁸⁴.

Pressuposições à parte, o fato conjuntural mais relevante em sua guinada para os estudos raciais e afro-brasileiros pode ter sido a passagem pelo curso de Ciências Sociais da USP, entre 1960 e 1964. Antes disso, vemos seu relacionamento com a questão racial – não de uma perspectiva pessoal – apenas na breve citação de Arthur Ramos, em 1948, e em sua atuação como o negro na peça de Sartre, na Aliança Francesa de São Paulo, em 1957.

Na USP dos anos 1950 e 1960, deram aulas e produziram trabalhos seminais relativos à experiência do negro no Brasil nomes como Roger Bastide, Florestan Fernandes, Octávio Ianni e Fernando Henrique Cardoso, naquela que ficou conhecida como a Escola Sociológica Paulista. Também sobre negros, mas em outro enfoque, escreveu Ruy Coelho, em sua tese dos caraíbas negros de Honduras²⁸⁵. Coelho foi, por sinal, amigo, colega e interlocutor de Antonio Candido, professor da FFCL que era o principal responsável pelo Suplemento Literário do jornal *O Estado de São Paulo*, no qual se publicou *Blues para Mister Charlie*²⁸⁶. A documentação de Eduardo registra relações de proximidade, tanto pessoais quanto acadêmicas, com todos os nomes acima arrolados. Se considerarmos essas relações em paralelo à sua formação na Maria Antonia e ao seu trabalho intelectual em si, há pouca margem para pensar sua identificação acadêmica: ele o foi, a seu modo, um sociólogo uspiano. Mas, não nos adiantemos. Vejamos, em detalhes, em que consistiu a sua proposta de pesquisa para o mestrado em Sociologia na Universidade de São Paulo.

²⁸⁴ Cf. RAMOS, op. cit., 1937.

²⁸⁵ COELHO, op. cit.

²⁸⁶ As pessoas que realizaram o Suplemento Literário eram oriundas do antigo grupo Clima, sobre o qual falamos no Capítulo 1. Martins comenta: “O mesmo grupo seria ativo na edição do famoso Suplemento Literário de *O Estado de S. Paulo*, que ao longo de sua existência acolheria textos de professores e alunos da Faculdade de Filosofia, como Florestan Fernandes, Roberto Schwartz e Bento Prado Júnior, e jovens iniciantes, Eduardo de Oliveira e Oliveira, um dos primeiros negros a nela ingressar, e eu”. In: Entrevista com José de Souza Martins. *Primeiros Estudos*, São Paulo, n. 3, p. 201-237, 2012, p. 204.

Seu caminho na pós-graduação na USP se inicia em 1966, quando ele começou seu primeiro curso livre de nível avançado em Ciências Sociais. O curso compunha-se de uma disciplina sobre Sociologia do Conhecimento, cujo professor não se descobriu o nome. Para além do lado mais técnico, Eduardo descreve, no texto de seu Exame de Qualificação para o doutorado, de 1978, em breves palavras, a natureza dessa disciplina e de como ela lhe foi importante. Quanto ao modo como ele a encarava, destacamos o seguinte: “[...] nosso interesse esteve sempre voltado para os textos em que a instância ideológica podia ser abordada como controle social”²⁸⁷. O tema das formações ideológicas e suas relações com a sociedade lhe era caro já nesse período, e será ponto nevrálgico de sua tese.

Um ano depois, em 1967, iniciou outra disciplina, intitulada “Raças e classes sociais no Brasil”. Desta feita, embora a informação não se explicita no documento, podemos precisar quem era o docente: Octavio Ianni. Ele era ainda professor no curso de Ciências Sociais na FFCL, e havia publicado, em 1966, o livro *Raças e classes sociais no Brasil*²⁸⁸, uma compilação de alguns de seus textos prévios contendo reflexões centradas no binômio raça/classe. Por meio de uma história política e social do povo brasileiro, o curso de Ianni abordou “as relações raciais em épocas e áreas diversas”, desenvolvendo os “conteúdos e significados políticos e econômicos dessas relações”²⁸⁹. Eduardo diz ainda:

O curso tratou de aspectos relativos ao binômio raça/classe, equação esta que atualmente temos tentado compreender e analisar, rejeitando-a de imediato como instância única por acreditarmos conduzir a um “reduativismo simplista”, para o que temos ultimamente procurado nos atualizar com toda uma escola de estudo de relações raciais que pretende tomar a cor como uma determinante básica para a abordagem do problema²⁹⁰.

Em que pese essas palavras terem sido escritas no entorno de 1978, elas dão acesso a um universo sociológico que procurava compreender a sociedade a partir das relações entre raça/classe, e que teve em *A integração do negro na sociedade de classes* sua mais acabada vocalização. Não obstante os esforços de Eduardo procurarem nos anos seguintes uma autonomia analítica para as categorias de cor/raça, o conceito de classe, influência do marxismo universitário da Maria Antonia, não sairá jamais de seus horizontes teóricos. Em

²⁸⁷ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Relatório de atividades para o exame de qualificação do curso de sociologia na F.F.L.C.H. da USP, circa 1978, p. 1. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

²⁸⁸ IANNI, Octavio. *Raças e classes sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

²⁸⁹ OLIVEIRA, op. cit., 1978, p. 2.

²⁹⁰ Ibid., loc. cit.

1967, todavia, as margens para uma visão mais crítica e contestadora dessa problemática talvez fossem menores, pois Florestan, Cardoso e Ianni ainda davam aulas na Maria Antonia e exerciam considerável influência no debate sociológico de então.

Em abril de 1969, em decorrência do estado de exceção implantado com o AI-5 no Brasil, vários docentes da USP foram “aposentados compulsoriamente”. Entre eles estavam Fernandes, Cardoso e Ianni, que eram os expoentes dos estudos sobre relações raciais na Sociologia da USP. É patente, contudo, que, por volta da metade dos anos 1960, eles já estavam abandonando o assunto, enquanto objeto de pesquisa e ação sociológica. Outros problemas sociais haviam se interposto em suas perspectivas ao longo da década, como as questões do trabalho, da industrialização e do desenvolvimento nacional²⁹¹. Os três, no entanto, jamais se distanciaram totalmente da questão racial brasileira, como suas intervenções intelectuais e políticas ulteriores o atestam, e ao menos Cardoso e Ianni estarão presentes em etapas da vida de Eduardo nos anos 1970. As aposentadorias compulsórias de 1969, ainda que tenham aniquilado as carreiras uspianas desses pensadores, não levaram o assunto a ser inteiramente desprivilegiado no contexto do Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (FFLCH-USP). A indagação se impõe: quem, entre os docentes das Ciências Sociais da FFLCH, sobreviveu ao expurgo e se dedicou ao estudo do negro e das relações raciais no Brasil nos anos seguintes?

A resposta quase que se resume a apenas um nome: o de João Baptista Borges Pereira. O antropólogo de origem italiana, procedente do interior do estado de São Paulo, defendera, em 1966, a tese *Cor, Profissão e Mobilidade: o Negro e o Rádio de São Paulo*²⁹², na USP, orientada pelo também antropólogo Egon Schaden. Embora interessado em fazer seu doutorado referente ao negro, João Baptista não foi para a Sociologia, mas para a Antropologia, pois Florestan, em 1964, teria recusado supervisioná-lo, dizendo “que não orientava mais teses sobre negro, pois tudo o que tinha de se escrever já fora escrito”²⁹³. Não sabemos se o sociólogo de fato quis dizer isso, mas, de qualquer modo, em 1967 Borges

²⁹¹ Quando de suas aposentadorias, Florestan, FHC e Ianni estavam envolvidos com as pesquisas do Centro de Sociologia Industrial e do Trabalho (CESIT), fundado na USP em 1961 – e extinto em 1969. Cf. ROMÃO, Wagner. *Sociologia e Política Acadêmica nos anos 1960: a experiência do CESIT*. São Paulo: Humanitas, 2006.

²⁹² PEREIRA, João Baptista Borges. *Cor, Profissão e Mobilidade: o Negro e o Rádio de São Paulo*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1967.

²⁹³ Idem. Entrevista com João Baptista Borges Pereira. *Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 319-344, 2003, p. 324. Ele diz ainda: “Eu não sabia, então, que Florestan estava completando sua tese de cátedra – *A integração do negro na sociedade de classes*, realmente um trabalho abrangente e maravilhoso [...]. Acho que ele pensava que o trabalho dele era muito abrangente e que o meu não teria nenhum sentido mais. Aí eu disse: ‘não, o meu trabalho é este, inclusive inspirado numa sugestão sua e de Roger Bastide’. Não adiantou, ele não quis mesmo me orientar” (p. 324).

Pereira já dava aulas na FFCL. Não tendo sido atingido pelas aposentadorias compulsórias e pela perseguição mais ostensiva da Ditadura Militar, pode-se dizer que, até a chegada – como professor – de Kabengele Munanga, em 1980, ele seria a principal – e talvez a única – figura docente na pesquisa do negro brasileiro na FFLCH, em toda a década de 1970. Assim, parece natural que ele tivesse sido o orientador de Eduardo em seus estudos.

Se do lado mais conhecido e lembrado da Sociologia de Relações Raciais da USP estão os cientistas sociais que orbitavam em torno de Florestan Fernandes, na Sociologia I, de outro, na cadeira de Sociologia II, exercia papel relativamente homólogo Ruy Coelho. Como já ensaiamos dizer, ele fez doutorado com Melville Herskovits, e foi importante na concepção e montagem do Projeto UNESCO no Brasil. Mas, além disso, é aspecto deveras menos conhecido – ou menos comentado – que ele foi mentor das pesquisas de pessoas que tiveram papel crucial no que, hoje em dia, poderia ser denominado de estudos da “diáspora africana”. Desta feita, por exemplo, pode-se observar que Ruy foi o orientador, no mestrado e no doutorado, de Fernando Mourão, que criou, em 1969, o Centro de Estudos Africanos da USP (CEA-USP), uma das mais importantes instituições universitárias voltadas para o estudo de África no Brasil – a qual abrigaria, mais tarde, Kabengele Munanga. Nas palavras de Mourão, Ruy Coelho foi um “esteta e literato”, alguém que punha ênfase no “interconhecimento no campo das ciências humanas”²⁹⁴; Lisbeth Rebollo Gonçalves diz que Coelho, “responsável pela disciplina de Sociologia [II], era também especialista em Antropologia, Psicologia, Psicanálise, Lingüística, Letras e Artes, conhecedor de música, artes plásticas, cinema e teatro”; ela lembra ainda que, “como humanista que era, acolheu para orientação diversas pesquisas de pós-graduação, em todos estes campos do saber”²⁹⁵.

Dotado de uma sólida formação sociológica, de sensibilidade estética e de um espírito refinado e humanista, Ruy foi o orientador escolhido por Eduardo para o seu mestrado. João Baptista foi escalado por Ruy para ser o co-orientador, e deixou, em entrevista para nossa pesquisa, algumas palavras acerca da opção de Eduardo. Falando em termos comparativos entre dois dos grandes nomes das “sociologias” da USP dos anos 1960, ele afirma:

[...] ele [Eduardo] tinha um distanciamento do Florestan, achando que o Florestan não captava realmente a sensibilidade do negro, que ele entendia ser. Foi por isso que foi para o Ruy. Ruy era um homem sensível, realmente. Ele trabalhou também

²⁹⁴ MOURÃO, Fernando A. A. Ruy Galvão de Andrada Coelho. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 8, n. 22, p. 275-77, set./dez. 1994, p. 277.

²⁹⁵ GONÇALVES, Lisbeth Rebollo. O professor Ruy Coelho e a interdisciplinaridade. *Revista Arte e Cultura*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 101-104, 1991, p. 101.

com relações raciais [inaudível], doutorou-se com Herskovits. Então, quando ele veio ao Brasil, ele trouxe um tipo de sensibilidade para o problema que de certa maneira talvez tenha atraído mais o Eduardo²⁹⁶.

É interessante notar as nuances de percepção de João Baptista quanto ao que significavam, no senso-comum sociológico da USP, Fernandes e Coelho. Elas se relacionam a uma leitura historiográfica, como o trabalho supracitado de Pulicci, que os associa a dois universos: em Fernandes vê-se uma Sociologia aplicada, científica, engajada; Coelho representaria o refinamento, a sensibilidade, o estético na Sociologia. Contudo, podemos ir mais além. Contrariamente a Fernandes, as perspectivas teóricas de Coelho, como em sua tese de doutorado, talvez parecessem a Eduardo mais pertinentes ao estudo dos aspectos subjetivos da experiência social do negro, o que será um de seus principais objetivos no mestrado. Contudo, os textos de Ruy são por ele raramente citados.

Seja como for, no momento em que se decidiu pelo mestrado, ele talvez estivesse em uma posição ambivalente: transitando entre dois tipos de abordagem e vivência da Sociologia, ele juntou-se, de um lado, a Ruy Coelho e ao que ele representava – escolha que, aliás, fazia pleno sentido se considerarmos sua experiência de vida e sua atenção para o estético da existência, como o teatro negro. De outro, todavia, o seu programa de estudos, transformado em projeto de pesquisa de Pós-graduação, dialogava fundamental e criticamente com a Sociologia de Relações Raciais da USP, disseminada e tornada hegemônica na historiografia pela força da figura de Florestan Fernandes. Mas a perspectiva da subjetividade, mais proeminente no trabalho de Ruy, pode ter sido o fiel da balança na escolha.

A partir desse quadro contextual, perguntamos: que projeto era esse, e que problemáticas ele apresentava, no ocaso dos anos 1960 e alvorecer da década de 1970, para a discussão sociológica atinente ao negro e às relações raciais no Brasil?

3.2 Ideologia racial - estudo de relações raciais: a dissertação (1971-74)

Em setembro de 1971, no I Encontro de Estudos Brasileiros, na USP, um dos participantes perguntava: “Por que o negro não foi discutido?”. Dizia mais: “O negro está ausente deste encontro, não somente como tema, mas também no plenário. Sou o único negro

²⁹⁶ Entrevista com João Baptista Borges Pereira, 07 mar. 2015.

presente aos trabalhos. Eu pergunto: por que?”²⁹⁷. Era Eduardo. Ele era um dos secretários deste encontro, onde apresentou trabalho de sua própria lavra, intitulado “Relações raciais no Brasil”²⁹⁸. Na mesma semana em que este evento estava sendo realizado, acontecia o 8º Encontro Brasileiro de Antropologia, também nesta universidade. O sociólogo apresentou na oportunidade outra comunicação, uma “monografia” nomeada “Ideologia Racial”. É possível que este fosse seu trabalho de conclusão de curso na graduação da USP, em 1964, mas não encontramos nenhum sinal de tal texto em seu arquivo. De todo modo, ele aí discutia ideias que dizia estar sendo desenvolvidas em seu mestrado.

Eduardo matriculou-se formalmente no mestrado em 1966²⁹⁹. Desse ano até 1971, há registro de suas atividades acadêmicas apenas na forma de disciplinas. Em 1972, ganhou bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), e pode então se dedicar ao trabalho de campo e à escrita da dissertação. Com 43 anos, o sociólogo quis enfrentar, em termos teóricos, uma questão que lhe dizia respeito em seu permanente cotidiano: ele era um negro, sujeito de suas perguntas e de sua própria investigação.

De antemão, devemos ressaltar que sua dissertação não foi defendida cabalmente, e o texto final de sua tese, embora saibamos que estivesse pronto, em 1979, perdeu-se por motivos diversos e não foi jamais encontrado. O acervo que Eduardo guardava em seu apartamento em São Paulo, ainda que não tenha conservado o copião final da tese³⁰⁰, preservou literalmente centenas de papéis relativos à mesma, tais como sumários, projetos de pesquisa, capítulos inacabados, cadernos de anotação e questionários.

Neste momento procedemos a um exercício de organização inicial do quebra-cabeça documental que o processo de construção deste trabalho representa. A tentativa de reconstrução desses meandros de pensamento, no que concerne estritamente à sua vida acadêmica, significa envolver-se pelo caráter fragmentário e frequentemente lacunar das fontes, e do que delas – e nelas – podemos ler, analisar e problematizar.

²⁹⁷ O documento de onde extraímos tais informações faz parte do que parece ser uma reportagem sobre o I Encontro de Estudos Brasileiros, intitulada “Por que o negro não foi discutido?”. Porém, não há informação sobre o periódico, autoria, local nem data. Este documento, de uma página, faz parte do arquivo pessoal de Elbe de Oliveira, e se encontra também na Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Folhetos.

²⁹⁸ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Currículo (em inglês), circa 1975, p. 4. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Documentos Pessoais.

²⁹⁹ Cf. Certificado de Pós-graduação, FFLCH-USP, 12 mar. 1971 [assinado por Ruy Coelho]. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Documentos Pessoais.

³⁰⁰ “Tese” e “dissertação” aparecem aqui de forma intercambiável porque, naquele contexto, parecia não haver distinção clara entre os termos. Eduardo dizia “tese” tanto para o mestrado quanto para o doutorado. Usamos “dissertação” na descrição dessa primeira fase de sua pós-graduação, para enfatizar tratar-se de um mestrado.

O projeto intitulava-se *Ideologia racial: estudo de relações raciais*. Era o mesmo título da monografia que ele apresentara no encontro de Antropologia na USP, em 1971 – e as problemáticas levantadas eram também praticamente as mesmas. No projeto, ele faz, introdutoriamente, um resumido levantamento das obras que se dedicaram às relações entre brancos e negros no Brasil. De Joaquim Nabuco a Nina Rodrigues, de Gilberto Freyre a Arthur Ramos, ele chega ao Projeto UNESCO, e daí ao que denomina de “Escola Sociológica de São Paulo”. Ao listar os trabalhos de Bastide, Florestan, Cardoso, Ianni, Nogueira, Borges Pereira, bem como de Thales de Azevedo e Luiz Costa Pinto, ele diz que “todos êles, em maior ou menor escala, subentendem, implícita ou explicitamente, a caracterização de uma ideologia racial, do negro e do branco”³⁰¹. Ele acreditava que os temas tratados por esses autores deveriam ser “reexaminados, desenvolvidos, reformulados e integrados numa tentativa de interpretação do negro brasileiro”³⁰², sendo o problema da ideologia racial um eixo importante para a atualidade de sua investigação. Ele coloca, logo em seguida, na introdução, aquela que será uma insistente pergunta em suas intervenções intelectuais. Mesmo reconhecendo o valor histórico e sociológico das obras elencadas, ele lembra que seus autores eram brancos. Sendo assim, seriam “seus impulsos e níveis de preocupações os mesmos que de um negro?”. Sem descurar do “absoluto critério de ‘objetividade’ do cientista”, ele questiona “se a experiência de um e de outro pode oferecer uma ótica diferente”³⁰³.

Partindo, assim, da posição de pesquisador-sujeito, Eduardo vai procurar delinear um perfil histórico e estabelecer uma análise sociológica da ideologia racial do negro brasileiro, especialmente na cidade de São Paulo ao longo do século XX, mais precisamente entre 1900 e 1972, em face das relações entre brancos e negros e do processo de inserção do afro-brasileiro na ordem social competitiva. Ele se baseia em Fernandes (1964) para afirmar que o negro não tinha uma ideologia racial definida, mas sim uma contraideologia, que seria o modo de manifestação de comportamentos e impulsões sociais do negro no sentido de medir-se segundo os padrões de vida dos brancos. Apesar disso, sua vivência na comunidade afro-paulistana de meados de 1970, em entidades negras como a ACN e o CECAN, sugeria-lhe que havia possivelmente uma mudança em curso: “[...] o negro brasileiro está em busca de

³⁰¹ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. *Ideologia Racial – estudo de relações raciais* [Projeto de pesquisa para FAPESP], 1971, p. 1. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

³⁰² *Ibid.*, p. 2.

³⁰³ *Ibid.*, p. 3.

uma definição, que pode ser ideológica, que responda a seus anseios de representatividade ao nível da estrutura sócio-político-econômica de nossa sociedade [...]”³⁰⁴.

Para a análise dessa situação e no rastreamento histórico de sistemas de representação, ele procura estabelecer padrões de consciência racial no período escravocrata, especialmente a “consciência do escravo”, do negro como coisa, e a “consciência do liberto”, do negro já como sujeito, mas ainda moldado por condições exteriores que não lhe permitiam – e não o farão no imediato pós-abolição – encontrar meio de expressar sua indignação social. O autor esquadrinha a busca do afro-paulistano por uma ideologia a partir de três marcos: a Abolição, a Primeira República e a passagem da sociedade de castas para a sociedade de classes.

Como estrutura operacional geral, o autor utiliza dois conceitos: os de “negridade” e “negritude”. A palavra negridade surgiu-lhe de um documento da FNB, o *Manifesto à Gente Negra Brasileira*, de 1931. Era escrito por Arlindo Veiga dos Santos, que assim dizia: “A nossa história tem sido exageradamente deturpada pelos interesses em esconder a face histórica interessante ao Negro, aquilo que se poderia dizer a ‘negridade’ da nossa evolução nacional”³⁰⁵. Ele entende este movimento social negro paulistano como um “momento de desalienação do negro, mas tendo como modelo, porém, o branco”, correspondendo ao “para o outro” sartreano (“pour autrui”). A negridade, tal como expressa pelo ideário da FNB, seria como que um gérmen, uma etapa anterior à negritude, encarada como o “conjunto dos valores culturais do mundo negro, tal como se exprime na vida, nas instituições e nas obras dos negros. A personalidade negra africana”³⁰⁶ – estágio da consciência que seria o “para si” (pour soi) do sujeito negro³⁰⁷. Sobre esse quadro contextual e conceitual, ele afirma:

O material de que dispomos e os elementos por nós observados, levaram-nos às especulações aqui formuladas; além disso, diversos fatos, dos quais damos ciência neste projeto, vêm corroborar nossas observações de que o negro, atualmente, na cidade de São Paulo, desenvolve mecanismos de ajustamentos que põem em questão a sua pessoa, na dinâmica das relações raciais, mecanismos que podemos pensar em termos de Negridade e de Negritude³⁰⁸.

³⁰⁴ Ibid., loc. cit.

³⁰⁵ Ibid., p. 6.

³⁰⁶ Ibid., p. 8. Extraído de: SENGHOR, Leopold S. *Negritude et humanisme*. Paris: Ed. du Seuil, 1964, p. 8-9.

³⁰⁷ O “em-si”, em Sartre, representa o modo de existência dos seres, objetos e coisas que apenas *são*, não possuindo consciência de si nem alteridade. O ser “para-si” funda-se na consciência da própria existência, construindo, a partir dessa consciência, sentidos para a vida e para o mundo. No projeto, Eduardo cita o filósofo francês a partir da seguinte obra: SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*. Gallimard: Paris, 1962.

³⁰⁸ OLIVEIRA, op. cit., 1971, p. 8.

Entre esses fatos, Eduardo alude aos bailes do Burro Negro de 1969 e 1970, que celebravam desde a década 1960 os negros que entravam nas universidades em São Paulo; à eleição de Adalberto de Camargo, em 1966, e de Theodosina Ribeiro, em 1970 – ambos entrevistados na pesquisa do mestrado; à atuação de entidades como ACN – na época sob sua direção – e o Aristocrata Clube, siamês do GTPLUN³⁰⁹; nota, também, o aparecimento de declarações na imprensa “que sugerem atitudes manifestas de conscientização de um grupo minoritário em busca de uma identidade, identidade que pode ser encontrada através de um ‘valôr’ que possa ser atribuído ao negro social e culturalmente”³¹⁰.

A visão de conjuntura o leva à interrogação: “Estará desaparecendo uma certa ambivalência (ideológica) manifesta na flutuação entre o racismo puro – orgulho da côr – e o sentimento de inferioridade, que levaria a imitação do branco?”³¹¹. A assimilação do negro à estrutura da sociedade de classes estaria criando atitudes de inconformismo contra o preconceito e a discriminação racial? Como elas se manifestavam? Esse contexto “faz com que nos questionemos se, na busca de uma ideologia, não estará êle [o negro] construindo uma consciência histórica com a qual poderá tornar-se o próprio agente de seu destino”³¹².

Quanto aos aspectos metodológicos, ele queria fazer uma sociologia histórica do negro brasileiro, tendo como lastro geral o conceito marxista de ideologia. Apoiado em Karl Marx, Karl Mannheim, Georg Lukács, Louis Althusser, autores que eram presença obrigatória nos cursos da Faculdade Maria Antonia, ele engendra sua definição: “Tomamos ‘ideologia’ como aqueles aspectos psicológicos coletivos, capazes de traduzir uma filosofia de vida, uma necessidade de integrar vários elementos de significados numa dada experiência histórica”³¹³. Quanto à questão teórica da subjetividade, as ideias de Jean-Paul Sartre são presença constante nesse e em outros textos; a subjetividade negra, por seu turno, era por ele encarada principalmente a partir dos escritos de Léopold Senghor.

A abordagem concernente às fontes do trabalho, de modo similar ao que foi realizado por Bastide e Fernandes no Projeto UNESCO, consistia na busca e análise de documentos diversificados, como jornais da imprensa negra, revistas, anúncios de jornal, mas também previa entrevistas formais e informais, histórias de vida, aplicação de questionários e

³⁰⁹ No projeto ele não cita o CECAN. Isso se deve ao fato de que provavelmente ele tivesse apresentado o projeto para a FAPESP antes de o CECAN ter sido fundado, em setembro de 1971. Apesar disso, membros dessa entidade serão entrevistados no decorrer da pesquisa.

³¹⁰ OLIVEIRA, op. cit., 1971, p. 10.

³¹¹ Ibid., p. 13.

³¹² Ibid., loc. cit.

³¹³ Ibid., p. 1.

observação participante. O material humano para tal empresa vinha dos membros das associações negras paulistanas nas quais ele circulava nessa época, como a ACN e o Aristocrata Clube. Além disso, presumivelmente por influência de seu orientador, ele pretendia aplicar testes projetivos para sondar a subjetividade negra, entre eles a Prova de Rorschach, técnica psicológica utilizada por Ruy Coelho em seu doutorado.

A última frase do projeto de *Ideologia racial: estudo de relações raciais* parece ela mesma um inteiro programa de pesquisa, mas, sobretudo, de vida: “Parafrazeando o Prof. Florestan Fernandes, esperamos que nossas atividades enquanto ‘homem de ação’ possam contribuir para a efetivação do ‘homem de ciência’”³¹⁴.

3.3 Virgínia Bicudo e Guerreiro Ramos: antecedentes

Ainda que o ingresso de Eduardo – um negro observando organicamente o grupo racial do qual fazia parte – na pós-graduação da USP perfaça um simbolismo histórico, ele não foi o primeiro afro-brasileiro a realizar um mestrado em Ciências Sociais em relações raciais em São Paulo. Bem antes dele, em 1945, a socióloga e psicanalista negra Virgínia Leone Bicudo defendeu a dissertação *Estudo de atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*, na Escola Livre de Sociologia e Política, orientada por Donald Pierson. De acordo com a cientista social Janaína Damasceno, que escreveu uma tese sobre aspectos da trajetória e do trabalho de Virgínia em relações raciais, a dissertação desta intelectual discutia a “importância da formação das associações negras, como a Frente Negra Brasileira, na mobilização contra os obstáculos para a ascensão social dos negros”, negando a “suposição de que a ascensão social seria suficiente para a eliminação do preconceito”³¹⁵; na realidade, seria justamente “a ascensão social que [faria] com que o negro [adquirisse] consciência racial”³¹⁶. Como Eduardo concretizaria na década de 1970, Bicudo entrevistou líderes da FNB em São Paulo e fez uso, também, de uma leitura psicológica do social para a compreensão das atitudes raciais de pretos e mulatos, visando entender a situação racial destes sujeitos. Ela, contudo, ao contrário do sociólogo, não foi jamais uma ativista do movimento negro, nem se colocou aberta e claramente como negra em sua pioneira dissertação. Esquecido por mais de 60 anos,

³¹⁴ Ibid., p. 14.

³¹⁵ DAMASCENO, op. cit., p. 16.

³¹⁶ Ibid., p. 101.

seu trabalho foi publicado somente em 2010³¹⁷. Não encontramos nos escritos de Eduardo qualquer reflexão ou comentário concernente à obra de Virgínia, o que significa uma ausência intrigante, vide a convergência entre o objeto, as fontes e as perspectivas teórico-metodológicas, além, é claro, do fato marcante – ainda mais para Eduardo – de ela ser uma intelectual afro-brasileira. O projeto de *Ideologia racial...*, porém, cita a dissertação de Bicudo como parte da literatura sociológica com a qual ele estaria dialogando³¹⁸.

Além dela, há outro grande e ainda mais incompreensível ausente no projeto: Guerreiro Ramos. Guerreiro foi possivelmente o primeiro cientista social afro-brasileiro a colocar a questão da subjetividade negra como fator relevante para o trabalho sociológico. Formado em Ciências Sociais pela Faculdade Nacional de Filosofia no Rio de Janeiro em 1942, ele exerceu diversos cargos na burocracia estatal, como o de sociólogo do Instituto Superior de Estudos Brasileiros. Participou entusiasmadamente do TEN nos anos 1940-50 e escreveu, ao longo do mesmo período, diversos textos em que realizou análises cortantes e críticas severas aos estudos do “problema do negro” nas Ciências Sociais brasileiras realizados até os anos 1950. No artigo *O problema do negro na sociologia brasileira*, de 1954, ele inverteu a questão, no sentido de que não haveria um “problema do negro” a ser encarado, como pensavam antropólogos e sociólogos até então, mas sim um problema do branco, pois foi o branco que historicamente estabeleceu sua cor/raça como norma e a partir disso considerou o negro como um desvio ao modelo racial visto como normal³¹⁹. Essa perspectiva desafiava a maneira como os estudos sobre o negro eram até então concebidos, considerando-o como um objeto de pesquisa, e não como sujeito, como ele elabora no artigo *Patologia social do “branco” brasileiro*, de 1955. Para Ramos, haveria o negro-tema e o negro-vida. O negro-tema é o sujeito coisificado, tornado objeto de conhecimento formalizado, amorfo e exótico; no limite, anormal. O negro-vida “é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistador, proteico, multiforme, do qual na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje”³²⁰. Em outras palavras, o negro-vida é o negro enquanto sujeito, consciente e autônomo. A sociologia de Ramos possuía caráter declaradamente engajado e prático, e colocava a experiência do negro-vida como fundamental para o enfrentamento intelectual e político da ideologia da

³¹⁷ BICUDO, op. cit.

³¹⁸ Na verdade, Eduardo cita no projeto um artigo dela, que condensava a dissertação. Cf. BICUDO, Virgínia L. Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo. *Sociologia*, São Paulo, IX, n. 3, p. 195-219, 1947.

³¹⁹ Cf. RAMOS, Alberto Guerreiro. O problema do negro na sociologia brasileira. *Cadernos do Nosso Tempo*, Rio de Janeiro, n. 2, jan./jun. 1954.

³²⁰ Idem. *Patologia social do branco brasileiro* [1955]. Citado em: BARBOSA, op. cit., 2004, p. 146.

brancura: no artigo de 1955, ele dizia ser necessário “reconhecer-se hoje a necessidade de re-examinar o tema das relações de raça no Brasil, dentro de uma posição de autenticidade étnica”³²¹. Além desses aspectos, é preciso dizer que, assim como Bicudo, Ramos estava interessado nas facetas psicológicas das relações raciais no Brasil. A coincidência temática entre as perspectivas de Guerreiro Ramos, aqui apenas mencionadas, com aquelas que Eduardo ensaiava em seu projeto para o mestrado, saltam aos olhos³²².

Conquanto reconheçamos a inegável semelhança entre as perguntas de Eduardo com aquelas já formuladas por cientistas sociais negros como Virgínia Bicudo e Guerreiro Ramos em décadas anteriores, deixemos, antes de tudo, livre curso para a apresentação e tentativa de compreensão de seu trabalho acadêmico na USP. Nos momentos oportunos, identificaremos eventualmente os pontos em que seu pensamento se relaciona e/ou deve às contribuições de Virgínia e de Guerreiro – atentando, também, para as diferenças.

3.3 A pesquisa empírica na cidade de São Paulo

A pós-graduação de Eduardo possuiu duas fases. Na primeira, entre 1971 e 1974, o trabalho deu-se ao nível de mestrado. Em 1975, transformou-se, por sugestão da banca de Qualificação – cujos nomes não sabemos –, em um doutorado direto. Neste tópico nos concentramos nessa primeira fase de sua pesquisa, deixando a segunda etapa, de doutoramento, para capítulo posterior. O material para a montagem e análise da primeira parte de pesquisa constitui-se precisamente de quatro relatórios enviados para a FAPESP entre 1972 e 1974, além de papéis diversos e algumas correspondências.

Duas cartas de 1968 demonstram o alcance temático e o caráter ambicioso do projeto. A primeira delas foi uma carta-resposta enviada por Alioune Sene, senegalês que era, em 1968, diretor de gabinete de Léopold Senghor, na época o presidente do Senegal. Sene

³²¹ Citado em: BARBOSA, op. cit., 2004, p. 150.

³²² Uma hipótese subterrânea – ou nem tanto – é mais plausível para a ausência deste intelectual no projeto de Eduardo. Ramos era ferrenho crítico da Escola Sociológica Paulista, que lhe nutria, em contrapartida, sentimentos não menos ácidos. A polêmica com Florestan Fernandes nos anos 1950 foi talvez a mais notória. Os dois divergiram publicamente e em duros termos sobre diferentes concepções do trabalho sociológico no Brasil. Acerca da disputa, cf. BARIANI, Edison. *A sociologia no Brasil: uma batalha, duas trajetórias* (Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos). Dissertação (Mestrado em Sociologia) – UNESP, Araraquara, 2003. Foi-nos sugerido que tal ausência, bem como outras, poderia ser explicada por questões de temperamento e vaidade intelectual de Eduardo, um sujeito visto muitas vezes como vaidoso e irascível. Pode ser que tenha simplesmente havido algum insondável desentendimento, que pode ter sido mútuo. São possibilidades plausíveis, mas difíceis de serem comprovadas – ou minimamente conjecturadas – empiricamente.

informa que Eduardo solicitara uma bolsa ao governo do Senegal para realizar lá pesquisas sobre “Sociologia Africana”. Ele faz algumas considerações ao projeto:

Votre projet revêt une importance singulière pour nous, d’autant qu’il participe de l’affirmation de la personnalité culturelle de l’Afrique. Sans doute, il y a entre le Brésil et l’Afrique, des liens spécifiques que méritent d’être étudiés d’une manière scientifique.

Il s’agit de dépasser le folklore et les avatars des temps de l’esclavage pour saisir les réalités humaines les plus complexes que révèle la communauté Afro-Brésilienne.

Cette prise de conscience qui se dessine chez le Brésilien noir répond aux exigences du monde nouveau, où chaque race, chaque peuple, doit apporter sa contribution à l’édification de la civilisation universelle. C’est vous dire l’intérêt que j’attache à votre projet³²³.

Alguns pontos importantes estão presentes nessas linhas, que reproduzem ideias do brasileiro traduzidas pelo senegalês: laços culturais entre Brasil e África, o questionamento do folclore e da escravidão como aspectos dominantes nos estudos sociais e históricos do negro no Brasil e alhures, uma concepção de negritude voltada para a “civilização universal”, identificada, como não poderia deixar de ser, à negritude francófona de Senghor, e, talvez mais importante, a sugestão de que havia uma consciência negra em formação no Brasil no final dos anos 1960. Cerca de um mês depois dessa missiva, é nada menos que o próprio presidente do Senegal que lhe escreve, de Dakar, para falar sobre o pedido da bolsa de pesquisa, em tom mais ou menos protocolar³²⁴. Ele não ganhou a bolsa, embora tenha viajado para o Senegal em 1970, para pesquisar no IFAN³²⁵. Aliás, nos anos anteriores ao momento em que entrou no mestrado, Eduardo estava tentando estabelecer contatos acadêmicos fora do Brasil. Em 1966, ele fora a Nova York, para “Estudos com o Prof. Carl Withers”, antropólogo; para a Sorbonne, em 1968, realizar curso de Civilização Francesa, e, na mesma viagem, fora a Londres, onde pesquisou no Museu Britânico; em 1970, voltaria a Londres e

³²³ Carta de Alioune Sene para EOO, 6 ago. 1968. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências. Tradução livre: “Seu projeto se reveste de uma importância singular para nós, posto que participa da afirmação da personalidade cultural da África. Sem dúvida, há entre o Brasil e a África ligações específicas que merecem ser estudadas de uma maneira científica. Deve-se superar o folclore e as imagens dos tempos da escravidão para abordar as mais complexas realidades humanas que revela a comunidade Afro-Brasileira. Essa tomada de consciência que se desenha no Brasil negro responde às exigências do mundo novo, onde qualquer raça, qualquer povo, deve trazer sua contribuição para a edificação da civilização universal. Este é o interesse que eu entendo de seu projeto”.

³²⁴ “A la suite de votre demande de bourse de recherche à l’I.F.A.N., je vous fais parvenir, ci-joint, les notices et fiches de renseignements que vous voudrez bien remplir et envoyer a mon Directeur de Cabinet, Monsieur Alioune Sene”. Carta de L. Senghor para EOO, 16 set. 1968. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Correspondências.

³²⁵ Em seu currículo, lê-se: “1970 – Pesquisa no Senegal, no Intitute Fondamental de L’Afrique Noire, sobre documentação relativa ao negro no Brasil”. OLIVEIRA, *Currículo...*, p. 4.

novamente aos EUA, em local ignorado, para “Observação em estudos ‘afro-americanos’”³²⁶. Há, ainda, uma versão em inglês de seu projeto de mestrado, o que indica que ele talvez tenha imaginado fazer o curso no exterior – provavelmente nos Estados Unidos.

A abrangência de sua visão sociológica, presente em suas leituras, viagens e esforços de articulação internacional, refletiu-se no mestrado, como os relatórios demonstram. No primeiro e mais completo deles, datado de 25 de outubro de 1972, ele define, ao estabelecer as bases teóricas de sua visão histórica, uma abordagem do escravismo brasileiro para além dos particularismos nacionais: partindo do pressuposto de que a escravidão negra no Novo Mundo foi um evento singular e estrutural, diverso no tempo e no espaço e subordinado às flutuações do sistema capitalista internacional, ele afirma querer “fugir às posições idealistas que, não tomando a instituição servil de uma perspectiva hemisférica, isolavam o Brasil de um processo globalizador, atribuindo-lhe características particulares, deformando assim o processo como um todo”³²⁷. Essa deformação devia-se a obras clássicas na historiografia, como aquelas dos historiadores norte-americanos Frank Tannembaum³²⁸ e Stanley M. Elkins³²⁹, que “pretendiam ver diferenças de grau naquele processo [da escravidão no Novo Mundo], entre as colônias Espanholas, Inglesas e Portuguesas”³³⁰. Mesmo sem romper com esses autores, visto que ele pensa, por exemplo, a consciência do escravo brasileiro – ao menos neste momento – como uma não consciência, fruto da reificação imposta pelo modo de produção escravista, Eduardo estava atento às mudanças e novas abordagens que se impunham naquele tempo aos estudos de escravidão e relações raciais nas Américas.

Prova disso é a crítica que ele realiza, nesse período, ao livro do historiador norte-americano Carl Degler, *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*, de 1971³³¹, que via diferenças de grau entre a escravidão e as relações raciais ao norte e ao sul das Américas. Ainda que o aspecto “hemisférico” de sua percepção histórica se fizesse presente, ele estava dialogando mais diretamente com a Escola Paulista:

³²⁶ Ibid., loc. cit.

³²⁷ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Ideologia Racial - Estudo de relações raciais [Relatório número 1 e projeto para pedido de renovação de bolsa da FAPESP, junto com relatório intermediário], 1972, p. 2. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

³²⁸ TANNENBAUM, Frank. *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*. Vintage: New York, 1947.

³²⁹ ELKINS, Stanley M. *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1959.

³³⁰ OLIVEIRA, op. cit., 1972, p. 3.

³³¹ DEGLER, Carl. *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Madison: University of Wisconsin Press, 1971.

Com base nos trabalhos realizados no Brasil [cita autores da USP], que abordam o problema do negro na sociedade brasileira em termos das relações entre os dois grupos, do pressuposto de uma sociedade dual, com base na relação senhor escravo, nossas preocupações dirigem-se particularmente ao negro diante da sociedade branca, interessando-nos o seu comportamento e sua estrutura de personalidade a partir de um tipo de relação pensada em termos de dominação-subordinação³³².

Algumas páginas adiante, no relatório, ele é ainda mais explícito:

O bolsista pretende através de seu trabalho incorporar as novas abordagens surgidas no campo da sociologia e da sociologia histórica, sejam ao nível geral ou especificamente relativas à sociedade brasileira, no terreno das relações raciais, para um confronto com os estudos mais recentes aparecidos no Brasil, como os de Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni, Emília Viotti da Costa³³³ e João B. B. Pereira, sem perder de vistas as contribuições de Roger Bastide e Florestan Fernandes³³⁴.

Bastide e Fernandes haviam sido, não é demais lembrar, os primeiros sociólogos da USP a estudar em profundidade as relações raciais em São Paulo e também os movimentos negros dessa cidade na primeira metade do século XX, especialmente na década de 1930 – nesse último aspecto, foram precedidos por Virgínia Bicudo em cerca de uma década. Embora o compreensivo recorte temporal do estudo de Eduardo vá de 1900 a 1972, é justamente nos anos 1930 que ele repousa com maior vagar. Isso porque é nesse contexto que os movimentos sociais do meio negro em São Paulo adquirem expressão social, política e intelectual, sendo este, na opinião de Eduardo, o “único momento em que seu [do negro] nível de consciência esteve a ponto de desenvolver uma ideologia”³³⁵. Esse é o estágio – principalmente depois de 1929, quando a imprensa negra paulistana assume feições políticas – em que a organização do negro manifesta a “negridade” de sua consciência, mas como um contraideologia, presa ao paradigma da integração do negro na comunidade nacional. Ele põe-se a perguntar, em chave sartreana, sobre “os mecanismos psicológicos que levam o negro em um determinado momento [a] reivindicar sua condição societária e ao mesmo tempo o impedem da consecução de seus planos, ou seja, atingir o ‘para si’”³³⁶. As questões da transformação cultural e da mudança social, marcas da Maria Antonia, ficam evidentes em suas interrogações.

³³² OLIVEIRA, op. cit., 1972, p. 4.

³³³ COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala a colônia*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.

³³⁴ OLIVEIRA, op. cit., 1972, p. 16.

³³⁵ Ibid., p. 8.

³³⁶ Ibid., p. 8.

Embora seus pontos de vista teóricos estivessem informados por quadros de referência derivados de autores como os da Escola Sociológica Paulista, de Sartre, de Senghor, de obras – em geral marxistas – em torno do conceito de ideologia³³⁷, ele também estava operando com instrumentos teórico-metodológicos advindos de uma das especialidades de seu orientador, Ruy Coelho, que eram os estudos de perspectiva sócio-psicológica em cultura e personalidade. Ruy havia utilizado esse approach conceitual em seu doutorado e em sua tese de cátedra, *Estrutura Social e Dinâmica Psicológica*, de 1964³³⁸. Adotando os critérios do orientador, Eduardo partia de uma análise da microestrutura (indivíduo-sociedade) para a macroestrutura (personalidade-cultura), tomando “Cultura e Personalidade como base conceitual para o alcance da instância ideológica. Partimos do sistema cultural e do sistema de personalidade, procurando encontrar uma correspondência entre cultura e caráter nuclear uniforme”³³⁹. Interessava-lhe compreender sincronicamente, por meio das relações raciais e da importância da cor na configuração da sociedade paulistana, níveis de consciência racial; em suas palavras, “a distribuição de frequência de certas características pessoais numa certa ‘classe de pessoas’ [...] no caso de nosso estudo, a cor do grupo racial negro”³⁴⁰.

No âmbito desse domínio teórico, ele utiliza os conceitos de “caráter nacional”, proveniente da obra de Dante Moreira Leira³⁴¹, e, mais especificamente, o de “personalidade básica”, com o propósito de “estudar o grupo negro, como se referindo a ‘uma estrutura de características articuladas de personalidade comum à maioria de todos os membros de uma população culturalmente demarcada’”³⁴². As técnicas foram testes projetivos – principalmente o Psicodiagnóstico de Rorschach³⁴³ –, entrevistas em profundidade, observação participante e questionário. Os testes projetivos, segundo ele, ofereciam maior capacidade de apreensão da

³³⁷ Diferentemente do projeto, neste primeiro relatório (p. 12) ele cita outro conceito de ideologia, do sociólogo francês Lucien Goldmann: “Não sendo a consciência mais do que um aspecto real, mas parcial da atividade humana, o estudo histórico não tem o direito de limitar-se aos fenômenos conscientes, devendo vincular as intenções conscientes dos agentes da história à significação objetiva de seu comportamento e de suas ações”.

³³⁸ COELHO, Ruy. *Estrutura Social e Dinâmica Psicológica*. São Paulo: Pioneira Editora, 1969.

³³⁹ OLIVEIRA, op. cit., 1972, p. 9.

³⁴⁰ Ibid., loc. cit.

³⁴¹ LEITE, Dante Moreira. *O Caráter Nacional Brasileiro: História de uma Ideologia*. São Paulo: Pioneira, 1969.

³⁴² OLIVEIRA, op. cit., 1972, p. 10. Ele não informa de onde extraiu o excerto citado.

³⁴³ A Prova de Rorschach é um teste projetivo que utiliza elementos pictóricos para a avaliação psicológica e subjetiva dos indivíduos. Desenvolvido pelo psicanalista suíço Hermann Rorschach nos anos 1920, o teste “consiste em dar respostas sobre com o que se parecem as dez pranchas com manchas de tinta simétricas. A partir das respostas, procura-se obter um quadro amplo da dinâmica psicológica do indivíduo”. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Teste_de_Rorschach>. Acesso em: 26 jan. 2017. Entre março e junho de 1972, Eduardo realizou um curso na FFLCH – provavelmente ministrado por Ruy Coelho – sobre o tema. Assim lemos no relatório (1972, p. 18): “O curso teve como tema ‘A prova de Rorschach nos Estudos de Cultura e Personalidade’. O bolsista frequentou regular e integralmente o curso o que lhe dá direito de apresentar um trabalho sobre tema de sua escolha: ‘O estudo de uma população negra no Estado de São Paulo vista através do psico-diagnóstico de Rorschach’”. Não há no acervo na UFSCAR nenhum exemplar desse trabalho.

estrutura psicológica e dos comportamentos, latentes ou manifestos, dos indivíduos negros “numa sociedade como a nossa, de características mais bi-raciais do que multi-raciais, podendo assegurar informações em torno de um número de variáveis estreitamente comparáveis, e mesmo mensuráveis”³⁴⁴. O teste de Rorschach ensejaria avaliar ainda as “tensões e ansiedades” do convívio inter-racial, de onde viria não só a existência, mas a própria “origem da problemática levantada”³⁴⁵ ao longo do trabalho.

O corpus documental da pesquisa compôs-se de uma variedade de fontes e meios. Ele reuniu grande quantidade de jornais da imprensa negra (24 periódicos, compreendendo 253 volumes ao total), entre o primeiro deles, *O Menelik*, de 1916, passando pelo *A Voz da Raça*, órgão noticioso da FNB que existiu entre 1933-37, até o *A Velha Guarda*, de 1969. Conversou com alguns dos artífices dessa imprensa étnica e dos movimentos negros em São Paulo, mormente aqueles envolvidos com a FNB e a ACN. Eduardo tinha bom trânsito com essa – na época – geração mais antiga do ativismo negro. Nas palavras de Flávia Rios, ele foi um “mediador geracional”, formando “jovens negros interessados nos assuntos referentes a questão racial” ao mesmo tempo em que “frequentava as antigas associações negras paulistanas [...]”³⁴⁶. Ele pode então entrevistar Arlindo Veiga dos Santos, José Correia Leite, Francisco Lucrécio, Geraldo Campos, Fernando Góes, Raul do Amaral, Jaime Aguiar, Oswaldo Camargo, Henrique Cunha e Aristides Barbosa. Para Correia Leite, que foi um dos mais importantes militantes da imprensa negra paulistana, da FNB e, posteriormente, também da ACN, o sociólogo apresentou uma lista de 52 perguntas sobre a dinâmica histórica dessas organizações. De acordo com o relatório, ele procedeu a outras duas entrevistas com dois políticos negros de São Paulo na época: Adalberto de Camargo e Theodosina Ribeiro.

Além dos jornais e das entrevistas, foi aplicado um questionário piloto em um grupo variado de 60 indivíduos negros da capital, objetivando medir e especificar manifestações de comportamento, com perguntas que abrangiam declaração pessoal de raça, avaliação de solidariedade racial, percepção de problemas comuns, situações de preconceito, conhecimento sobre a FNB, consciência ideológica e vida associativa, entre outras. Esse questionário serviu de base para outro, definitivo, que seria submetido a nada menos que 600 sujeitos negros do município de São Paulo, de onde seriam selecionados novamente 60 pessoas – 33 mulheres e

³⁴⁴ Sua opinião do Brasil enquanto sociedade primariamente bi-racial não deve deixar de ser notada. Ela pode ser resultado de suas leituras da época e da visão crítica que estava construindo sobre a questão racial na sociedade brasileira, mas é possível que essa visão proviesse de sua experiência internacional, mormente nos Estados Unidos, para onde viajava com frequência. No próximo capítulo, nos deteremos em sua experiência nos EUA; no restante da tese, discutimos também com mais vagar suas visões sobre as relações raciais no Brasil.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 11

³⁴⁶ RIOS, op. cit., 2014, p. 31.

27 homens, considerando a variação de gênero na população total de São Paulo da época –, que realizariam então o Psicodiagnóstico de Rorschach. Nos planos do sociólogo, essas pessoas, de diferentes idades, estariam distribuídas da seguinte maneira:

- 3 sorteadas entre os elementos do Grupo de Teatro do “Centro de Cultura e Arte Negra”
- 3 sorteadas na “Associação Cultural do Negro”
- 6 universitárias
- 6 encontradas ao acaso no perímetro urbano no setor de trabalho
- 6 sorteadas entre as associadas do “Aristocrata Clube” clube privativo de negros de poder aquisitivo acima da média
- 6 encontradas ao acaso em bairros de maior concentração de negros
- 3 domésticas de cursos noturnos de alfabetização³⁴⁷

O que vemos a partir disso é uma amostra das relações pessoais e institucionais bastante ecumênicas de Eduardo, mas também uma visão do que se passava na comunidade negra paulistana em termos de movimentos sociais e culturais. Ademais, tendo ele bom relacionamento com os membros do Clube Aristocrata, nossa aposta de que ele estivesse aproximado do pessoal do GTPLUN – que estava sendo formado ao mesmo tempo em que ele realizava a pesquisa do mestrado, em 1972 – torna-se mais plausível, pois os participantes do GTPLUN eram também frequentadores do Aristocrata.

O teste de Rorschach serviria para avaliar o dinamismo da personalidade negra no âmbito dos processos interculturais e inter-raciais, tanto de um ponto de vista intrapsíquico quanto dinâmico. Eduardo estava interessado em compreender o negro no sistema social e “no momento presente, ademais de suas características neuróticas e psicóticas”³⁴⁸, além dos elementos culturais capazes de servir de meio adaptativo e de como a cultura poderia provocar um “stress” no grupo negro em São Paulo. O *stress* (pressão) seria o momento em que “a cultura pressiona um indivíduo que então reage defensivamente, com um tipo de alarme ou com sentimentos desagradáveis”³⁴⁹. Essa pressão pode aflorar em termos de pobreza, confusão cultural, frustração, fracasso, dissonância cognitiva e inadequação social, entre outras manifestações do *stress*. As respostas comportamentais, individuais ou coletivas,

³⁴⁷ Da mesma maneira que para as 33 mulheres, previa-se aplicar o questionário para os 27 homens, dentro do mesmo esquema. Não citamos novamente porque seria repetitivo.

³⁴⁸ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Do teste de Rorschach, circa 1972, p. 1. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

³⁴⁹ Ibid., p. 1.

a esse *stress*, manifestar-se-iam, por sua vez, através do “strain” (tensão) cultural, como o sentimento de opressão, tensão, ansiedade, depressão e revolta. O *strain* seria a forma que os indivíduos encontram de regular a pressão cultural e reparar disfunções psicológicas que destroem suas capacidades cognitivas e emocionais. Os conceitos de *stress* e *strain* provinham da área da Engenharia, e, de acordo com Eduardo, eram populares nas Ciências Sociais da época no Brasil. Para ele, entretanto, o *stress*, por si só, não era necessariamente negativo, pois poderia “promover reação, reformulando o meio social, conduzindo a níveis de organização pessoal não antes alcançado”³⁵⁰. Ele se referia provavelmente às possibilidades organizativas entre os afro-brasileiros, ressaltando finalmente que,

Através da Prova de Rorschach pretendemos, (ao tratarmos com elementos cuja pertinência a um status social similar, pertencentes a um mesmo grupo, a uma mesma categoria étnica), como experimentam [os negros] o impacto das mesmas tensões, possuindo por conseguinte uma personalidade status comum. Pensamos o negro como produto de uma longa e intensiva socialização numa categoria étnica, daí incarnando (ou corporificando) versões alternativas do caráter nacional, sua própria cultura (que pode ser vista como uma sub cultura) constituindo-se num corte, digamos, da [cultura] mais ampla³⁵¹.

Sendo o afro-brasileiro o resultado de suas circunstâncias, o sociólogo sustentava a hipótese de que este grupo racial no Brasil constituía-se em uma identidade social e cultural própria, alternativa, o que o levava, todavia, em razão de suas tendências comportamentais de natureza contraideológica, a entender o negro como um “‘ser colonizado’, independente de sua nacionalidade”³⁵², tal como escreve no relatório seguinte ao que acabamos de ler, datado de 26 de março de 1974 – que era parte do material de seu Exame de Qualificação do mestrado, aparentemente. Essa ideia vinha de encontro a sua busca mais por semelhanças do que por diferenças, em termos de personalidade, entre os negros no Brasil e noutros contextos, ao mesmo tempo em que o afastava de Florestan com relação ao negro pensado na perspectiva de classe. Neste relatório de março de 1974, ele diz: “A premissa básica, que viria ou não consolidar-se, era o fato de o negro ser ou não uma entidade ‘universal’, detentor de uma personalidade idêntica, se bem que passível de variações nacionais, regionais ou mesmo setoriais”³⁵³. De um olhar histórico, ele procurava ver nas “origens genéticas dos movimentos

³⁵⁰ Ibid., p. 3.

³⁵¹ Ibid., loc. cit.

³⁵² OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Relatório número 3 para a FAPESP, de 26 mar. 1974, p. 8. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

³⁵³ Ibid., p. 1.

negros no mundo identificações que nos pudessem assegurar da universalidade dos mesmos”³⁵⁴, ou seja, a universalidade de experiências particulares. Nesse sentido, dizia:

Nosso propósito máximo é traduzir esta experiência em vernáculo, isto é, para a realidade brasileira, em sua configuração própria. Os dados obtidos asseguram-nos a universalidade do negro. Cumpre-nos revelar sua experiência num quadro de referência particular, o Brasil, numa categoria de minimização regional, São Paulo, em um dado momento histórico, em busca de sua identidade como “Ser”³⁵⁵.

Eduardo imaginava nada menos que uma ontologia do negro brasileiro. Mas, nesse ponto, esbarrou em uma dificuldade, que teria atrasado a consecução da escrita do texto: a falta de teorização e conseqüentemente de bibliografia especializada sobre a negritude no Brasil. Ele achava que aqueles que de alguma forma haviam abordado o tema, como Fernando Henrique Cardoso³⁵⁶ e Gilberto Freyre³⁵⁷, não o fizeram de forma satisfatória – lembrando novamente que, passados quase três anos da concepção do projeto inicial, ele continuava a ignorar a obra de Guerreiro Ramos, que teorizara sobre a negritude em diversos momentos, nos anos 1950. Pediu ajuda, então, a um dos próprios criadores do conceito, Senghor, que lhe enviou dois de seus textos, em dezembro de 1973³⁵⁸. Outra dificuldade que teria concorrido para atrasar o trabalho era o acesso a fontes em poder de particulares, membros dos grupos que estava estudando. Apesar dos problemas, ele afiançava a finalização da dissertação: “As atividades finais de redação estão em término, devendo a defesa da tese ser marcada a partir de fins de outubro”³⁵⁹, e anunciava ainda estar rumando para o doutorado. É preciso dizer que esses dois últimos relatórios são relativamente repetitivos e não trouxeram novidades substanciais quanto aos resultados de seu trabalho. O relatório de 1973, que continha resultados do Teste de Rorschach aplicado na pesquisa, não foi encontrado.

A dissertação não foi defendida. Por carência de documentos e de informações junto a USP e a FAPESP³⁶⁰, não sabemos ao certo o que aconteceu, mas o fato de ele ter seguido a pesquisa como doutorando, a partir de 1975, deve ter colaborado para não finalizar o

³⁵⁴ Ibid., p. 9.

³⁵⁵ Ibid., p. 9-10.

³⁵⁶ CARDOSO, op. cit., 1962.

³⁵⁷ Cf. FREYRE, Gilberto. Negritude, mística sem lugar no Brasil. *O Estado de S. Paulo*, 30 maio 1972.

³⁵⁸ Carta de Léopold Senghor para EOO, 6 dez. 1973. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

³⁵⁹ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Relatório número 4 para a FAPESP, de 19 ago. 1974, p. 10. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

³⁶⁰ Solicitamos informações à Secretaria de Pós-graduação da FFLCH-USP, mas os responsáveis não encontraram nos arquivos da instituição quaisquer materiais sobre a trajetória discente de Eduardo de Oliveira, tanto na graduação quanto na pós-graduação. Respondendo nossa solicitação, a FAPESP alegou dificuldades de ordem técnica para localizar informações sobre as atividades de seu antigo bolsista.

mestrado. O material dessa primeira fase da pós-graduação se resume ao que foi aqui apresentado – relatórios e cartas – e a uma grande fragmentária quantidade de rascunhos e esboços de prováveis capítulos dessa dissertação, datilografados ou escritos à mão, a maioria intensamente rabiscada, comentada, reescrita, aposta e revisada.

Em meados de 1974, Ruy e sua esposa, Lúcia Coelho, foram para o exílio na França, onde permaneceram até 1976. Antes, em 1971, ele e Lúcia, então professora da Faculdade de Medicina da USP, haviam sido presos pela Ditadura Militar. Em 1974, com uma nova prisão, os dois não puderam mais permanecer no Brasil. Ruy, então, teve de largar a orientação de Eduardo. Designou, em seu lugar, João Baptista B. Pereira, que assinou como “orientador substituto” o quarto e último relatório enviado para a FAPESP, em agosto de 1974³⁶¹. Em conversa conosco, Lúcia relatou que não foi sem pesar que Ruy abandonou o trabalho de Eduardo, por quem aquele nutria grande admiração e afeto³⁶².

Pela altura de 1974, Eduardo era um nome firmado na cidade de São Paulo como intelectual negro. Falava o idioma social de diferentes grupos e emprestava sua voz – posicionada em uma situação privilegiada de classe –, que representava também o conhecimento sociológico especializado da USP, para os movimentos sociais e políticos negros que se reorganizavam na cidade entre os anos 1960-70, movimentos que, como a ACN e o CECAN, tomou como tarefa e responsabilidade pessoal – e objetos de preocupação sociológica. Embora não tenha finalizado o mestrado, vislumbramos uma significativa mostra de algumas de suas ideias, experimentos de pesquisa, leituras e visões teóricas. Conquanto as fontes e informações existentes acerca desse primeiro passo de sua pós-graduação sejam dispersivas e relativamente lacunares, permanece aquilo que de mais importante um trabalho científico e acadêmico, de qualquer área, pode ter: as perguntas.

Ele dizia no projeto de *Ideologia racial...* que “[...] os negros têm perguntas a fazer, para as quais aguardam respostas”³⁶³. Na multidão imperiosa das circunstâncias, Eduardo havia se tornado um questionador que se colocava, enquanto negro, no escopo mesmo de suas indagações, borrando, embaralhando e complexificando as fronteiras e as relações entre sujeito e objeto, subjetividade e objetividade, política e conhecimento, ética e estética.

³⁶¹ Na verdade, em 1972, Ruy já havia feito pedido a João Baptista nesse sentido: “Durante o período de minha permanência na Universidade de Aix Marseille, peço-lhe encarregar-se, interinamente, da orientação do aluno de pós-graduação EDUARDO DE OLIVEIRA. Como se trata de estudante que está trabalhando na área de estudos sobre o negro brasileiro, creio que é plenamente compatível com os seus interesses científicos aceitá-lo”. Carta de Ruy Coelho para João B. B. Pereira, 28 nov. 1972. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

³⁶² Entrevista com Lúcia Coelho, 21 maio 2015.

³⁶³ OLIVEIRA, op. cit., 1972, p. 3.

Fernando Mourão assim falou do amigo: um “esteta”³⁶⁴. Não muito longe está essa definição daquelas que falam de Ruy Coelho como um pesquisador das dimensões estéticas do social. Certa feita José de Souza Martins, na ocasião de seu falecimento, definiu Octavio Ianni como sociólogo do “poético da realidade social, da fala do homem simples, das expressões estéticas da complicada e dramática sociedade contemporânea”³⁶⁵. Este “poético”, por analogia, fosse a sociologia de Ruy ou o teatro negro de Eduardo e Thereza Santos, constituía-se em meio de expressão de uma consciência sociológica, social e política que resistia a se dobrar ao medo imposto naqueles anos aos intelectuais e aos ativistas sociais.

No final de 1974, Ruy e Lúcia já se encontravam na França. Eduardo partiria também em viagem, mas para outro destino, que, assim como ao Movimento Negro brasileiro no decorrer da década de 1970, o marcaria profundamente: os Estados Unidos.

³⁶⁴ Entrevista com Fernando Mourão, 18 set. 2015.

³⁶⁵ MARTINS, José de Souza. Ianni, a poesia na sociologia. *Jornal da UNICAMP*, n. 248, abr. 2004, p. 5.

4 BLACK AMERICAS

Toda viagem tem algo de um ritual de passagem, de separação. O viajante é um estrangeiro que se move em terras desconhecidas, ultrapassa os limites de sua província, incessantemente a contradiz e a contrasta à diferença do Outro. Cada nova fronteira é um desafio, aprofundando seu estranhamento. (Renato Ortiz)³⁶⁶

Eduardo era um viajante. Do Rio de Janeiro para São Paulo, de Buenos Aires para o Tahiti, de Dakar para o Cairo, de castelos no norte da Itália para museus londrinos, da Sorbonne em Paris para teatros em Nova York³⁶⁷, ele aportou em diferentes destinos no transcurso de sua vida, e fez da viagem uma metáfora de seus próprios anseios intelectuais.

Suas andanças mundo afora poderiam bem ter figurado nas páginas do livro *O Atlântico Negro*, de Paul Gilroy³⁶⁸, em suas reflexões sobre diáspora, negritude e identidade no processo histórico de intercâmbios entre pensadores negros nos inúmeros portos das costas africanas, americanas e europeias. Eduardo foi dos mais cosmopolitas intelectuais afro-brasileiros do século XX, e sua trajetória pessoal e intelectual não pode ser devidamente conhecida sem se tomar o ato de viajar como devir entre a existência e o pensamento.

Dois lugares lhe cativavam mais de perto. Na França, ele ia de encontro à literatura, à filosofia, à arte. Amante do *blues*, nos Estados Unidos lhe fascinava a vastidão da história e cultura afro-americanas, principalmente o teatro e a literatura. Das viagens à França pouco se sabe, e os documentos de que dispomos são apenas algumas cartas e postais – recebidos. Apesar disso, um de seus amigos disse-nos que a França foi sempre seu lugar dileto no mundo³⁶⁹; outro amigo disse, todavia, que seu idioma preferido era o castelhano³⁷⁰. Contrariamente ao seu destino europeu e à sua predileção castelhana, porém, abundam documentos de suas viagens aos EUA, as quais ajudaram a constituir suas perspectivas

³⁶⁶ ORTIZ, Renato. *Trajeto e Memórias*. São Paulo: Brasiliense, 2010, p. 196.

³⁶⁷ Entrevista com Bárbara Marruecos, 20 dez. 2014. Bárbara é filha de Diego Marruecos [1929-2013], que foi o amigo mais próximo de Eduardo. De origem espanhola, Diego envolveu-se com a questão do negro no Brasil de diversas maneiras. Além de ter apoiado Eduardo em seus projetos, permanecendo ao seu lado literalmente até o final de sua vida, foi sócio da Associação Cultural do Negro e interlocutor, entre outros, de Pierre Verger. Dono de uma agência de turismo em São Paulo, a Oremar, possibilitou por essa razão muitas das constantes viagens de Eduardo pelo mundo. Gilcéria de Oliveira afirmou em entrevista que suspeitava que a agência fosse usada de alguma forma como meio para facilitar a entrada clandestina no Brasil de ativistas políticos africanos oriundos dos países da África lusófona, os quais eram perseguidos naquele contexto de descolonização e luta pela independência em relação a Portugal, nos anos 1960-70. Entrevista para o autor em 21 maio 2015.

³⁶⁸ GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008.

³⁶⁹ Entrevista com Tasso Gadzanis, 26 dez. 2014.

³⁷⁰ Carta de James Kennedy para EOO, 11 set. 1979. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

sociológicas. Os livros de sua biblioteca, que ocupam a maior parte das estantes do acervo depositado na UFSCAR, são mostra evidente dessa importância: dos 533 títulos, mais da metade é composta de edições americanas recobrando diferentes facetas da história dos negros, da escravidão e das relações raciais nos Estados Unidos. Em suas correspondências, um quadro similar: das 341 cartas, a maioria recebida, por volta de metade é proveniente deste país³⁷¹. Além disso, alguns de seus cadernos de anotação contêm muitos registros, conquanto esparsos e fragmentários, de suas leituras concernentes aos Estados Unidos.

Na década de 1970, ele foi um ativo intelectual negro no trânsito de pessoas e ideias entre o Brasil e os Estados Unidos, coletando informações, construindo conhecimentos e erigindo pontes no espaço cultural das experiências negras desses dois paradigmáticos países. Ele viajou várias de vezes para os EUA, travando contato com acadêmicos e intelectuais negros (e brancos) norte-americanos, realizando pesquisas em arquivos e divulgando a movimentação político-cultural negra e antirracista que se constituía em São Paulo nos anos 1970. É nossa hipótese que Eduardo foi um dos principais intérpretes do universo histórico e cultural afro-americano em São Paulo, e que essa leitura teve sensível influência em seu pensamento e na constituição do Movimento Negro no período considerado.

Este capítulo analisa a história de aspectos das relações intelectuais e acadêmicas entre Brasil e Estados Unidos nos anos 1970 no campo dos “estudos raciais”³⁷². Embora centrado na perspectiva de um indivíduo, o texto encontra também outros sujeitos e o movimento de suas histórias na cadência das “idas e vindas” no Atlântico Negro³⁷³.

4.1 O “filho pródigo”: Eduardo de Oliveira e Oliveira nos Estados Unidos (1974-75)

Os estudos raciais no Brasil no século XX possuem a marca constitutiva de uma alteridade histórica: a comparação com os Estados Unidos. De fato, é difícil dizer que tudo aquilo que se pensou e se produziu intelectualmente sobre o assunto, nas Ciências Sociais, na Psicologia, na História, na Literatura, seja efetivamente *brasileiro*. Não apenas as ideias viajaram por entre a imaginação dos autores e as páginas dos artigos, teses e livros que eles

³⁷¹ Cf. GUIMARÃES; HAYASHI, op. cit.

³⁷² Assim denominamos de forma genérica o vasto campo do conhecimento que, ao longo do século XX, dedicou-se, no Brasil e em outros países – principalmente no EUA –, sob diferentes perspectivas teóricas e domínios temáticos, aos estudos da questão racial no Brasil.

³⁷³ Cf. PEREIRA, *O mundo negro...*

escreveram, mas eles mesmos transitaram das mais variadas formas entre o Brasil e os Estados Unidos, em um intercâmbio que pensou e repensou contínua e criativamente o caráter das relações raciais em ambos os países e os desafios e problemas impostos pela confrontação sociológica das semelhanças e das diferenças entre eles³⁷⁴.

De um lado, nomes do campo dos estudos raciais foram aos EUA para realizar seus cursos de pós-graduação, tais como Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Oracy Nogueira, Thales de Azevedo, Josildeth Consorte, Antônio Sergio Guimarães; de outro, uma miríade de autores americanos, em diferentes circunstâncias, veio ao Brasil para realizar suas pesquisas, tais como Donald Pierson, Charles Wagley, Marvin Harris, Thomas Skidmore, Mary Karasch, Robert Slenes, e também acadêmicos afro-americanos, como Michael Mitchell, J. Michael Turner, James Kennedy e Dorothy Porter. Baseados nos EUA, outros indivíduos não americanos ajudaram a moldar o campo: entre eles estão o alemão Rüdiger Bilden, o argentino Carlos Hasenbalg, o haitiano Pierre-Michel Fontaine, a cabo-verdiana Maria Luiza Nunes e o ganês Anani Dzidzienyo. Finalmente, personagens negros brasileiros tiveram o mesmo rumo nesse circuito, embora seguindo trilhas e tempos muito distintos: Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento, Orlanda Campos e o próprio Eduardo.

Evidente que esta constelação de nomes é parcial e incompleta, e não é nosso propósito escrutinar as características de cada um deles, embora nos detenhamos em algumas dessas trajetórias. Mas, seja como for, foi através das obras e dos contextos desses autores tão diversos que se construíram e se desconstruíram diferentes concepções de raça e sociedade no Brasil. De uma história escravista abrandada, uma abolição sem conflitos e uma democracia racial como corolário – em oposição aos horrores da escravidão, da Guerra Civil e da segregação racial nos EUA –, passou-se, como já observamos, à constatação de um país com desigualdades raciais assentadas em uma violenta história escravista e na presença e reprodução constante do racismo nas relações sociais no contexto do pós-abolição, ao longo do século XX. Eduardo acompanhava essa discussão, e cumpriu um papel-chave no ambiente transnacional de circulação de referenciais entre Brasil e Estados Unidos.

Essa circulação de referenciais, como nota o historiador Amílcar Pereira, já era antiga na época em que Eduardo fazia suas próprias reflexões sobre o tema. No livro *O mundo negro...*, Pereira analisa o intenso trânsito de ideias que se constituiu entre ativistas negros dos Estados Unidos e do Brasil nos anos 1920, através, por exemplo, das trocas de informações e

³⁷⁴ Um bom apanhado de alguns dos principais estudos comparativos pode ser encontrado em: ANDREWS, George R. Desigualdade Racial no Brasil e nos Estados Unidos, 1990-2010. *Afro-Ásia*, v. 51, p. 141-74, 2015.

referenciais entre os jornais *O Clarim d'Alvorada*, da imprensa negra de São Paulo, e o *Chicago Defender*, importante periódico da imprensa negra norte-americana³⁷⁵. Nesta mesma obra, Pereira desvela, através de entrevistas com ativistas do Movimento Negro brasileiro contemporâneo, a complexa teia de relações e influências entre este movimento e as chamadas “influências externas” que lhe foram constituintes nos anos 1970, notadamente as ideias e estratégias de ação política e cultural advindas do Movimento Negro norte-americano e das lutas dos países africanos pela descolonização e independência no século XX. O autor analisa diferentes formas de circulação de ideias. Se, por um lado, figuras icônicas como Martin Luther King, Malcom X, os Panteras Negras e o movimento Black Power sempre estiveram no horizonte dos ativistas negros brasileiros, essa circularidade se consumava igualmente por outros meios e referências. No Rio de Janeiro, o movimento musical Black Rio, no final da década de 1970, foi, através do *Soul* e slogans como “Black is beautiful” e “Say it loud – I’m Black and I’m proud”, importante elemento de afirmação de identidade política negra entre a juventude negra das periferias cariocas³⁷⁶; em Salvador, o grupo cultural Ilê Aiyê, criado em 1974, “articulava influências africanas e norte-americanas, sempre com um forte caráter político de enfrentamento e afirmação da identidade negra”³⁷⁷.

Eduardo era parte interessada nesse intercâmbio de ideias, como alguns esboços de seus escritos demonstram. Em um texto de 1976, desdobramento das pesquisas para a tese então em curso, o qual tinha o sugestivo título *Movimentos políticos negros no início do século XX no Brasil e nos Estados Unidos*, ele comenta o impacto das ideias de Marcus Garvey e de acontecimentos da vida afro-americana na imprensa negra paulistana dos anos 1920-30. Casos de violência racial nos EUA, por exemplo, “[comoveram] profundamente alguns elementos negros de São Paulo que já tinham consciência de sua problemática no Brasil e no mundo, como negros”, o que reforçaria sua visão “do Negro como um ser universal, em busca de soluções, que têm base num mesmo nível de identidade e que podem ser compreendidas através do conceito de negritude (nas Américas) [...]”³⁷⁸.

O texto supracitado, ainda que descritivo e não propriamente analítico, demonstra o conhecimento e o interesse de Eduardo pela história intelectual afro-americana em conexão

³⁷⁵ PEREIRA, op. cit., 2010, cap. 3, “Circulação de referenciais: Brasil, Estados Unidos e África”, p. 106-163.

³⁷⁶ Cf. LIMA, Carlos Eduardo de Freitas. *Sou negro e tenho orgulho!:* política, identidade e música negra no Black Rio. Dissertação (Mestrado em História) – UFF, Niterói, 2017.

³⁷⁷ PEREIRA, op. cit., 2010, p. 129. O livro de Pereira detalha muitas outras formas de circulação de referenciais. As entrevistas realizadas com ativistas negros, entre 2003 e 2007, foram reunidas por ele e por Verena Alberti no livro *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC* (Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007). Cf. capítulo 2, “Influências externas e circulação de referenciais”, p. 69-89.

³⁷⁸ OLIVEIRA, *Movimentos políticos negros...*, p. 7-8.

com a intelectualidade negra brasileira. Seguindo o caminho das fontes, seu interesse pelos Estados Unidos remonta pelo menos ao começo dos anos 1960. É de 1960 a primeira evidência de sua relação com os EUA: uma carta enviada pela amiga Wendy Lehrman, de origem judaica, professora de ensino primário na cidade de Nova York.

Aparentemente, Wendy conhecia Carl Withers, antropólogo americano que Eduardo conheceu em 1966, em Nova York. No seu currículo: “1966 – Entendimentos com o Prof. Carl Withers”³⁷⁹. Withers escreveu foi professor em várias universidades norte-americanas, e teve também uma passagem pelo Brasil, como professor no Museu Nacional da Universidade do Brasil, no Rio, entre maio de 1953 e outubro de 1954. Dentre seus contatos brasileiros na área de estudos raciais – pelo que pudemos averiguar em um caderno de endereços presente em seu arquivo pessoal³⁸⁰ – encontram-se anotados Thales de Azevedo e Pierre Verger, além de Eduardo – e Wendy Lehrman. É provável que Eduardo estivesse fazendo uma espécie de prospecção acadêmica com Withers para realizar sua pós-graduação nos EUA, pois esse é o ano em que ele pela primeira vez menciona estar interessado em um estudo aprofundado sobre relações raciais no Brasil³⁸¹, e também porque existe uma idêntica versão em inglês de seu projeto de mestrado. Em 1970, ano em que Withers faleceria, Eduardo voltou aos EUA, em lugar não identificado. Essa viagem foi a mesma na qual ele assistiu, em Nova York, aos espetáculos teatrais afro-americanos que foram descritos no artigo *Black Theatre* (1970).

Entre 1968 e 1970, enquanto reunia material para sua dissertação na USP, ele fora também em viagem de pesquisa para a França, Inglaterra e Senegal, como já mencionado anteriormente. Quase não há registros dessas viagens, além da menção em seu currículo. O contrário se dá, contudo, em relação a pelo menos duas viagens aos EUA: uma entre 1974 e 1975 e outra em 1977. Em ambas ele rodou por universidades, arquivos e museus, trazendo de lá um universo de ideias e questões. Por razões diversas, de ordem cronológica e temática, nos deteremos neste capítulo apenas na primeira viagem.

A viagem começou em Washington (D.C.), em 28 de outubro de 1974, e terminou oficialmente em 23 de dezembro do mesmo ano, na cidade de Nova York. Eduardo fora convidado pelo Institute of International Education (IIE), uma organização estatal americana de fomento ao intercâmbio educacional e acadêmico internacional, na qualidade de especialista negro brasileiro em relações raciais, para pesquisar e aprofundar conhecimentos

³⁷⁹ OLIVEIRA, *Currículo...*, p. 3.

³⁸⁰ Caderno de endereços e números telefônicos de Carl Withers. The Carl L. Withers Manuscript Collection, RISM MC 1, caixa 22, pasta 1, Research Institute for the Study of Man/New York University Archives.

³⁸¹ Cf. OLIVEIRA, *Blues para Mister Charlie...*

da sociedade e da história dos Estados Unidos. Acerca do que o havia levado a essa jornada em solo americano, o seu cronograma oficial de viagem assim informava:

Professor de Oliveira is interested in all aspects of Afro-American culture, and is now completing the research of Brazilian and U.S. experiences which will be his master's thesis at the University of São Paulo.

Professor de Oliveira also is interested in African studies, Latin American studies, other aspects of sociology and a deepening of his present knowledge of American history, political and governmental structures, arts and society³⁸².

Apesar da sugestão de que sua tese analisaria também tópicos de história dos EUA, não há nenhuma indicação clara, no conjunto das fontes, de qualquer estudo comparativo ou que de alguma forma abordasse a história afro-americana. Na realidade, é justamente depois dessa viagem que um *approach* voltado a um domínio maior de experiências históricas, incluindo a experiência afro-americana, passará a gravitar em seu quadro conceitual.

Entretanto, uma hipótese pode ser suspeitada. Nos primeiros anos da década de 1970, enquanto fazia a pesquisa de mestrado na USP e dava aulas na Associação Cultural do Negro, Eduardo traduziu um livro que lhe seria influente: *Les Amériques Noires* (As Américas Negras), de Roger Bastide. Publicada em edição brasileira em 1974³⁸³, a obra, embora não tenha em seu escopo a história afro-americana em conjunto com outras experiências negras das Américas, dedicando-se, na verdade, ao estudo de sobrevivências culturais africanas no contexto pan-americano, possui uma moldura teórico-metodológica que pode ter influenciado a maneira pela qual ele pensou o continente americano como um continente negro. Todavia, a influência do livro de Bastide ficará mais evidente, bem como uma visão das “Américas negras” de uma perspectiva transnacional, depois da viagem aos EUA.

A viagem em solo norte-americano começou na capital americana, em 28 de outubro, onde o sociólogo visitou a universidade negra Howard, a Biblioteca do Congresso e museus. De lá seguiu para Chicago, onde encontrou o historiador negro John Hope Franklin, então

³⁸² Cronograma de viagem do Institute of International Education, circa 1974, p. 1. Arquivo pessoal de Elbe de Oliveira. Tradução livre: “O Professor Oliveira está interessado em todos os aspectos da cultura Afro-Americana, e atualmente completa sua pesquisa sobre as experiências brasileira e norte-americana que serão sua tese de mestrado na Universidade de São Paulo. Ele está interessado também em Estudos Africanos, Estudos Latino Americanos, outros aspectos da Sociologia e em aprofundar seus conhecimentos sobre a história Americana, suas estruturas políticas e governamentais, arte e sociedade”.

³⁸³ BASTIDE, Roger. *As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. Tradução de Eduardo de Oliveira e Oliveira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1974 [original francês 1967]. Fernando Mourão, em entrevista, contou-nos que foi ele o intermediador entre Bastide e Eduardo, para realizar a tradução. Eduardo e Mourão se conheceram no Centro de Estudos Africanos da USP.

professor da Universidade de Chicago, e visitou as dependências do jornal afro-americano *Chicago Defender*. De Illinois foi para Madison, onde se reuniu com o historiador Thomas Skidmore, na época professor da Universidade de Wisconsin-Madison.

De Wisconsin, Eduardo tomou um longo voo até São Francisco, Califórnia, onde foi às universidades Stanford, Palo Alto, e Universidade da Califórnia, Berkeley, conhecendo os programas de Latin American e African-American Studies, além de museus e bibliotecas. Da Costa Oeste foi ao Novo México, onde esteve no St. John's College, em Santa Fé, e em museus e instituições dedicadas à história dos povos nativos dos Estados Unidos.

Do Novo México ele foi para o *Deep South*. Chegando na cidade de Jackson, Mississippi, fez pesquisas em arquivos históricos e se encontrou com o educador negro Laurence C. Jones. Em um desses encontros esteve presente o governador do estado na época, o democrata William L. Waller, como se vê abaixo.



Figura 11 – Eduardo em Jackson, Mississippi

Elbert R. Helliard, diretor do Departamento de Arquivos do estado do Mississippi, Eduardo e o governador William L. Waller, em 25 de nov. 1974.

Fonte: Coleção EOO-UEIM/UFSCAR, Documentos Pessoais.

Em seguida, já no final de novembro, foi a Natchez, ainda no Mississippi, onde esteve também em arquivos e museus. Deixando o estado, chegou a Nova Orleans. Na cidade, ele visitou lugares icônicos da história afro-americana e foi ao Amistad Research Center, um arquivo dedicado à história e cultura negra do Sul dos Estados Unidos, que se localiza na universidade negra Dillard. Da Luisiana, o próximo destino foi Gainesville, na Universidade

da Flórida, onde se reuniu com o historiador Charles Wagley. Do extremo sul do país ele foi para Nashville, capital do Tennessee. Esteve no departamento de Latin American Studies da Universidade Vanderbilt, na Universidade Fisk e no Meharry Medical College – estas duas últimas tradicionais instituições afro-americanas de ensino superior.

Do *Deep South* o sociólogo rumou ao norte da Costa Leste novamente, dessa vez para Boston (Cambridge), em Massachusetts. Nesta cidade ele foi ao departamento de Afro-American Studies de Harvard, onde visitou o historiador haitiano Pierre-Michel Fontaine, e também ao Massachusetts Institute of Technology, onde se encontrou com um amigo, o cientista político negro Michael Mitchell. A última etapa dessa viagem, entre 16 e 23 de dezembro, foi em Nova York. Desta vez, os encontros foram com o psicólogo negro Kenneth Clark, no City College de Nova York, e com o historiador Eugene Genovese, na Universidade Estadual de Nova York (SUNY), Rochester, norte do estado de Nova York³⁸⁴.

Oficialmente, pelo cronograma, a viagem terminou próximo do Natal de 1974. O sociólogo, entretanto, retornou ao Brasil um pouco depois, em janeiro do ano seguinte. Seu regresso marcou também sua volta aos problemas *brasileiros*.

Em uma carta dirigida ao *Jornal da Tarde*, de São Paulo, logo após sua chegada dos Estados Unidos, ele comenta em termos irônicos e amargos um episódio de racismo por ele sofrido, ao ser avisado por um porteiro de que deveria usar o elevador de serviço de um prédio em um bairro de classe “alta” em São Paulo. Ele faz aí uma distinção entre o Brasil e os Estados Unidos, a partir de sua recente vivência:

Estávamos, ao que acreditamos, convenientemente apresentáveis. Vestíamos uma suéter *Bremer*, comprada em Londres; calças de gabardine e sapatos comprados em Nova York (em *Barney's*, que agora é muito *in*), e uma bolsa a tira-colo de Roger-Gallet, de Paris (diga-se, a propósito, que reputamos os produtos brasileiros de moda masculina não só de péssima qualidade como vulgares), e convenientemente barbeados. Enfim, um negro de alma branca!

[...]

Estamos chegando dos Estados Unidos, onde fomos convidados, na qualidade de sociólogo, tendo circulado de Washington a Chicago, de São Francisco a Santa Fé; cruzamos o Estado do Tennessee, Flórida, e coisa como esta jamais nos aconteceu. Nem agora nem em nenhuma das vezes em que lá estivemos anteriormente³⁸⁵.

³⁸⁴ Todas essas informações são retiradas do cronograma outrora citado.

³⁸⁵ Citado em: SOUZA, op. cit., 1981, p. 71.

Esses casos seriam constantes em sua vida, e as entrevistas com as pessoas que o conheceram o corroboram³⁸⁶. Além do racismo, a situação política brasileira naqueles anos de Regime Militar o exasperava. Sob o comando de Ernesto Geisel, em 1974 o Regime começava a dar sinais de enfraquecimento, com o fim do ciclo de crescimento econômico do “milagre econômico” e uma crescente pressão política e social pela redemocratização. Todavia, a vigilância e a repressão aos críticos da ditadura ainda estavam presentes. Eduardo temia estar sendo vigiado, fato que podemos inferir de uma carta que ele recebeu do supervisor de sua viagem nos EUA junto ao IIE, Wright G. Baker, quando ele estava em Madison, Wisconsin. Baker diz: “Your letter arrived. Do not be concerned about the Embassy here. I have not, and will not, send them copies of your itinerary/program”³⁸⁷.

Seus receios tinham razão de ser. Os ativistas negros em São Paulo foram sistematicamente vigiados pela polícia política estadual ao longo da década de 1970, como demonstrou a historiadora Karin Kössling em sua dissertação *As lutas anti-racistas de afro-descendentes sob vigilância do DEOPS/SP (1964-1983)*³⁸⁸. A autora analisou os prontuários do Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo (DEOPS/SP) para entender a lógica política da vigilância ao ativismo negro paulista, concluindo que essa vigilância, além do temor ao que poderia cheirar a subversão e marxismo, se fundamentava na “perspectiva de preservação da ‘democracia racial’ brasileira, evitando a introdução de ‘antagonismo racial’ pelos movimentos negros”³⁸⁹. Dada sua atuação como um intelectual negro público em São Paulo, no Brasil e nos Estados Unidos, é provável que Eduardo também estivesse sendo monitorado, embora os registros concretos de que estivesse sob a mira do DEOPS/SP correspondam a atividades realizadas entre 1976 e 1977³⁹⁰.

³⁸⁶ Em 1986, o cientista social Paulo Sérgio Pinheiro relata história semelhante, em artigo intitulado “O elevador e a paz social”: “Até recentemente o problema não ocorria porque os negros, salvo nas vertigens das favelas, não moravam em apartamento. [...] Meu saudoso amigo Eduardo de Oliveira e Oliveira, sociólogo, negro, se vestia de causar inveja a Marcelino de Carvalho. Estava à vontade numa conferência em San Francisco, aos pegos com o movimento negro, em Paris na École des Haute Études desancando a ‘negritude’. É claro falando em inglês e francês. Não dava outra: quando a visitar amigos brancos em apartamento, era convidado para o [elevador] de serviço. Felizmente fazia escândalo, protestava, enquadrava os energúmenos fiscais. Sinais do tempo morava numa cobertura da rua Sabará elegantíssima, aberta aos militantes negros e seus amigos intelectuais brancos. Subíamos todos pelo elevador social”. O elevador e a paz social. *Folha de S. Paulo*, 14 jan. 1986, p. 37.

³⁸⁷ Carta de Wright G. Baker para EOO, 7 nov. 1974. Coleção EOO-UEIM/UFSCAR, Série Correspondências. Tradução livre: “Sua carta chegou. Não se preocupe com a Embaixada aqui. Eu não enviei, e não vou enviar para eles cópias de seu itinerário/programa”.

³⁸⁸ KÖSSLING, op. cit.

³⁸⁹ Ibid., p. 251.

³⁹⁰ A pesquisa de Kössling aponta que ao menos dois eventos encabeçados por Eduardo foram monitorados pelo DEOPS/SP. Um deles foi o ciclo de atividades “O negro na vida norte-americana: da Independência aos nossos dias”, realizado nos MASP em setembro de 1976; o outro foi a “Quinzena do Negro na USP”, que aconteceu em maio de 1977, na USP. Esses eventos – e os registros do DEOPS – são mencionados mais adiante.

Se os debates do racismo, da mobilização política de ativistas negros brasileiros e de sua relação com o movimento negro norte-americano fossem problemas para a Ditadura Militar, os agentes do regime tinham de fato motivos para preocupação com Eduardo, dentro de sua lógica canhestra de controle. No rascunho do parece ser uma palestra apresentada no Brasil sobre sua experiência viajando pelos Estados Unidos, ele faz comentários acerca de suas razões para um tal empreendimento. “Mas quiçá vocês se perguntem: O que prevaleceu como interesse no meu contato com o mundo negro na América?”, escreve ele, respondendo: “Armar, digamos, um levantamento da identidade racial”³⁹¹. No rascunho, outras informações relevantes. Sobre esse relato da viagem, pretendia expô-lo apropriadamente como o “[...] fruto de uma experiência individual que deve ser compreendida a partir dessa perspectiva [...]; o fato do sujeito dessa experiência ser Negro”³⁹². Ele descreve então como sua vivência o instava a perceber as especificidades e diferenças entre os modos de ser negro (e branco) no Brasil e nos EUA. Na contramão das expectativas de excepcionalidade nutridas pela sociedade brasileira para com os poucos negros que, “eleitos”, passavam a se sentirem parte integrante dessa sociedade, Eduardo diz que na “experiência com o universo negro norte-americano nos demos conta de como NÃO éramos nada de singular (um a mais entre tantos com o famoso diploma)”³⁹³. Inscrevendo seu lugar de fala no domínio dos contrastes entre Brasil e Estados Unidos, ele prossegue a narrativa:

Um fato curioso que aconteceu em todas as universidades em que estivemos é que nossa presença era saudada como um tipo de filho pródigo, de irmão há muito tempo esperado e que por fim trazia as notícias que a família queria ouvir. Explico-me: nas quatro universidades negras por onde passamos – Howard (Washington) – Jackson State (Mississippi) – Dillard (Nova Orleans) e Fisk (Nashville), acreditamos ter sido o primeiro negro brasileiro, pelo menos na qualidade de cientista social, envolvido e identificado com sua própria realidade³⁹⁴.

A afirmação era decerto muito precisa, embora Abdias do Nascimento, que viveu seu autoexílio nos EUA entre 1968-81, em Buffalo (NY), ainda que não fosse um cientista social, era também um intelectual negro que integrava às lides do pensamento um ativismo social profundamente arraigado na sua consciência negra. Ele circulou por entre algumas das principais universidades americanas enquanto lá esteve, ganhando projeção internacional, e

³⁹¹ Esboço, sem autoria e sem datação, de um provável relatório de EOO para o *Institute of International Education* (IIE), que lhe concedera bolsa para viagem de estudos aos EUA no final de 1974, p. 7. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

³⁹² *Ibid.*, p. 1.

³⁹³ *Ibid.*, p. 3. Grifo no original.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 4.

Howard foi um desses destinos em ao menos uma oportunidade, em 1975³⁹⁵. Além de Abdias, Guerreiro Ramos era outro intelectual afro-brasileiro (auto)exilado nos EUA praticamente no mesmo período (1966-82), em Los Angeles, mas que, não obstante seu histórico de atuação política e de produção sociológica sobre a questão racial no Brasil nas décadas anteriores, manteve reserva em relação a este tema durante o tempo em que lá permaneceu³⁹⁶.

Eduardo achava que havia desinformação quanto aos estudos de relações raciais no Brasil, creditada por ele, em parte, às deficiências da historiografia norte-americana no assunto, naquele tempo ainda informada por autores como Frank Tannembaum, Stanley Elkins, Donald Pierson e Carl Degler, mas também ao desconhecimento da produção brasileira das décadas de 1950-60 – com exceção de Florestan Fernandes e o seu *A integração do negro na sociedade de classes*, publicado em edição americana em 1969³⁹⁷. Prosseguindo a descrição do quanto sua presença estava eivada de um caráter diferenciado e simbólico nas universidades negras por ele visitadas, o sociólogo lança a seguinte tese, que de alguma forma inaugura uma reflexão que o absorverá nos anos seguintes:

Isto fez com que aparecêssemos praticamente como um Messias que trazia de viva voz a verdade por tanto tempo esperada – de que os estudos de relações raciais no Brasil são o veredito do pensamento branco – de que são trabalhos mais sobre o Negro, mas não para o Negro³⁹⁸.

É a primeira vez que aparece na documentação a ideia de “pensamento branco”, o que seria uma alavanca conceitual, em futuro não distante, para a construção do que ele denominaria de “Sociologia negra”, de um pensamento negro. Esse vaticínio relativo ao pensamento branco nas Ciências Sociais no Brasil, que representava, segundo ele, a quase totalidade dos trabalhos realizados até aquele momento – excetuando-se Guerreiro Ramos, cujo pensamento continuava a ser ignorado –, ia de encontro aos desafios teóricos por ele

³⁹⁵ Cf. CUSTÓDIO, op. cit., 2011.

³⁹⁶ BROWN, Diana de Groat. Guerreiro Ramos in the United States: his life through the lens of political exile. *Revista ILHA*, v. 18, n. 1, p. 205-227, jun. 2016.

³⁹⁷ FERNANDES, Florestan. *The Negro in Brazilian Society*. New York: Columbia U. Press, 1969. Na realidade, 30 anos antes, Arthur Ramos tinha publicado em edição americana uma obra introdutória sobre o negro brasileiro, *The Negro in Brazil* (Trad. Richard Pattee. Washington: The Associated Publishers, Inc., 1939). De acordo com Marineide Santos, o livro “destinou-se especialmente aos cientistas norte-americanos, na época extremamente carentes de informações precisas sobre a complexa situação do negro na vida brasileira. Por isso os propósitos do livro são introdutórios, gerais. Outras obras do autor completam a análise; esta é esquemática”. Em sua resenha, a autora realiza um apanhado geral da obra, ressaltando seu pioneirismo e também suas limitações. Cf. SANTOS, Marineide. O negro na civilização brasileira (resenha). *Revista de Administração de Empresas*, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 138-140, mar./abr. 1974.

³⁹⁸ Esboço de provável relatório para o IIE, op. cit., p. 4-5.

propostos em sua dissertação, que buscava confrontar toda uma escola acadêmica de relações raciais – principalmente aquela dos estudos sociológicos na USP – à qual escapava, por ser escrita por brancos, o diferencial do olhar de dentro – do sujeito negro³⁹⁹.

Em novembro de 1975, ele foi contratado pela Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo, por influência do secretário da pasta, José Mindlin⁴⁰⁰. A contratação mostrou-se fundamental para uma série de atividades que tiveram impacto na comunidade negra de São Paulo posteriormente. Entre agosto e setembro de 1976, com patrocínio da Secretaria de Cultura e do Consulado Norte-americano de São Paulo, o sociólogo organizou no MASP um desses eventos, que reverberava a experiência da estadia nos Estados Unidos. “O Negro na Vida Norte Americana – da Independência aos Nossos Dias” homenageou o bicentenário da independência e o papel dos negros na história do país, no exato ano em que, nos EUA, consolidava-se a ideia de um período anual – fevereiro – de reflexões públicas sobre a questão, conhecido como “Black History Month”. O evento no MASP, acompanhado pela vigilância do DEOPS/SP⁴⁰¹, consistiu em um programa com debates acadêmicos, exposições de arte, mostra de filmes e, principalmente, concertos de música erudita, encabeçados pelo maestro negro Estevão Maya-Maya. Além disso, foram também apresentados livros e documentos históricos que Eduardo coletou nos arquivos e bibliotecas dos Estados Unidos.

No folder de divulgação do evento, o sociólogo fez algumas considerações que transpareciam sua visão do mundo negro norte-americano e sua afinidade com os mais recentes estudos em escravidão e relações raciais nas Américas:

A presença do Negro nas Américas constitui-se como uma experiência única. Até bem pouco pensou-se compreendê-la a partir do mundo saxão versus mundo latino; ética protestante versus ética católica, julgando que a escravidão tinha sido melhor nas colônias latinas que nas anglo-saxônicas. Isso é o mesmo que dizer que o câncer de laringe é melhor que o de esôfago. O pensamento científico contemporâneo (felizmente) já aboliu esta dicotomia para compreender a escravidão e a pessoa do escravo como um fenômeno unívoco, ressaltando diferenças nacionais, regionais, quicá mesmo setoriais⁴⁰².

³⁹⁹ Vejam-se as palavras de Guerreiro Ramos (op. cit., p. 213) em 1954: “Sou negro, identifico como meu o corpo em que o meu eu está inserido, atribuo à sua cor a suscetibilidade de ser valorizada esteticamente e considero a minha condição étnica como um dos suportes do meu orgulho pessoal – eis aí toda uma propedêutica sociológica, todo um ponto de partida para a elaboração de uma hermenêutica da situação do negro no Brasil”.

⁴⁰⁰ Contratação de EOO. Diário Oficial do Estado de São Paulo, 22 nov. 1975, p. 46. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Folhetos.

⁴⁰¹ Cf. Dossiê 50-J-0, 5372. Acervo do DEOPS/SP, Arquivo Público do Estado de São Paulo.

⁴⁰² OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. *O Negro na Vida Americana: da Independência aos Nossos Dias* [folder e programação]. São Paulo: Secretaria Estadual de Cultura; MASP; Consulado Norte-Americano de SP, 1976. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Folhetos.

O excerto remete à tese de Tannembaum lançada em *Slave and Citizen* (1946), que passava por revisão crítica pela historiografia norte-americana desde os anos 1960⁴⁰³. Ele parecia estar seduzido também pela ideia de uma suposta unicidade da experiência do negro nas Américas, tese que ele tentará desenvolver posteriormente.

Na programação do evento do dia 1º de setembro, consta que ele ofereceu uma palestra intitulada “Experiência Acadêmica de um Brasileiro Negro no Ambiente Universitário Negro nos Estados Unidos”⁴⁰⁴. Esta fala pública deve ter sido o propósito do rascunho que citamos há pouco, no qual expressava opiniões e impressões de sua passagem pelas instituições e universidades negras da América do Norte.

Este texto era o esboço de uma reflexão, e estava, por sua natureza de rascunho, lacunar. A curiosidade causada pela incompletude compele-nos a duas perguntas necessárias e complementares: o que, afinal, Eduardo buscava nos Estados Unidos? E também, o que ele trouxe de lá nessa ocasião? A primeira pergunta remete ao campo intelectual e acadêmico dos African American Studies (Estudos Afro-americanos), que se constituíam nas universidades americanas no final dos anos 1960, na esteira do movimento Black Power (Poder Negro). A segunda indagação assume a forma de um livro. Começemos pela primeira.

4.2 Os African American Studies (1968-1974)

A década de 1960 foi turbulenta nos EUA. No Brasil, vigorava igualmente uma agitação social e política delicada, que levaria ao Golpe de 1964. Nos Estados Unidos, contudo, era a reação a uma questão social profunda que, ao menos desde a metade dos anos 1950, desatara a turbulência: o racismo. Os Movimentos pelos Direitos Civis, especialmente dos negros no Sul do país, que viviam sob a sombra da segregação racial e da sistemática exclusão, foram os catalizadores das lutas que desafiaram a ordem social, ordem codificada por leis contra o casamento inter-racial, pela negação de direitos políticos aos afro-americanos e por restrições de acesso a igualdade e oportunidades socioeconômicas.

De meados dos anos 1950 até aproximadamente metade da década seguinte, protestos como o boicote aos ônibus em Montgomery (1955), os “sit-ins” em restaurantes, as diversas

⁴⁰³ Cf. DAVIS, David B. *The Problem of Slavery in Western Culture*. Oxford: Oxford Press, 1966; GENOVESE, Eugene. *The World the Slaveholders Made: Two Essays in Interpretation*. Nova York: Vintage, 1969.

⁴⁰⁴ OLIVEIRA, O Negro na Vida Americana...

marchas e as viagens dos Freedom Rides (1961), entre outros incontáveis atos de resistência pacífica e desobediência civil, varreram as cidades americanas em todas as regiões. Esse processo havia tido notável impulso com a decisão, pela Suprema Corte americana, do caso *Brown v. Board of Education*, que em 1954 declarara inconstitucional a segregação racial nas escolas públicas da Virgínia, levando ao fim da filosofia “separate, but equal” (separados, mas iguais). De outro lado, a Marcha para Washington, em 1963, foi outro grande momento nesse contexto. Um dos principais líderes negros, Martin Luther King, ganharia o Prêmio Nobel da Paz, em 1964, por sua atuação política baseada na filosofia da não violência. Nesse mesmo ano, o presidente Lyndon B. Johnson promulgaria o *Civil Rights Act*, que jogaria uma pá de cal definitiva nos fundamentos legais da segregação racial nos EUA.

Todavia, apesar da proeminência dos Movimentos pelos Direitos Civis, o ativismo negro norte-americano era evidentemente complexo e diverso. Na metade da década de 1960, outras correntes políticas e de pensamento, questionando pressupostos dos Movimentos pelos Direitos Civis, entrariam em cena. Uma dessas correntes estaria na origem dos African American Studies: o Black Power Movement. Ao contrário da luta por direitos civis e pela integração racial, pautada por ideais de moderação política e não violência, o movimento Black Power pretendia estabelecer uma nova consciência racial nos Estados Unidos, através da luta pela igualdade social em termos de empoderamento negro. Com raízes no nacionalismo negro dos anos 1930 e no movimento Nação do Islã, simbolizado na figura de Malcon X, o Black Power passou a fazer parte do horizonte do Movimento Negro nos EUA a partir de 1965. Nesse ano, revoltas em bairros negros de Los Angeles levaram um grupo de ativistas do Student Nonviolent Coordinating Committee a mudar o discurso e as estratégias de luta, renunciando à filosofia da não violência em nome de uma atitude de autodefesa e autodeterminação. Mais do que o fim da segregação, eles queriam ocupar espaços de poder, através de práticas políticas e instituições que promovessem valores e culturais negros e servissem aos interesses reais das comunidades afro-americanas. O período mais ativo do Black Power concentrou-se entre a metade dos anos 1960 até meados da década de 1970.

Cursos e departamentos de African American Studies – ou Black Studies – surgiram ao fim dos anos 1960 sob a influência direta do Black Power. O marco fundador desse processo aconteceu em 1968, quando uma greve estudantil de grandes proporções tomou conta do campus da Universidade Estadual de São Francisco (SFSU). O protesto, embora capitaneado pelos negros, reuniu estudantes de vários grupos étnicos – inclusive brancos –, que questionavam o eurocentrismo dos currículos da SFSU, que era, assim como a maioria

das universidades do país naquele momento, majoritariamente branca. Os estudantes reivindicavam a criação de departamentos autônomos de estudos étnicos, maior representação de professores negros e de outras minorias, oportunidades de acesso à universidade de alunos oriundos dos grupos marginalizados e a transformação das estruturas curriculares em vista das necessidades concretas desses estudantes e suas comunidades⁴⁰⁵.

Um departamento de Black Studies – a bem dizer, uma nova disciplina – seria então criado em 1969, na SFSU. Nos anos seguintes, centenas de instituições similares foram desenvolvidas em universidades americanas. Para o sociólogo norte-americano Fabio Rojas, o principal fator social que possibilitou os Black Studies naquele contexto foi a ação dos Movimentos pelos Direitos Civis e a consequente desarticulação da segregação racial, principalmente no âmbito das instituições de ensino⁴⁰⁶. Mesmo considerando a importância histórica dos Black Colleges, universidades afro-americanas – abertas também para brancos – surgidas no pós-Guerra Civil no século XIX, e que ao longo do tempo formaram milhares de acadêmicos negros, foi apenas no contexto do pós-guerra e fim da segregação no século XX que estudantes negros começaram a afluir em massa ao sistema universitário. A chegada desses novos universitários, conjugada à atmosfera política de protesto social, impôs um desafio desconcertante às universidades. Rojas diz que outro fator nesse processo de interpelação social do sistema de educação superior foi o “[...] sentimento de que o currículo universitário precisava ser reformado, porque as universidades e disciplinas existentes não estavam preparadas para lidar com a cultura negra de forma significativa”⁴⁰⁷.

Em linhas gerais, a nascente disciplina de African American Studies constituiu-se como um campo abrangente, multitemático e interdisciplinar que procurava investigar crítica e criativamente as experiências de vida dos negros nos Estados Unidos e na diáspora africana pelo mundo em termos históricos, culturais, políticos, econômicos, intelectuais. Para William D. Smith, escrevendo em um período no qual a área estava em plena constituição, no início da década de 1970, os Black Studies poderiam ser assim definidos:

Black Studies são uma maneira de ver as coisas; eles dizem respeito à negritude, consciência, relevância; as realizações passadas, presentes e futuras e os problemas

⁴⁰⁵ A descrição sobre o movimento Black Power e os eventos na SFSU é baseada em: ROJAS, Fabio. *From Black Power to Black Studies: How a Radical Social Movement Became an Academic Discipline*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2007, Capítulo 3, “Revolution at San Francisco State College”, p. 45-92.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 28. No original: “The second factor leading to black studies was the sense that the college curriculum needed reform because existing colleges and academic disciplines were unable to meaningfully accommodate black culture”.

dos negros; África e sua relação com os americanos negros; o aprendizado de necessidades e a aplicação vocacional dos Black Studies na comunidade negra; lutas de poder, independência política, social, psicológica e econômica para as populações negras; ocupam-se da libertação e orgulho negro, em educar a sociedade branca no que diz respeito ao racismo e aos mitos relativos aos negros; lidam com atitudes, o bem-estar, a história e a herança negra; e estão preocupados com a representação negra através da participação das comunidades, no sentido de seu amadurecimento⁴⁰⁸.

A orientação dessa área, voltada, como se vê, para o melhoramento da vida dos negros e de suas comunidades, é sublinhada, também na mesma época, por Maurice Jackson: “Black Studies devem produzir insights acerca dos papéis históricos e contemporâneos dos negros, com o objetivo de fazer progredir a vida da comunidade negra”⁴⁰⁹. Resultantes da confluência entre antirracismo, protesto racial, demandas comunitárias, mudanças sociais, transformações no sistema universitário, e ainda, o suporte de instituições como a Fundação Ford⁴¹⁰, os African American Studies consolidaram-se, ainda que em meio a inúmeras adversidades ao longo do último quartel do século XX, como uma original e prolífica área do conhecimento.

Era esse estimulante ambiente acadêmico afro-americano que, compreensivelmente, fascinava Eduardo. Foi então em busca de inspiração para suas ideias e projetos que ele viajou aos Estados Unidos, em pelo menos três ocasiões: em 1970 e 1974-75, como relatamos anteriormente, e também mais tarde, em 1977.

No Brasil, um processo tímido e mais ou menos análogo ao da formação dos African American Studies tomava lugar na circunstância em tela. Ao fim dos anos 1960, no rastro do “Milagre econômico” e da modernização conservadora dos militares, houve uma considerável expansão do sistema universitário brasileiro, em especial no setor privado, como efeito da Reforma Universitária de 1968. O número de universitários aumentou em proporções inéditas. Ainda que de forma diminuta, muitos negros, principalmente em grandes centros como São Paulo e Rio de Janeiro, passaram também a ter acesso à educação superior. Tal promissor quadro, todavia, não significou uma inclusão ou integração social de fato, e tampouco evanesceu o problema racial que atingia os negros no cotidiano urbano em plena expansão no Brasil. O historiador negro Joel Rufino dos Santos disse, em artigo de 1985, que, “disputando lugares com graduados brancos [...] em igualdade de condições, esses diplomados negros foram geralmente preteridos, ou remunerados em média 30% abaixo”; este autor afirmou

⁴⁰⁸ SMITH, William D. Black Studies: A Survey of Models and Curricula. *Journal of Black Studies*, n. 2, p. 259-272, mar. 1971, p. 260.

⁴⁰⁹ JACKSON, Maurice. Toward a Sociology of Black Studies. *Journal of Black Studies*, n. 2, p. 131-140, dez. 1970, p. 134.

⁴¹⁰ Cf. ROJAS, op. cit., Capítulo 5, “The Ford Foundation’s Mission in Black Studies”, p. 130-166.

ainda que “não se confirmou a geral expectativa de que a internacionalização e o acelerado crescimento da economia brasileira anulassem as desvantagens baseadas na cor”⁴¹¹.

A decorrente percepção por uma emergente classe média universitária negra da permanência do racismo e da discriminação foi um dos elementos psicossociais que ensejaram a constituição do moderno Movimento Negro brasileiro na década de 1970, como considerou Joel Rufino. O Movimento Negro teve expressão política e cultural também de uma forma propriamente universitária. Em São Paulo e no Rio de Janeiro, vários grupos se organizaram nesse sentido ao longo dos anos 1970, no que o antropólogo brasileiro Alex Ratts definiu como “Movimento Negro de base acadêmica”. Para o autor, os ativistas “[...] que [participaram] da reorganização do movimento negro contemporâneo, também se [situaram] no interior de algumas universidades públicas e privadas e [chegaram] a constituir grupos de estudo e de intervenção nesse âmbito [...]”⁴¹². Tal movimento social e de ideias foi representado no contexto paulistano por organizações como o CECAN, mas também pelo igualmente importante, embora menos conhecido, GTPLUN.

Curiosamente, em maio de 1968, ao mesmo tempo em que os estudantes afro-americanos promoviam a greve estudantil que daria origem ao primeiro departamento de Black Studies na Califórnia, alunos negros da Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, da USP, fundaram o Movimento Universitário Negro (MUN). Uma matéria no *Jornal do Brasil* em 19 de maio de 1968 registrou os objetivos do movimento e algumas das opiniões de seus membros quanto aos problemas raciais brasileiros. O autor do texto escreveu que o MUN reivindicava “igualdade de direitos, oportunidades de apoio cultural e social aos estudantes e famílias negras e às sociedades que visavam a melhoria e aprimoramento cultural do negro brasileiro”. O estudante negro Nelson José de Freitas, filho de um cobrador de ônibus, informou o seguinte ao jornalista: “Nosso movimento não será só universitário. [...] devemos agir junto às famílias, aos movimentos negros, dando assistência social e jurídica, junto às crianças, animando-as e ajudando-as a continuar os estudos secundários e universitários [...]”. Nelson foi avaliado “sereno” pelo jornalista, que considerou “radical” outro membro do MUN, Natanael Rocha de Oliveira (“mulato”), por querer “dar ao movimento um caráter político e ‘partir para a briga’”. O “radicalismo” de Natanael foi deduzido do seguinte comentário: “O estágio em que os negros se encontram é o mesmo da

⁴¹¹ SANTOS, Joel R. O Movimento Negro e a crise brasileira. *Política e Administração*, Rio de Janeiro, v. 2, p. 285-308, jul./set. 1985, p. 290.

⁴¹² RATTIS, Alex. Corpos negros educados: notas acerca do movimento negro de base acadêmica. *Nguzu*, Londrina, v. 1, n. 1, p. 28-39, mar./jul. 2011, p. 29.

maioria dos brasileiros que vive esmagado por uma minoria. Por isso, nossa luta está inserida na luta de classes. Acredito que nenhum grupo consegue se impor se não tiver uma atuação política”. A conversa com os membros do MUN encerrou-se na opinião de Paulo Matoso:

A nossa briga vai ser igual a tôdas as brigas no Brasil, onde se luta até para comer. Nós não podemos pedir, devemos exigir. Não adianta comemorar o 13 de maio, nem chorar o que passou. O negro brasileiro precisa ter, de fato, acesso ao estudo, a cargos sociais e políticos⁴¹³.

Qualquer semelhança com o que acontecia nos Estados Unidos no período concomitante pode ser mera coincidência, mas é patente que os membros do MUN dividiam com os universitários afro-americanos um vocabulário político afim: a importância da comunidade negra, a valorização da educação, a busca por espaços institucionais e de poder, e também o flerte com a perspectiva da luta de classes, orientação comum naquela época entre os movimentos políticos e sociais no Brasil. Pouco se sabe da história desse pioneiro grupo, além das informações advindas dessa reportagem⁴¹⁴. Entretanto, sua própria existência e o teor das ideias de alguns de seus ativistas revelam que havia, a despeito de especificidades contextuais e das inexoráveis contingências do tempo, uma gramática conceitual semelhante e um espectro compartilhado de experiências históricas e anseios de transformação social entre universitários negros no Brasil e nos Estados Unidos nas décadas de 1960-70.

Embora não haja evidências, não é improvável que Eduardo conhecesse o MUN, posto que tenha sido uma voz firme em São Paulo nessa reflexão acerca do papel das universidades – em especial a USP – perante a história, a vida, as aspirações e as necessidades da população afro-brasileira. Sua atuação enquanto intelectual negro público no contexto paulistano inseriu-se no domínio das articulações entre educação, sociedade e questão racial no Brasil na década de 1970, mas seu ativismo e seu pensamento vestiram-se, por sua vez, de características muito particulares, que reverberavam movimentos de ideias originados na própria constituição dos African American Studies. No próximo tópico, procuramos responder a outra questão, já anunciada: o que Eduardo trouxe em sua bagagem na viagem de 1974-75?

⁴¹³ “Universitários negros iniciam em São Paulo luta por direitos”. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 1º Caderno, 19 maio 1968, p. 20 para todas as citações da página.

⁴¹⁴ O MUN é lembrado, de passagem, em ao menos dois outros momentos: SANTOS, *O Movimento Negro e o Estado...*, 2005, p. 53; e GARCIA-ZAMOR, Jean. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, v. 12, n. 2, p. 242-254, abr. 1970, p. 250. A *Folha de São Paulo* publicou também uma pequena nota sobre o MUN. Cf. “XI de Agosto apoia movimento negro na USP”. *Folha de São Paulo*, 17 maio 1968, 1º Caderno, p. 9.

4.3 The Death of White Sociology (1973)

Em 14 de maio de 1974, o cientista político e africanista francês René Lemarchand, professor do Center for African Studies da University of Florida, Gainesville, escreve uma carta para Eduardo. Ele comenta, em tom amigável e grafia de difícil compreensão, uma variedade de assuntos, entre eles algumas das mais recentes realizações acadêmicas do amigo brasileiro. Lemarchand relata ter apelado a um dicionário para entender o texto que Eduardo lhe enviara em correspondência anterior, *O mulato, um obstáculo epistemológico*, que aparecera naquele mesmo ano. Em certo momento da missiva, é possível distinguir uma resposta: “Não, para meu grande pesar, não li ‘The Death of White Sociology’, mas espero corrigir em breve esta lacuna. Qual é o nome do editor?”⁴¹⁵.

Era uma editora: Joyce Ladner. A socióloga afro-americana, professora de Howard, organizou em 1973 o livro *The Death of White Sociology* (A Morte da Sociologia Branca), coletânea que teve profunda influência nas perspectivas sociológicas de Eduardo, como vários de seus textos e cartas por ele recebidas sugerem. Através de sua intermediação, as ideias do livro se materializaram em atividades acadêmicas, culturais e políticas que ele construiria com a comunidade afro-paulistana entre 1976 e 1979, as quais estariam na origem, também, da mobilização social do ativismo negro em São Paulo de finais dessa década.

Como se pode perceber, a data em que a carta citada foi escrita é anterior à viagem em questão de Eduardo aos EUA, que aconteceu ao termo do ano de 1974. É um indicativo de que ele, se não havia ainda lido, ao menos já tinha ouvido falar do livro. Sendo assim, cumpre relevar a precisão das datas e apegar-se ao simbolismo de um conjunto de textos que, imaginados em meio às problemáticas levantadas pelos African American Studies naquele período, condensava ideias que teriam impacto no Brasil através da leitura e tradução que o sociólogo brasileiro realizou dessa obra na última metade da década de 1970.

The Death of White Sociology foi publicado em abril de 1973. O título é autoevidente. A proclamada morte da Sociologia Branca era prenúncio de uma nova visão no campo das Ciências Sociais nos Estados Unidos: seria preciso conceber, através do trabalho dos sociólogos negros, uma “Black Sociology” (Sociologia Negra). A epígrafe de Lerone Bennett fornece um panorama das ideias e dos desafios que esses acadêmicos atribuíam para si:

⁴¹⁵ Carta de René Lemarchand para EOO, 14 de maio de 1974. Coleção EOO-UEIM/UFSCAR, Série Correspondências.

É necessário que desenvolvamos um novo quadro de referência que transcenda os limites dos conceitos brancos. [...] De forma geral, a realidade tem sido conceituada em termos do estreito ponto de vista de uma pequena minoria de homens brancos que moram na Europa e na América do Norte. Nós devemos abandonar o quadro de referência parcial de nossos opressores e criar novos conceitos que vão liberar nossa realidade, que é também a realidade da imensa maioria dos homens e mulheres do globo. Nós devemos dizer ao mundo branco que existem coisas no mundo que não são sonhadas a partir de sua história, de sua sociologia e de sua filosofia⁴¹⁶.

Joyce Ladner afirma que o campo da Sociologia Negra surgiu como uma reação aos preconceitos e deficiências do que ela define como Sociologia Branca, burguesa, liberal, que até aquele momento ditava os rumos dos trabalhos sociológicos do negro nos EUA. Do final do século XIX a meados do século XX, a perspectiva dominante da “Sociologia” era abertamente racista –, como no Brasil, os “sociólogos” estavam empenhados em provar a suposta inferioridade racial do negro. Com o desmoronamento do racismo científico na primeira metade do século XX, através das críticas de cientistas sociais como o alemão Franz Boas, além do impacto da Segunda Guerra, a Sociologia muda de orientação, abandonando o conceito biodeterminista de raça em nome de enfoques sócio-históricos. Entretanto, perante o crivo dos acadêmicos afro-americanos, que estavam se estabelecendo intelectual e institucionalmente nos cursos e departamentos de African American Studies em emergência nos anos 1970, esta segunda etapa da Sociologia Branca havia, ao longo da primeira metade do século XX, falhado em suas tentativas de lidar com a história e cultural negra dos Estados Unidos, estigmatizando as experiências – passadas e presentes – dessa população como “desorganizadas, patológicas, de um grupo aberrante”⁴¹⁷ – uma avaliação que seria reeditada nos mesmos termos no Brasil pouco tempo depois, através da crítica de intelectual negros como Eduardo e Beatriz Nascimento à Escola Sociológica Paulista, como veremos adiante.

Ladner encontra um exemplo cristalino dessa visão no livro *Beyond the Melting Pot* (1965), no qual Nathan Glazer e Daniel Moynihan sustentavam que o negro americano não podia ver a si tal como outros grupos étnicos se percebiam, porque ele era um “americano”: “ele [o negro] não tem valores e cultura para guardar e proteger”⁴¹⁸. Para a autora, esse tipo de perspectiva refletia relações de poder e a ideologia racial dominante na sociedade americana.

⁴¹⁶ BENNETT, Lerome. *The Challenge of Blackness*. Chicago: Johnson Publishing, 1972, p. 17.

⁴¹⁷ LADNER, Joyce. Introduction. In: _____. (Org.). *The Death of White Sociology*. New York: Vintage Books, 1973, p. xxi.

⁴¹⁸ GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel. *Beyond the Melting Pot*. Cambridge (Mass): MIT Press, 1965, p. 53. Para a autora, outros exemplos dessa visão seriam: PARK, Robert; BURGUESS, Ernest. *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1924; e REUTER, Edward B. *The American Race Problem*. New York: Thomas Y. Crowell, 1927. Ralph Ellison, em *An American Dilemma: a review (The Death..., p. 81-95)* identificará disposição semelhante em sua resenha de: MYRDAL, Gunnar. *An American Dilemma: the Negro problem and modern democracy*. New York: Harper & Bros, 1944.

Essa Sociologia, deste modo, “excluiu a totalidade da existência negra de suas grandes teorias, exceto na medida em que ela *desviou* das ditas normas”⁴¹⁹. Assim como em vários dos capítulos do livro, o escritor Albert Murray, em *White Norms, Black Deviation*, considera que tais estudos sutilmente atualizavam as vestes da supremacia branca sob a roupagem de pesquisa científica, sendo “exemplo do uso de pesquisas em Ciências Sociais como veículo de propaganda para promover uma imagem negativa da vida do negro nos Estados Unidos”⁴²⁰.

Negando radicalmente esse enfoque, a Sociologia Negra era um esforço dos cientistas sociais afro-americanos para estabelecer definições elementares, conceitos e sistemas teóricos que levassem em conta as histórias, experiências de vida e as especificidades sociais da população afro-americana. Esse campo tinha seus antecedentes, como se depreende da leitura de vários capítulos, em especial *The Black Sociologists: The First Half Century*, por John Bracey, August Meier e Elliott Rudwick. A referência mais paradigmática é a obra do sociólogo, historiador e ativista W. E. B. DuBois (1868-1963), autor de livros como *The Souls of Black Folk* (1903) e *Black Reconstruction* (1935), que, já no ano de 1897, em discurso na Academia Americana de Ciências Sociais e Políticas, sugeria a criação de um centro de pesquisas sociológicas sobre o negro. DuBois era um sociólogo pragmático, que colocava a Ciência Social a serviço de sua comunidade e da mudança social: “Eu me determinei a conjugar a ciência na Sociologia através de um estudo das condições e problemas do meu próprio grupo”, afirmava ele em 1940, em uma de suas autobiografias⁴²¹.

O sociólogo e ativista político Nathan Hare, no capítulo *The Challenge of a Black Scholar*, embora reconhecendo a importância de nomes como W. E. B. DuBois e E. Franklin Frazier, avança em sua assertividade: o acadêmico negro deveria “descolonizar sua mente para que ele possa efetivamente guiar outros intelectuais e estudantes em sua busca por

⁴¹⁹ LADNER, op. cit., p. xxiii. Grifo no original.

⁴²⁰ MURRAY, Albert. *White Norms, Black Deviation. The Death...*, p. 96-113; p. 99-100. Outros textos sobre o tema são: Rhett Jones, “Proving Blacks Inferior: the Sociology of Knowledge”, p. 114-135; Ethel Sawyer, “Methodological Problems in Studying So-Called ‘Deviant’ Communities”, p. 361-379; Andrew Billingsley, “Black Families and White Social Science”, p. 431-450.

⁴²¹ DUBOIS, W. E. B. *Dusk of Dawn*. New York: Harcourt Brace, 1940. In: BRACEY, John; MEIER, August; RUDWICK, Elliott. *The Black Sociologists: The First Half Century. The Death...*, p. 6. Apesar da importância de sua obra, DuBois não entrou no panteão dos mestres fundadores da Sociologia nos Estados Unidos. Foi, inclusive, criticado por cientistas sociais como Melville Herskovits, apóstolo da objetividade que não via sociólogos negros como DuBois e Carter Woodson como acadêmicos objetivos. Para Jerry Gershenson, em *Melville Herskovits and the Racial Politics of Knowledge* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2004, p. 106), Herskovits “acreditava que tanto Woodson quanto DuBois estavam mais interessados na elevação racial do que em pesquisa desinteressada, e comprometeram suas pesquisas envolvendo-se em polêmicas”. Para um estudo do pensamento social de DuBois, redefinindo-o como um dos mestres fundadores da Sociologia Americana e discutindo o papel que intelectuais como Herskovits e Robert Park tiveram em sua marginalização acadêmica, conferir: MORRIS, Aldon. *The Scholar Denied: W. E. B. DuBois and the Birth of Modern Sociology*. Oakland: University of California Press, 2015.

libertação”⁴²². Criticando com veemência os intelectuais da “burguesia negra”⁴²³ – que dominavam também a esfera dos Black Colleges nos Estados Unidos –, ele diz que os acadêmicos afro-americanos deveriam ocupar espaços nas universidades brancas de elite, em busca de uma ideologia política e de uma teoria da ação⁴²⁴. Hare representava uma nova geração de universitários, que, informada pela retórica política do movimento Black Power dos anos 1960, elevou o pragmatismo sociológico de DuBois para um outro patamar. De um lado, Hare rejeita energeticamente as possibilidades de “objetividade” e “neutralidade” dos pesquisadores nos estudos em relações raciais, sugerindo uma iconoclastia teórica baseada na incorporação da subjetividade do pesquisador – negro – na atitude de solapamento das normas e valores da Sociologia Branca; de outro, estabelece o imperativo de o sociólogo negro estar consciente da função social do conhecimento, devendo não apenas “desenvolver uma nova ideologia com as metodologias apropriadas, mas levantar novas e sérias questões mesmo quando ele não pode achar as respostas imediatamente”⁴²⁵.

Como, então, seria definido esse campo sociológico? Robert Staples, que foi co-fundador do periódico *The Black Scholar* em 1969, importante canal de divulgação da Sociologia Negra, coloca a questão da seguinte maneira:

A Sociologia negra baseia-se na premissa de que brancos e negros nunca compartilharam, em nenhuma grande medida, o mesmo espaço físico ou experiências sociais. Pessoas em diferentes posições se relacionam umas com as outras e com o espaço físico de forma diferente. O resultado é um diferente padrão de comportamento, uma configuração que deveria ser analisada da perspectiva do oprimido – não do opressor. Tal análise constitui a Sociologia negra. Se a Sociologia branca é a ciência da opressão, a Sociologia negra deve ser a ciência da libertação⁴²⁶.

Essa definição se nutre de pressupostos fundamentais da Sociologia do Conhecimento, com algum sotaque marxista. Por sinal, Karl Mannheim e Karl Marx são tidos por muitos dos autores do livro como cientistas sociais que, a despeito de serem europeus (brancos), deveriam ser utilizados positivamente na construção do edifício teórico da Sociologia negra. Apesar disso, esses teóricos poderiam ser vistos com reserva, especialmente Marx e o

⁴²² HARE, Nathan. The Challenge of a Black Scholar. *The Death...*, p. 68.

⁴²³ Cf. FRAZIER, E. Franklin. The Failure of the Negro Intellectual. *The Death...*, p. 52-66.

⁴²⁴ A importância da questão ideológica é discutida no seguinte texto: ALKALIMAT, Abd-I Hakimnu Ibn. The Ideology of Black Social Science. *The Death...*, p. 173-189.

⁴²⁵ HARE, op. cit., p. 76-7.

⁴²⁶ STAPLES, Robert. What is Black Sociology? Toward a Sociology of Black Liberation. *The Death...*, p. 161-172, p. 168. Este autor publicaria posteriormente livro de referência sobre o tema. Cf. STAPLES, R. *Introduction to Black Sociology*. New York: McGraw-Hill, 1976.

marxismo: o autor por seus comentários racistas em vários momentos de seus escritos e cartas; as teorizações marxistas, pelo seu etnocentrismo. Esse é o julgamento do sociólogo Dennis Forsythe, em seu texto *Radical Sociology and Blacks*. O autor ressalta, apoiado em Franz Fanon e suas “tentativas de transcender os limites do Marxismo levando em conta a situação do negro”⁴²⁷, o etnocentrismo que lhe era inerente, mas diz também que, através da crítica do que ele denomina de “Sociologia branca radical”, o marxismo teve importante papel na desmistificação da “Ciência Social burguesa”. Isso, contudo, não era por si só um salvo-conduto teórico para se estudar a experiência afro-americana; cabia à Sociologia Negra “ênfatisar a singularidade da experiência negra e assegurar que o conhecimento reunido sobre os negros [seria] usado para a mudança, ao invés de controle”⁴²⁸.

Outro ponto de demarcação teórico-metodológicas do campo, e que subjaz à maioria dos textos, era o da posição do pesquisado como “observador envolvido”. O psicólogo negro Kenneth B. Clark, no texto *Introduction to an Epilogue*, que era a introdução do seu livro *The Dark Ghetto* (1965), um estudo de comunidade centrado no Harlem, em Nova York, discute esse assunto. Clark, que, juntamente com a psicóloga negra Mamie Clark, desenvolveu o teste das bonecas no caso *Brown v. Board of Education*, nasceu e foi socializado no Harlem. A experiência era constituinte de sua subjetividade, fator que transbordava em sua análise e visão da própria comunidade de pertença quando decidiu estudá-la:

Mas eu não poderia estar totalmente distanciado como um acadêmico ou um participante. Mais de quarenta anos da minha vida tinham sido vividos no Harlem. Eu iniciei a vida escolar nas escolas públicas do Harlem. Eu primeiro aprendi sobre as pessoas, sobre amor, sobre crueldade, sobre sacrifício, sobre covardia, sobre coragem, sobre pretensiosidade no Harlem. Nos muitos anos anteriores ao momento em que retornei como um “observador envolvido”, o Harlem tinha sido minha casa. [...] Em um sentido muito real, portanto, *Dark Ghetto* é a soma de minhas experiências pessoais de toda uma vida e minhas observações como um prisioneiro dentro do gueto, muito antes de eu estar consciente de que eu era realmente um prisioneiro⁴²⁹.

Clark descreve então características e desafios de tal abordagem. O autor diz que o observador envolvido se difere do “observador participante” da Antropologia, pois, além de ter de comungar dos rituais e costumes das pessoas que se dedica a estudar, acaba sendo interpelado em seus motivos pessoais para a pesquisa e se vê inapelavelmente envolto nas

⁴²⁷ FORSYTHE, Dennis. *Radical Sociology and Blacks. The Death...*, p. 213-233, p. 227.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 233.

⁴²⁹ CLARK, Kenneth. *Introduction to an Epilogue. The Death...*, p. 399-413, p. 402.

competições e tensões sociais intrínsecas às relações raciais. Deste modo, o observador envolvido assume os riscos de “entrar na competição por status e poder, e não pode escapar das turbulências e conflitos inerentes a essa luta”⁴³⁰. Essa “pesquisa sociológica subjetiva” é também objeto das preocupações novamente de Joyce Ladner, em seu texto *Tomorrow's Tomorrow: the Black Woman*. Introdução de seu livro homônimo⁴³¹, que se debruçava sobre aspectos da vida de adolescentes afro-americanas em um conjunto habitacional de St. Louis (Missouri), o texto discute as condições subjetivas da socióloga como uma observadora participante e apaixonada, a exemplo de Kenneth Clark. O approach de Ladner interpelava a Ciência Social que imaginava o negro como um *desviante*. Ela explica que não poderia jamais fazer o papel de “cientista imparcial”, pois havia sido “altamente influenciada por [sua] negritude” ao longo de sua vida e socialização. A autora postula que os estudos referentes à comunidade afro-americana, ao invés de serem conduzidos em torno dos problemas de uma “comunidade desviante”, deveriam ser redefinidos a partir do “problema do racismo institucional”⁴³². Falando dos sujeitos de seu livro, ela diz:

A inabilidade para ser *objetivo* em analisar a pobreza, o racismo, as doenças, a autodestruição e a gama de problemas enfrentados por essas mulheres apenas espelha um problema mais amplo na pesquisa social. Ou seja, em que medida qualquer cientista – branco ou negro – deveria considerar como seu o dever de ser um observador imparcial e não intervir, quando possível, para melhorar muitas das destrutivas condições que ele estuda⁴³³.

As reflexões de Ladner encontram eco no texto conclusivo da coletânea. O cientista político Charles V. Hamilton sublinha a premência de se dedicar ao estudo não apenas da comunidade negra, mas igualmente da “natureza econômica e sociopolítica total da sociedade, no sentido de apontar suas contradições e traçar alternativas viáveis de políticas para a mudança”⁴³⁴. Está assim suficientemente claro, portanto, um dos pressupostos principais da *Black Sociology*: seu caráter engajado e potencialmente pragmático.

O movimento da Sociologia Negra, acompanhando o outono do Black Power, não foi muito além do final da década de 1970, nos Estados Unidos. Todavia, apesar de diferenças e tensões internas, expressas na própria pluralidade de ideias e visões do livro *The Death of*

⁴³⁰ Ibid. p. 403.

⁴³¹ LADNER, Joyce. *Tomorrow's Tomorrow: the Black Woman*. Garden City (NY): Anchor Books, 1971. Originalmente tese de doutorado em Sociologia defendida na Washington University, St. Louis, em 1968.

⁴³² Idem. *Tomorrow's Tomorrow: the Black Woman. The Death...*, p. 414-428, p. 419.

⁴³³ Ibid., p. 422. Grifos no original.

⁴³⁴ HAMILTON, Charles. *Black Social Scientists: Contributions and Problems. The Death...*, p. 471-76; p. 474.

White Sociology acerca dos conceitos definidores desta nova Sociologia e de qual perspectiva teórica seria a mais adequada para refletir as experiências dos afro-americanos⁴³⁵, este movimento ajudou, ao confrontar o *mainstream* sociológico da época sobre questões de raça em alguns de seus pressupostos mais caros, a transformar as Ciências Sociais e Humanas e a própria atmosfera das universidades nos Estados Unidos.

Esses acadêmicos afro-americanos talvez não o tenham sabido, mas suas vozes foram ouvidas no Brasil alguns anos depois. Entre 1977 e 1979, Eduardo traduziu a *Black Sociology* em uma série de textos, projetos, simpósios universitários, atividades públicas e, de certo modo, nos pressupostos de sua tese. Mas não só. Ele e outros intelectuais negros, como Beatriz Nascimento, farão também uma crítica da “Sociologia Branca” brasileira – a Escola Paulista – quase nos mesmos termos que a *Black Sociology* fizeram no início dos anos 1970. A miríade de acontecimentos na última metade da década de 1970, que perfaz o período mais intenso de sua trajetória em termos de ideias, proposições e realizações culturais, conformou-se no contexto de um diálogo com intelectuais e ativistas afro-brasileiros de São Paulo e do Rio de Janeiro, com acadêmicos norte-americanos e, institucionalmente, com a USP e a UFSCAR. Esse efervescente período é o objeto de estudo dos próximos capítulos.

Antes de adentrar nessa conjuntura, porém, cabe perguntar: quem eram os interlocutores de Eduardo nos Estados Unidos?

4.4 Rüdiger Bilden

O acervo de Eduardo abriga um extenso conjunto de correspondências. Podemos saber de seus contatos e das redes de relações intelectuais nas quais ele estava envolvido através da leitura das mais de 400 cartas – a maioria delas recebida, como é comum de ser em arquivos. O volume mais expressivo se encontra entre 1977 e 1979, período em que ele realizou e participou de vários projetos colaborativos no Brasil, na América Latina e nos Estados Unidos. As cartas oriundas dos Estados Unidos, contudo, dominam esse quadro.

Seu primeiro contato conhecido com norte-americanos foi Wendy Lehrman, em 1960. Em 1964, ela foi convidada – talvez por influência do brasileiro, que se graduava na Maria Antonia – como “visitante”, pelo então Juizado de Menores da Comarca de São Paulo,

⁴³⁵ Cf. GEARY, Daniel. *Beyond Civil Rights: The Moynihan Report and Its Legacy*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2015, Capítulo 4, “The Death of White Sociology”, p. 110-38.

visando ampliar debates sobre educação, juventude e violência⁴³⁶. De acordo com uma sobrinha, ela teria de fato morado no Brasil por algum tempo em meados dos anos 1960⁴³⁷. Como já dito, Wendy era possivelmente pessoa comum entre o brasileiro e o antropólogo Carl Withers, a quem Eduardo encontrou em 1966, em Nova York. Em 1970, ele reuniu-se novamente com um “eminente antropólogo em Nova York”⁴³⁸, mas não disse de quem se tratava. Em 1971, enquanto coletava dados para o mestrado, recebeu correspondência do africanista George Shepherd, diretor do Center on International Race Relation da Universidade de Denver, Colorado: “[...] deparei-me com material de seu programa enviado para mim pelo meu amigo, Wilbert LeMelle. Estamos de fato interessados no desenvolvimento cultural dos negros no Brasil e gostaríamos de manter contato com você”⁴³⁹. LeMelle era um acadêmico afro-americano especialista em relações internacionais, e foi diplomata no Quênia e Seychelles no final dos anos 1970⁴⁴⁰. Não sabemos em que contexto se conheceram, mas o fato de LeMelle ter enviado o “programa” de Eduardo – talvez seu projeto de mestrado – para Shepherd indica certa proximidade.

Em 1975, outro documento, embora não seja uma carta, descortina algumas das relações do brasileiro na América do Norte. Em 9 de janeiro deste ano, enquanto ainda estava nos Estados Unidos depois de sua longa viagem, ele enviou um pedido – ou apenas preencheu o formulário – de bolsa para a John Guggenheim Memorial Foundation, de Nova York⁴⁴¹. No formulário, são providas algumas informações de seu projeto de pesquisa e experiência profissional, e são também listadas quatro pessoas em suas referências. Antes de falarmos desses nomes, um dado interessante: o endereço da postagem é Wicliffe, pequena cidade vizinha a Cleveland, em Ohio. Muito próximo a esse local encontra-se a Universidade de Akron, onde o irmão de Wendy Lehrman, Walter Lehrman, lecionou inglês por décadas, e onde, também, foi “um pioneiro na tarefa de introduzir Black Studies”⁴⁴² no currículo da universidade, nos anos 1970. Embora seja ilação de nossa parte, é possível que Eduardo se

⁴³⁶ Carta de Hélio Furtado do Amaral para Wendy Lehrman, 24 fev. 1964. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁴³⁷ Entrevista com Elisabeth Raptis, sobrinha de Wendy, 20 abr. 2017.

⁴³⁸ Cf. OLIVEIRA, *Black Theatre...*

⁴³⁹ Carta de George Shepherd para EOO, 5 jan. 1971. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁴⁴⁰ Cf. <<http://www.blackpast.org/aah/lemelle-wilbert-j-sr-1931-2003>>.

⁴⁴¹ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Solicitação de bolsa de pesquisa junto a John Simon Guggenheim Memorial Foundation, Nova York, jan. 1975. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Documentos Pessoais. Tentamos, sem sucesso, contato com essa Fundação para obter maiores detalhes sobre esse pedido.

⁴⁴² Cf. <<http://www.legacy.com/obituaries/ohio/obituary.aspx?pid=180154863>>.

encontrasse nessa ocasião, com a amiga Wendy, na casa de Walter, e não seria surpreendente se o brasileiro fosse uma inspiração para os irmãos Lehrman – e vice-versa⁴⁴³.

As referências apresentadas no formulário eram as seguintes: os historiadores John Hope Franklin, Leslie Rout Jr. e Thomas Skidmore, e o antropólogo Charles Wagley. Wagley e Skidmore são figuras bem conhecidas da historiografia brasileira. Aquele coordenou com o antropólogo Thales de Azevedo, no final dos anos 1940, como desdobramento do Projeto UNESCO na Bahia, um importante estudo antropológico de relações raciais⁴⁴⁴, com enfoque comparativo, além de ter sido orientador de dezenas de pesquisadores na Universidade Columbia em seus trabalhos sobre o Brasil, entre 1940-70; Skidmore, professor da Universidade Brown, notabilizou-se, entre outros, por seu trabalho clássico de pensamento social brasileiro, raça e nacionalidade, intitulado *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought* (1974)⁴⁴⁵. Esses acadêmicos foram dois dos principais representantes de uma importante área de estudos relativos ao Brasil desenvolvida no século XX, principalmente no meio acadêmico dos Estados Unidos: o brasilianismo.

Sem aprofundar um vasto e diversificado campo do conhecimento, podemos dizer que o brasilianismo nos meios acadêmicos consolidou-se como desdobramento estratégico das necessidades norte-americanas de compreensão da realidade histórica, social, política e cultural brasileira – e latino-americana em geral – durante a Guerra Fria, entre os anos 1960-70, frente às influências do comunismo russo que alegadamente ameaçava – ainda mais no contexto pós-Revolução Cubana, em 1959 – espalhar-se pela América Latina⁴⁴⁶. As temáticas da escravidão e relações raciais, especialmente sensíveis para os Estados Unidos – ainda mais nesse período pós-guerra, que assistia aos protestos dos Movimentos pelos Direitos Civis –, sempre foi de interesse dos acadêmicos norte-americanos em suas pesquisas sobre o Brasil. O primeiro grande brasilianista nos EUA a se dedicar a esse tema, entretanto, como já falamos na *Introdução* desta tese, foi um alemão: Rüdiger Bilden. Nos anos 1920, Bilden, amigo de Gilberto Freyre, desenvolveu na Columbia um projeto de estudo de um tema ainda então inexplorado em profundidade: a influência da escravidão na história brasileira.

⁴⁴³ Tal inferência nos foi confirmada por Elizabeth Raptis. Ela relatou que seu pai e sua tia, sendo judeus, eram naturalmente bastante empáticos quanto a qualquer forma de discriminação baseada em raça, gênero ou classe.

⁴⁴⁴ WAGLEY, op. cit.

⁴⁴⁵ Publicado no Brasil como: SKIDMORE, Thomas. *Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

⁴⁴⁶ Cf. CARRIJO, Maicon. *O Brasil e os brasilianistas nos circuitos acadêmicos norte-americanos*: Thomas Skidmore e a história contemporânea do Brasil. Dissertação (Mestrado em História) – FFLCH-USP, 2007.

A historiadora brasileira Maria Lúcia Pallares-Burke, no livro *O triunfo do fracasso: Rüdiger Bilden, o amigo esquecido de Gilberto Freyre* (2012), trouxe à tona a trajetória pessoal e intelectual de Rüdiger Bilden. Alemão, nascido em Eschweiler em 1893, tendo imigrado para os Estados Unidos e se radicado em Nova York em 1914, Bilden foi uma figura ímpar no campo de estudos de história da escravidão e das relações raciais no Brasil entre as décadas de 1920-40, mas que foi esquecido pela historiografia especializada.

Bilden foi lembrado – quando, e nas poucas vezes, que o foi – por sua estreita relação com Gilberto Freyre, cultivada ao longo de várias décadas, a partir do início dos anos 1920, quando se conheceram e se tornaram amigos na Universidade Columbia. Um dos aspectos concretos dessa relação está consubstanciado nada menos que em *Casa-Grande & Senzala*. Ao tomar em mãos a obra, Bilden ficou estupefato por nela encontrar algumas das teses sobre a história brasileira que ele desenvolvia – e que compartilhava com Freyre – ao longo dos anos 1920, tendo em vista um livro que, por infortúnios diversos, não chegou a ser concluído.

O trabalho de Pallares-Burke é fruto do que a autora denomina de uma “obsessão” em torno do nome de Rüdiger Bilden – até então coadjuvante –, que pululava nos documentos de suas pesquisas sobre o jovem Freyre⁴⁴⁷. *O Triunfo do Fracasso* é escrito a partir das poucas fontes documentais, a maioria correspondências e textos esparsos do historiador alemão, encontrados na Alemanha, EUA e Brasil. A partir de uma minuciosa pesquisa, contudo, a historiadora reconstituiu a singular e dramática biografia do personagem em questão.

O núcleo central da obra é dividido em cinco capítulos. Os três primeiros recobrem a trajetória de Rüdiger Bilden desde a vida na Alemanha, a mudança para Nova York em 1910, a decisiva passagem pela Columbia na década de 1920, a viagem ao Brasil e as desventuras que fizeram com que seu livro – que consistiria, na realidade, no texto de um doutorado em história – sobre o papel da escravidão na história brasileira não fosse concluído.

O interesse de Bilden na história brasileira constituiu-se no decorrer de sua formação na Columbia, iniciada em 1917. Nessa instituição, o jovem estudante alemão pôde se relacionar com intelectuais como Franz Boas e William Shepherd. Este último, um dos primeiros historiadores norte-americanos a se interessar pela América Latina, foi pessoa decisiva para que ele se debruçasse, já na pós-graduação, em 1922, no tema da influência da escravidão no desenvolvimento histórico do Brasil.

⁴⁴⁷ Trabalho que redundou em uma biografia intelectual do período de formação do pernambucano. Cf. PALLARES-BURKE, Maria L. *Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

A área de estudos de história latino-americana e brasileira estava tomando corpo nesse período na Columbia, através do empenho de Shepherd, que se tornou mentor intelectual do estudante alemão. Tendo recebido duas bolsas de estudo entre 1922 e 1924, que lhe franquearam estabilidade financeira, Bilden se dedicou com afinco ao tema de seu doutorado, que tinha por título *Slavery as a Factor in Brazilian History*. A boa situação de vida, que se mostraria episódica, permitiu-lhe também uma viagem de estudos ao Brasil, que se realizou com a ajuda do amigo diplomata e historiador Oliveira Lima, em 1925.

A viagem para o Brasil marcou o jovem Bilden, que definia os contornos da nova abordagem histórica que trazia – ou que praticamente inventava. Viajando por Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, tomava corpo em seu espírito a ideia do Brasil como um “laboratório de civilização”. Já nos Estados Unidos, em 1927, retornando do Brasil – país que ele jamais tornaria a ver novamente –, esperava-se que o conjunto de suas ideias, fontes e impressões de viagem tomasse corpo no livro em que se debruçava.

Um sinal dos contornos que este trabalho vinha tomando está no artigo que ele publicou na revista *The Nation*, em 1929, intitulado *Brazil, Laboratory of Civilization*. Nele, o autor afirmava, contrapondo-se às ideias ainda em voga do racismo científico, que a alegada inferioridade do Brasil tinha razões históricas e culturais, nada tendo de biológico ou racial. Considerava o sistema colonial brasileiro assentado na monocultura latifundiária, a escravidão e a miscigenação, que teriam ensejado a produção de um novo e alternativo modelo de civilização. Sem negar os antagonismos raciais e “resíduos” de discriminação, ele asseverava que esses antagonismos se davam mais em termos de categorias sociais, como “senhores” e “escravos”, do que entre raças – brancos, negros, índios e mestiços. Em suas palavras, “a causa dos males não é a raça: foi a escravidão”⁴⁴⁸.

O artigo na *The Nation* terminou por ser a única amostra publicada do que teria sido o “livro que não foi”. Não são claras as razões concretas pelas quais o trabalho doutoral de Bilden não chegou a uma conclusão, mas a autora apresenta hipóteses plausíveis. Entre elas estariam, certamente, a imensa amplitude – e ambição – do projeto de pesquisa, fato admitido por ele mesmo; alguns trabalhos que assumiu nos anos seguintes, como de professor na Fisk University, no Tennessee, que lhe tomavam, pela dedicação que despendia com seus alunos, bastante tempo; certo “esvaziamento”, com a aparição de *Casa-Grande & Senzala*, em 1933, do tema que ele se propunha a investigar; e também os problemas pessoais – como depressões

⁴⁴⁸ Citado em: PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. *O Triunfo do Fracasso: Rüdiger Bilden, o amigo esquecido de Gilberto Freyre*. São Paulo: Ed. UNESP, 2012, p. 193.

– e as dificuldades financeiras que o acompanhariam pela maior parte de sua vida. Pallares-Burke, aliás, demonstra como a condição de estrangeiro foi decisiva para os infortúnios de Bilden. Vivendo em uma época agitada pelas grandes guerras mundiais, ser alemão nos Estados Unidos mostrou-se um peso às vezes difícil de ser superado.

“Para além do livro que não foi” constitui o título dos dois últimos capítulos do livro, que abordam o período de sua trajetória da década de 1930 até 1956. Bilden votou-se, em meados dos anos 1930, à docência em algumas instituições de ensino e também ao ativismo junto ao efervescente Movimento Negro. Em 1936 conseguiu uma oportunidade de se dedicar à sua especialidade na Fisk University, universidade negra. Sua experiência como professor universitário, todavia, durou apenas até o término do contrato, em 1938. A partir daí ministrou cursos esporádicos em relações raciais em instituições como o Harlem Labor Center, em Nova York, e o Tuskegee Institute, no Alabama. Foi também nesse período que conheceu e se tornou próximo de vários membros da intelligentsia negra da “Renascença do Harlem”, como Arthur Schomburg e Aaron Douglas. Bilden era reconhecido como autoridade no campo de história da escravidão e das relações raciais no Brasil, e mostrou-se sempre interessado, comprometido e atuante nas questões do negro e do racismo nos Estados Unidos.

A partir do final dos anos 1950, com o livro sobre o Brasil abandonado, projetos fracassados e dificuldade em conseguir uma posição como professor, Bilden *desapareceu* na historiografia⁴⁴⁹. Teria terminado seus dias como escriturário, vivendo em um modesto apartamento em algum lugar ignorado de Greenwich Village, Manhattan. Morreu em 1980.

Embora não tenha havido contato conhecido e direto entre Eduardo e Bilden, seus projetos intelectuais e suas atribuladas e malfadadas trajetórias, tanto em vida quanto em sua posteridade historiográfica, estão de alguma forma simbolicamente conectados⁴⁵⁰. Separados por distâncias espaço-temporais, mas constrangidos pela inexorável ordem das circunstâncias – a marca da negritude em Eduardo, a do estrangeiro em Bilden –, ambos foram intelectuais importantes – embora esquecidos – da área de estudos raciais brasileiros no século XX que

⁴⁴⁹ No “Epílogo” do livro, Pallares-Burke aborda a relação entre o historiador alemão e Gilberto Freyre. Na Columbia, nos anos 1920, os dois fizeram de uma sólida amizade também esteio de relações e trocas intelectuais. O jovem Freyre deixara patente a admiração por Bilden em um elogioso artigo escrito sobre o trabalho do amigo para o *Diário de Pernambuco*, em 17 de janeiro de 1926. O teor da avaliação positiva do trabalho de Bilden, contudo, mudou sensivelmente quando esse mesmo artigo foi republicado décadas mais tarde, em 1979, no livro *Tempo de Aprendiz*. A autora demonstra como Freyre fez um imenso esforço em mudar o sentido de suas afirmações pretéritas, em um claro exercício derogatório do papel que Bilden teve em suas perspectivas intelectuais, especialmente aquelas de *Casa-Grande & Senzala*. O exemplo descrito é sintomático, entre outros apresentados no livro, da obtusa postura ulterior do sociólogo brasileiro frente a alguém que ele sabia ser muito importante – e que passou a ser visto como uma presença incômoda em sua biografia intelectual.

⁴⁵⁰ Há, contudo, uma cópia do artigo “Brazil, Laboratory of Civilization” no arquivo de EOO, na seção Folhetos.

trabalharam em promissoras “teses que não foram”, mas que deixaram efeito duradouro – algo que, no caso do brasileiro, ficará mais evidente nos próximos capítulos.

O historiador alemão talvez não tenha acompanhado, mas os estudos de escravidão e relações raciais brasileiras nos Estados Unidos expandiram-se qualitativamente ao longo do século XX. Essa historiografia é vasta, e não cabe em nossos objetivos aqui revisá-la⁴⁵¹.

De qualquer forma, das relações documentadas – em correspondências – de Eduardo com acadêmicos norte-americanos – ou residentes nos EUA –, além de Wagley e Skidmore, encontram-se a historiadora da escravidão brasileira Mary Karasch, o historiador da América Latina Richard Morse e a especialista em Literatura Brasileira Joan Dassin – personagens que irão aparecer em seus papéis no final dos anos 1970.

Entretanto, a despeito da amizade que o brasileiro ofertava a esses estudiosos – e do afincado e apreço com que lia suas obras –, era com outro grupo de acadêmicos na América do Norte que ele mantinha uma interlocução mais próxima.

4.5 Os Afro-brasilianistas

No relatório enviado a John Guggenheim Memorial Foundation, no início de 1975, Eduardo havia citado, além de Wagley e Skidmore, os nomes de John Hope Franklin (1915-2009) e Leslie Rout Jr. (1935-1987). Franklin foi um dos mais importantes historiadores afro-americanos do século XX, autor do clássico *From Slavery to Freedom: a History of African Americans* (1947). O brasileiro o conheceu em 1973, em São Paulo, onde organizou uma mesa-redonda no MASP em que Franklin foi o convidado de honra⁴⁵². Mais tarde, em novembro de 1974, eles se reencontrariam, mas na Universidade de Chicago. Leslie Rout Jr. era um músico de jazz e historiador afro-americano, professor na Universidade de Michigan, que esteve no Brasil em 1962 e no início de 1970, para pesquisas de seu doutorado⁴⁵³. Foi provavelmente nessa época que conheceu Eduardo, em São Paulo.

⁴⁵¹ Cf. ANDREWS, George R. *Slavery and Race Relations in Brazil*. Albuquerque (NM): Latin American Institute, The University of New Mexico, 1997. The Brazilian Curriculum Guide Specialized Bibliography, Series II. Disponível em: <<http://repository.unm.edu/handle/1928/7708>>. Acesso em: 05 abr. 2017.

⁴⁵² OLIVEIRA, *Currículo...*, p. 6. A mesa-redonda foi composta por 4 acadêmicos brasileiros e 4 norte-americanos, cujos nomes – com exceção de Franklin – não foram registrados.

⁴⁵³ Informações sobre sua trajetória extraídas de: KARASCH, Mary. Leslie B. Rout, Jr. (1935-1987) [obituário]. *Inter-American Notes*, New York, v. 44, n. 4, p. 506, abr. 1988. Em 1987, ele escreveu artigo com impressões sobre suas experiências como afro-americano no Brasil. A descrição do texto era reveladora: “Um professor de

Essa suposição baseia-se no historiador haitiano Pierre-Michel Fontaine, professor aposentado na UCLA, com passagens pelo Brasil, e que, em 1981, escreveu um tributo – citado na *Introdução* – ao sociólogo recém-falecido – do qual Leslie Rout Jr. foi signatário: “Para nós Eduardo era uma indispensável fonte de contatos, informação e insights”, além de ser “um amigo dedicado e um anfitrião charmoso”⁴⁵⁴, completa Fontaine. Outro de seus interlocutores, o historiador negro Zelbert Moore, professor na SUNY, New Platz, disse que Eduardo “viajou extensivamente pela África, América Latina e Estados Unidos, para reunir material (e trocar ideias) sobre os Afro-Brasileiros e outros negros na Diáspora Africana”, e que se notabilizou em “oferecer ajuda para acadêmicos norte-americanos (incluindo este autor), que veio para São Paulo na busca de fontes em arquivos”⁴⁵⁵.

Outro afro-americano que veio para o Brasil atrás de material para suas pesquisas foi o cientista político Michael Mitchell (1944-2015). Em 1977, ele defendeu, na Universidade de Indiana, a tese *Racial Consciousness and the Political Attitudes and Behavior of Blacks in São Paulo, Brazil*. Mitchell era um acadêmico que procurava articular sua vivência como negro ao seu trabalho intelectual. Assim, suas motivações, derivadas de sua experiência no ambiente social dos Estados Unidos, o levaram a “estudar o negro [brasileiro] no contexto da vida contemporânea [...], como agente da sociedade, e, nesse sentido, com papel político, econômico e cultural bem definido”⁴⁵⁶. Era uma proposta teórica casada com atitude pessoal similar àquela que Eduardo propunha. A pesquisa de doutorado de Mitchell foi realizada entre 1971 e 1972, com ativistas da FNB e da imprensa negra paulistana. Mitchell foi um dos acadêmicos norte-americanos a conectar o universo afro-americano e o Movimento Negro brasileiro nos anos 1970. Em um contexto de extrema violência da Ditadura Militar, o apartamento que Mitchell dividia com sua companheira Ina, em São Paulo, era considerado

história faz um relato não acadêmico sobre suas viagens e aventuras no multirracial Brasil, uma terra enfiada por sua ‘solução’ para o problema ocidental do racismo”. Cf. ROUT JR., Leslie. *Brazil: Study in Black, Brown and Beige*. *Negro Digest*, v. 19, n. 12, p. 21-23/65-73, set. 1970. Entre seus trabalhos mais importantes está o livro *The African Experience in Spanish America* (New York: Cambridge University Press, 1976).

⁴⁵⁴ FONTAINE, op. cit., p. 3. Assinaram o tributo, além de Fontaine e Rout Jr., Anani Dzidzienyo (Brown), Michael Mitchell (Princeton), Thomas Skidmore (Universidade de Wisconsin), J. Michael Tuner (à época na Fundação Ford no Rio de Janeiro), Jane McDivitt (Universidade de Iowa), e Angela Gilliam (Universidade Estadual de Nova York, Old Westbury). Não encontramos nenhuma evidência de comunicação de Eduardo com McDivitt e Gilliam. O nome de Gilliam, todavia, aparece em alguns momentos na documentação, e dedicamos algumas linhas a essa autora em seção subsequente deste capítulo.

⁴⁵⁵ MOORE, Zelbert. *Out of the Shadows: Black and Brown Struggles for Recognition and Dignity in Brazil*. *Journal of Black Studies*, v. 19, n. 4, p. 394-410, jun. 1989, p. 403. Escreveu, além de artigos sobre história afro-brasileira, uma compreensiva tese acerca de Luiz Gama (*Luiz Gama, abolition and Republicanism in São Paulo, Brazil, 1870-1888*, Universidade Temple, Departamento de Estudos Latino-Americanos, Filadélfia, 1978).

⁴⁵⁶ MITCHELL, Michael. Depoimento. In: MEIHY, Jose C. S. B. (Org.). *A colônia brasilianista: história oral de vida acadêmica*. São Paulo: Nova Stella, 1990, p. 436-7.

um espaço seguro e acolhedor para encontros e reuniões de ativistas afro-brasileiros, os quais, posteriormente, formariam o Movimento Negro Unificado nesta cidade⁴⁵⁷.

Assim como Mitchell, o historiador afro-americano J. Michael Turner (1949-2016) também foi um importante personagem nessa conjuntura de trocas e circulação de referenciais. Ele, que se via como um “afro-brasilianista ou um brasilianista africanista”⁴⁵⁸, fez pesquisas no Brasil, no Benin e na França no início dos anos 1970 – que resultaram em sua tese *Les Bresiliens: the impact of former Brazilian slaves upon Dahomey* (1975)⁴⁵⁹ –, foi professor visitante na Universidade de Brasília entre 1976 e 1978 – onde lecionou História da África –, e também oficial de programas da Fundação Ford no Rio de Janeiro entre 1979 e 1985, posição que ajudou imensamente ativistas e instituições ligadas à causa negra no Brasil⁴⁶⁰. Tornou-se próximo de Eduardo em meados de 1976.

O historiador ganês Anani Dzidzienyo, desde os anos 1970 professor da Universidade Brown e pesquisador da história afro-brasileira – ele mesmo um destacado acadêmico nesse circuito internacional de relações acadêmicas e intelectuais⁴⁶¹ –, assim se definiu com relação ao brasilianismo: “A palavra brasilianista me soa estranhíssima. [...] Se dependesse de minha escolha, gostaria de ser chamado de ‘afro-brasilianista’, porque [...] as coisas que sinto quando estou no Brasil são similares às que vivo na África... [...]”⁴⁶². Dos “afro-brasilianistas” – noção que tomamos de empréstimo a Dzidzienyo e Turner –, ele diz:

Enquanto negros, não somos muitos os que de uma ou de outra forma nos enquadrados como “brasilianistas”. Temos nos esforçado para somar esforços e estabelecer pressupostos comuns... [...]. Há alguns colegas, como Michael Mitchell, Michael Turner [...], Pierre-Michel Fontaine [...], em Washington está o James Kennedy, que trabalha com Literatura e atuou numa escola para negros, embora não o conheça pessoalmente li seus estudos... Felizmente, as mulheres negras começam a aparecer e entre elas temos, também trabalhando com Literatura, a Maria Luiza Nunes, que é feminista...⁴⁶³

⁴⁵⁷ Entrevista com Rafael Pinto, 18 set. 2015.

⁴⁵⁸ TURNER, J. Michael. Depoimento. *A colônia brasilianista...*, p. 401.

⁴⁵⁹ Idem. *Les Bresiliens: the impact of former Brazilian slaves upon Dahomey*. Tese (Doutorado em História) – University of Boston, Boston, 1975. Tese não publicada.

⁴⁶⁰ Cf. TELLES, Edward. As fundações norte-americanas e o debate racial no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, n. 1, p. 141-165, 2002.

⁴⁶¹ Dzidzienyo estudou na Universidade Essex, Inglaterra, e entre 1970-71, viveu em Salvador, Bahia. Escreveu o trabalho *The position of blacks in Brazilian society* (Londres: Minority Rights Group, 1971). No Brasil, foi amigo e interlocutor, entre outras pessoas, de Abdias do Nascimento, a quem conheceu nos EUA.

⁴⁶² DZIDZIENYO, Anani. Depoimento. *A colônia brasilianista...*, p. 311.

⁴⁶³ Ibid., p. 312.

Dzidzienyo informa neste depoimento, além da intenção pregressa em estabelecer pressupostos compartilhados no que dizia respeito ao estudo da experiência afro-brasileira nos Estados Unidos, a existência de dois nomes importantes do campo, embora raramente lembrados pela historiografia: o afro-americano James Kennedy e a cabo-verdiana, negra, Maria Luisa Nunes. Eles eram também, por sinal, tal como os outros nomes citados por Anani, amigos e interlocutores de do sociólogo brasileiro⁴⁶⁴.

O nome de James Kennedy é presença constante nas cartas de Eduardo. Não há muitas informações disponíveis sobre ele. Sabe-se, contudo, que viveu na cidade de São Paulo nos anos 1970, onde trabalhou como diretor do American Language Center – organização na época ligada ao Consulado Norte-americano de São Paulo – e como professor de Língua Inglesa e Literatura Norte-americana na Universidade Metodista de São Paulo. As datas são imprecisas. A primeira referência de Kennedy ligada ao American Language Center – em um artigo de sua autoria – é de 1973, e a última, em uma carta para Eduardo, indicando vínculo com a Universidade Metodista, de 1979. Antes de vir ao Brasil, ele era professor na Universidade Howard, posição que aparentemente reassumiu ao voltar para os Estados Unidos, no final da década de 1970. Aposentar-se-ia na Universidade do Distrito de Columbia, no início dos anos 2000. Em sua carreira, escreveu diversos artigos acerca da presença africana na América Latina e Literatura afro-brasileira, e publicou ao menos um livro⁴⁶⁵. Além de ter intermediado o encontro de Eduardo com pessoas-chave na viagem aos Estados Unidos em 1974-75, somou esforços com o brasileiro em uma de suas ideias, jamais realizada, de uma revista acadêmica, a qual teria um sugestivo nome: *Amero-África*⁴⁶⁶.

Embora não saibamos, não seria surpresa se Kennedy tivesse sido a pessoa que pôs Eduardo em contato, nos Estados Unidos, com outra amante da história e da Literatura negra brasileira: Maria Luiza Nunes. Ela foi uma representante de outro grupo de intelectuais, de grande importância, mas pouco estudado: as mulheres negras que, norte-americanas ou

⁴⁶⁴ Curiosamente, embora tenha tido ampla circulação e contatos com a maior parte dos acadêmicos e ativistas negros que realizavam o trânsito Brasil-Estados Unidos nos anos 1970, Dzidzienyo não chegou a conhecer Eduardo pessoalmente, embora tivesse ciência de seu trabalho. Entrevista para o autor em 08 dez. 2016.

⁴⁶⁵ KENNEDY, James H. *Relatos Latinoamericanos: La Herencia Africana*. Lincolnwood (Illinois): Textbook Company, 1994. Entre seus artigos estão: The Influence of English on the Vocabulary of Brazilian Portuguese. *Hispania*, v. 54, n. 2, p. 327-31, maio 1971; Jorge de Lima: Brazilian Poet. *Black World/Negro Digest*, v. 22, n. 11, p. 18-23, set. 1973; Luiz Gama: Pioneer of Abolition in Brazil. *The Journal of Negro History*, v. 59, n. 3, p. 255-67, jul. 1974; Recent Afro-Brazilian Literature: A Tentative Bibliography. *Current Bibliography on African Affairs*, v. 17, n. 4, p. 327-45, 1985; Political Liberalization, Black Consciousness, and Recent Afro-Brazilian Literature. *Phylon*, v. 47, n. 3, p. 199-209, 1986; Strategies for Including Afro-Latin American Culture in the Intermediate Spanish Class. *Hispania*, v. 70, n. 3, p. 679-83, set. 1987.

⁴⁶⁶ A ideia para a revista é mencionada por ao menos dois de seus interlocutores norte-americanos. Cf. cartas de A. Muhammad (Vanderbilt) (31 jan. 1975) e James Kennedy (1 dez. 1976 e 11 set. 1979). Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

baseadas nos Estados Unidos no período – década de 1970 –, dedicaram-se à reflexão acadêmica da experiência afro-brasileira em suas múltiplas dimensões e conexões com outras experiências no domínio histórico da diáspora africana nas Américas.

Ao menos duas dessas intelectuais são bem conhecidas do público brasileiro: Angela Gilliam e Sheila Walker. Gilliam é uma antropóloga, professora emérita da Universidade Evergreen (Seattle), que viveu no Brasil em 1963 e 1973, e que, de acordo com Pereira, “conviveu com muitos militantes negros brasileiros”, como Abdias Nascimento e Milton Barbosa, e “também participou da luta contra o racismo no Brasil”⁴⁶⁷. Ela notabilizou-se por uma entrevista publicada no jornal *O Pasquim*, em 1973, na qual denunciava o racismo no Brasil. Ela disse que suas viagens pelas comunidades negras ao redor do mundo, que dividiam similaridades culturais e sociais, ajudaram-na a “definir melhor a minha situação particular como mulher negra nos EUA, através de experiências compartilhadas com outras pessoas no que eu chamo de *Diáspora Africana*”⁴⁶⁸. Não há nenhuma carta entre Gilliam e Eduardo, embora seu nome apareça em outras correspondências. Ela, de todo modo, foi uma das signatárias do tributo de Fontaine em homenagem ao sociólogo.

A antropóloga e ativista afro-americana Sheila Walker, ao contrário, trocou animada correspondência com Eduardo, em 1978. Os dois se conheceram em 1977, no I Congresso de Cultura Negra das Américas de Cali, na Colômbia. Ainda que os planos por eles aventados – discutidos em capítulo subsequente – não tenham se completado, registrou-se a expressão de um consistente interesse pela história afro-brasileira. Walker, que foi professora da Universidade do Texas e hoje em dia coordena a ONG Afrodiaspora, INC – produtora de documentários –, tem rodado o mundo – incluindo várias passagens pelo Brasil, onde estabeleceu relações acadêmicas e de amizade – desde os anos 1970 em busca de subsídios para suas reflexões referentes à diáspora africana. Suas pesquisas originaram vários artigos e livros, concentrados, no caso do Brasil, no exame das religiosidades negras⁴⁶⁹.

Assim como Walker, outra antropóloga afro-americana que se correspondeu com o brasileiro em 1978 foi Vera Mae Green. Ela fez seu doutorado na Universidade do Arizona em 1969, e foi professora da Universidade Rutgers (Nova Jersey) durante a segunda metade

⁴⁶⁷ PEREIRA, *O mundo negro...*, p. 145.

⁴⁶⁸ GILLIAM, Angela. Entrevista. *O Pasquim*, ano V, n. 227, p. 13, 12 nov. 1973. Citado em: PEREIRA, op. cit., p. 147. Pereira discute o conteúdo de uma entrevista que ele realizou com Gilliam, em 2008, no intervalo entre as páginas 145-48 do referido livro.

⁴⁶⁹ Conferir, entre outros textos, WALKER, Sheila. *African Roots/American Culture: Africa in the Creation of the Americas*. Lanham (MD): Rowman and Littlefield, 2001. Acerca de suas impressões sobre o Brasil, ver entrevista publicada em: *Revista Canjerê*, ano 2, n. 5, p. 16-18, dez. 2016.

da década de 1970. Green dedicou-se ao estudo da diversidade histórica e cultural da família negra – nos Estados Unidos e no Caribe⁴⁷⁰. Pelo que inferimos de sua correspondência, no Brasil ela tinha contato, além de Eduardo, com Milton Santos e a socióloga Rose Marie Muraro. Em 1978, planejava um livro, “Multiple Dimensions of Development: Latin America and the Caribbean”, para o qual Eduardo fora solicitado a colaborar com artigo sobre os problemas que “os negros no Brasil e em outras partes da América Latina enfrentam no processo de desenvolvimento ou qualquer outra posição que eles podem enfrentar que poderia diferir levemente daquelas de outras comunidades em outros países latino-americanos”⁴⁷¹. Green faleceu aos 53 anos, em 1982, e o livro nunca veio a lume.

Maria Luisa Nunes (1937-2007), ainda que tenha tido trajetória acadêmica análoga às das cientistas sociais citadas, especializou-se em Literatura. Outra diferença era sua origem: Nunes nascera filha de cabo-verdianos que se conheceram nos Estados Unidos, em Providence (Rhode Island). Embora sua ascendência compunha-se, como é característico de Cabo Verde, de origens europeias – portuguesa e inglesa – e africanas, ela se identificava como negra – escolha que ela, vivendo nos Estados Unidos, não poderia evitar. Ela realizou a graduação, entre 1960-64, no Radcliffe, *college* feminino complementar à então apenas masculina Harvard⁴⁷², especializou-se em Literatura Luso-brasileira através do mestrado na Columbia (1965) e doutorado no City College (1972), ambos em Nova York, e foi professora em diferentes universidades, tais como Yale, Brown e Universidade de Pittsburgh, finalizando sua carreira – como professora emérita – na Universidade Estadual de Nova York, em Stony Brook (NY), onde lecionou entre 1984 e 1999⁴⁷³. Escreveu dezenas de artigos, entre outros assuntos, sobre Literatura afro-luso-brasileira, teoria literária e representações da mulher negra na literatura brasileira⁴⁷⁴. Editou uma bibliografia e tradução de contos de Lima Barreto para o inglês⁴⁷⁵, e escreveu também dois livros em Literatura e cultura no mundo lusófono⁴⁷⁶. Ela foi responsável, ainda, pela publicação de um livro de história oral, uma autobiografia de sua tia, intitulado *A Portuguese Colonial in America: Belmira Nunes Lopes - The*

⁴⁷⁰ Informações extraídas de: COLE, Johnnetta B. Vera Mae Green, 1928-1982 (obituário). *American Anthropologist*, v. 84, n. 3, p. 633-35, set. 1982.

⁴⁷¹ Carta de Vera Mae Green para EOO, 23 set. 1977. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁴⁷² Em 1977, o Radcliffe College foi incorporado à estrutura da universidade.

⁴⁷³ Informações do “Curriculum Vitae” de Maria Luisa Nunes. Arquivo pessoal de Lou Charon-Deutsch.

⁴⁷⁴ NUNES, Maria Luisa. Images of Women of Color in Brazilian Literature. In: STEADY, Filomina (Org.). *The Black Woman Cross-Culturally*. Cambridge: Massachusetts Schenkman Publishers, 1981.

⁴⁷⁵ NUNES, Maria Luisa (Org.). *Lima Barreto: Bibliography and Translations*. Boston: G.K. Hall, 1979.

⁴⁷⁶ Idem. *The Craft of an Absolute Winner: Characterization and Narratology in the Novels of Machado de Assis*. Westport (CT): Greenwood Press, 1983; *Becoming True to Ourselves: Cultural Decolonization and National Identity in the Portuguese Speaking World*. Westport (CT): Greenwood Press, 1987.

*Autobiography of a Cape Verdean-American*⁴⁷⁷, e deixou, no acervo da biblioteca da Stony Brook, seu próprio relato autobiográfico: *In the Light of Memory* (1999).

Essa autobiografia – cujo único exemplar disponível publicamente para consulta, acreditamos, encontra-se na biblioteca em Stony Brook –, abarca os principais acontecimentos de sua vida pessoal e profissional, e, em menor medida, intelectual. Ela narra momentos e elementos-chave de sua trajetória, tais como a condição feminina e o feminismo, o preconceito racial, a religiosidade – católica –, os seus amores e frustrações, suas realizações e sonhos, e, para o que nos interessa mais diretamente aqui, suas viagens e relações com escritores e intelectuais brasileiros. Sua primeira viagem ao Brasil ocorreu em 1959, quando veio ao Rio de Janeiro, ainda na graduação. Ela voltou em 1964, para pesquisas de seu mestrado. No campo da Literatura, Nunes mantinha diálogo com Clarice Lispector e Jorge Amado⁴⁷⁸, os quais entrevistou no Brasil e acerca dos quais escreveu⁴⁷⁹. De Gilberto Freyre, com quem esteve no Recife, registrou melancolicamente: “Foi um catalizador da discussão sobre relações raciais no Brasil. Estava errado sobre o Brasil ser um paraíso racial. [...] Foi um homem de seu tempo, mas seu momento ficou para trás”⁴⁸⁰.

Em 1977, em São Paulo, estive com Antonio Candido, objeto de agradecimento em seu livro sobre Machado de Assis. Candido, por seu turno, lembrou-se espontaneamente da autora, ao citá-la, em entrevista para esta pesquisa, como uma acadêmica negra de referência nos estudos em Literatura brasileira nos EUA. Dizíamos há pouco que James Kennedy, um aficionado pela história e Literatura afro-brasileira, poderia ter recomendado Nunes a Eduardo quando de sua viagem para a América do Norte, em 1974, mas era uma licença poética. É mais provável que eles tenham se encontrado em São Paulo, em junho de 1977, por intermédio de Antonio Candido e Gilda de Mello e Souza, amigos do sociólogo. Em setembro deste mesmo ano, eles se veriam novamente na Universidade Yale, onde Nunes estava então lecionando. Seus interesses acadêmicos, literários e políticos eram afins, bem como a atitude de articulação entre o pensamento e a história de vida do sujeito-pesquisador, como pode ser visto nas páginas dos vários escritos de Maria Luisa, que aqui não iremos aprofundar. Seu acervo pessoal perdeu-se. Sobraram os livros, os artigos e a autobiografia.

⁴⁷⁷ NUNES, M. Luisa (Org.) *A Portuguese Colonial in America: Belmira Nunes Lopes - The Autobiography of a Cape Verdean-American*. Pittsburgh: Latin American Literary Review Press, 1982.

⁴⁷⁸ Essa informação não consta na autobiografia. Ela nos foi dada por uma amiga e ex-colega de Maria Luisa, professora da Stony Brook. Entrevista com Lou Charon-Deutsch, 12 abr. 2017.

⁴⁷⁹ NUNES, Maria Luisa. The Preservation of African Culture in Brazilian Literature: The Novels of Jorge Amado. *Luso-Brazilian Review*, v. 10, n. 1, p. 86-101, 1973; Narrative Modes in Clarice Lispector's “Laços de família”. *Luso-Brazilian Review*, v. 14, n. 2, p. 174-84, 1977.

⁴⁸⁰ Idem. *In the Light of Memory*. Stony Brook: s/e., 1999, p. 59.

De sua relação com Eduardo existem apenas duas cartas, por ela enviadas. Nunes não o menciona em *In the Light of Memory* – a rigor, não cita nenhum brasileiro, à exceção de Gilberto Freyre –, mas seu percurso intelectual reverbera um estilo de pensamento que, como aquele que o brasileiro apregoava, não se furtava em integrar as experiências pessoais – no caso dela, de nacionalidade, raça e gênero – aos pressupostos teóricos pelos quais se movia.

Ela, mais do que uma afro-brasilianista, foi, como as outras mulheres negras aqui apresentadas, uma “afro-brasiliana”. Essa identificação que atribuímos a Maria Luisa Nunes tem o sentido de um recurso estilístico, por certo, mas também possui uma razão concreta e diretamente conectada à história de Eduardo e à história da circularidade de ideias e referenciais entre intelectuais negros do Brasil e dos Estados Unidos no século XX. *Afro-Braziliana*⁴⁸¹ foi o nome dado a uma abrangente bibliografia do Brasil negro publicada, em 1978, por uma bibliotecária e bibliófila afro-americana de longa vida: Dorothy Porter (1905-1995). Porter foi a primeira bibliotecária (*librarian*) afro-americana a graduar-se na Columbia, em 1932, e a responsável por transformar o Moorland-Spangarn Research Center, na Universidade Howard – onde ela trabalhou por toda a vida –, em uma das maiores e mais importantes coleções de livros, manuscritos e fontes de pesquisa sobre o negro nos Estados Unidos e nas Américas. Esta *librarian*, que gravitou por mais de 40 anos em meio a livros escritos por ou sobre negros, é conhecida e reconhecida nos EUA, e livros, artigos, exposições e homenagens diversas tem-lhe sido devotados postumamente⁴⁸². Uma parte de seu trabalho, entretanto, permanece desconhecida: a sua profícua relação com o Brasil.

Sabemos do trabalho de Dorothy Porter relativamente ao Brasil por duas prosaicas razões: de um lado, tal como as outras intelectuais, há algumas cartas entre ela e Eduardo, enviadas e recebidas, do ano de 1978; por outro, seu imenso acervo pessoal se encontra, desde 2012, no arquivo histórico da Universidade Yale, em New Haven. Nesse acervo, há uma seção, com dezenas de caixas, denominada “Afro-brazilians”⁴⁸³. Esse material documenta, basicamente, seu paciente esforço de coleta bibliográfica que resultou na *Afro-braziliana*. Estão lá esboços do trabalho, resenhas de livros, recortes de jornais brasileiros, telegramas com livrarias no Brasil, cadernos de viagens e centenas de cartas.

⁴⁸¹ PORTER, Dorothy. *Afro-Braziliana: a Working Bibliography*. Boston: Beacon Press, 1978. 624p.

⁴⁸² Cf. SIMS-WOODS, Janet. *Dorothy Porter Wesley at Howard University: Building a Legacy of Black History*. Washington (D.C.): The History Press, 2014.

⁴⁸³ Cf. Dorothy Porter Wesley Papers. James Weldon Johnson Collection in the Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, caixas 39-49.

Ela teve a ideia da bibliografia em 1943, e, desde então – até 1978 –, cultivou relações institucionais com centros de pesquisa brasileiros, como o Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, e com especialistas no estudo do negro no Brasil, tais como Melville Herskovits, Donald Pierson, Gilberto Freyre, Edison Carneiro, Edson Nunes da Silva, Abdias do Nascimento – que escreveu uma detalhada e severa resenha da obra de Porter⁴⁸⁴ – Clóvis Moura⁴⁸⁵, James Kennedy e Eduardo, todos citados no prefácio da *Afro-Braziliana*⁴⁸⁶. Sabemos de duas viagens suas ao Brasil: em 1959, foi à Bahia, e, em 1974, a São Paulo⁴⁸⁷.

Em Salvador ela esteve no CEAO, e foi ciceroneada, ao que parece, por Edson Nunes da Silva, um professor de inglês e filósofo negro baiano que estudou na Universidade de Nottingham, na Inglaterra, em 1946⁴⁸⁸. Em São Paulo, Porter tinha o contato e amizade de James Kennedy, que a conhecera, supomos, em Howard, nos anos anteriores, onde ambos trabalhavam. A relação entre eles está documentada em duas cartas. Em uma delas, localizada em um caderno de anotações de Eduardo, Kennedy providencia uma lista de estudiosos que o brasileiro poderia encontrar em Washington na viagem de 1974; entre eles estava Dorothy Porter: “Diretora aposentada da Mooreland Library da Universidade Howard: uma das mais importantes coleções de literatura sobre o negro. (ótimos contatos com editoras)”⁴⁸⁹. Em outra, presente no acervo da americana, Kennedy dá mais detalhes do amigo brasileiro e de sua viagem. Após se desculpar com Porter por não a ter visto em São Paulo, ele diz:

⁴⁸⁴ NASCIMENTO, Abdias; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Reflections of an Afro-Braziliano. *The Journal of Negro History*, v. 64, n. 3, p. 274-282, 1979.

⁴⁸⁵ Há duas cartas de Porter para Moura, de 1978, no acervo deste intelectual, localizado no Centro de Documentação e Memória da UNESP, na cidade de São Paulo.

⁴⁸⁶ Com exceção de Edison Carneiro, há cartas entre todos esses intelectuais e Dorothy no acervo em Yale. Há também uma carta de Rüdiger Bilden para ela, de 06 ago. 1944 (Correspondências, Caixa 5, Pasta 6). As missivas de/para brasileiros são encontradas, de forma esparsa, nas demais caixas da série “Correspondências”.

⁴⁸⁷ Pelo que se pode inferir dos carimbos em dois de seus passaportes. Dorothy Porter Wesley Papers, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, Materiais biográficos e genealógicos, Caixa 35, Pasta 1.

⁴⁸⁸ Edson Nunes da Silva, sobre o qual pouco se sabe, é outro intelectual negro a demandar um estudo aprofundado de trajetória e pensamento. Robert Levine (1980, p. 126) diz o seguinte sobre ele: “An Afro-Brazilian who studied at the University of Nottingham in England in the mid-1940’s and who returned to Brazil to write several books on the role of the black in Brazilian society, although his work is largely unknown”. Em nossa pesquisa sobre os afro-brasilianistas nos EUA, encontramos quatro referências – além de Levine – de contatos com Silva na Bahia: Dorothy Porter, no prefácio da *Afro-Braziliana* (p. xi), Michael Turner, em sua tese (“I would like to thank Professor Edson Nunes da Silva for his kindness to me and to all foreign researchers in Bahia”, 1975, p. iii), Angela Gilliam, em um artigo (“Negociando a subjetividade da mulata no Brasil”, *Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 525-543, 1995, p. 536), e Anani Dzidzienyo, em entrevista para o autor (08 dez. 2016), o mencionam como alguém que os ajudara em suas pesquisas na Bahia. Primo de Milton Santos, ele teria viajado diversas vezes para a África (Nigéria). Entre seus vários livros estão: SILVA, Edson Nunes da. *Preconceito* [romance]. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1954; *Introdução ao Estudo Gramatical da Língua Yorubá*. Salvador: Editora Progresso/UFBA, 1958; *Olorum e Oduduwa*. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1959; *Sinopse filosófica*: Estrutura do pensamento afro-brasileiro. Salvador: Prefeitura Municipal de Salvador, 1975.

⁴⁸⁹ Carta de James H. Kennedy para EOO, em meio ao Caderno de Anotação número 12, sem data, circa 1974. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual, Cadernos de Anotação.

Por falar de amigos, um bom amigo meu que é estudante de sociologia na Universidade de São Paulo foi recentemente convidado pelo Governo Americano para visitar os Estados Unidos. Seu nome é Eduardo de Oliveira, e ele é considerado um dos principais intelectuais negros de São Paulo. [...] Eduardo está interessado em fazer contatos com editoras, e confio que você possa oferecer alguma assistência. [...] Eduardo é uma pessoa muito interessante, e tenho certeza que você irá gostar de encontrá-lo⁴⁹⁰.

Na época, em 1974, Eduardo arquitetava a revista *Amero-África*, e, anos mais tarde, quando o desejo de uma antologia e de sua própria bibliografia afro-brasileira o assomou, manteve contatos com as editoras Paz & Terra e Símbolo⁴⁹¹. Não sabemos se ele e a *librarian* conversaram sobre esse assunto em seu provável encontro em Washington, mas as cartas trocadas entre eles – retomadas mais adiante – documentaram impressões e planos para ações conjuntas de intercâmbio intelectual entre o Brasil e os Estados Unidos.

Com o aporte das ideias que trouxe dos EUA, Eduardo voltou ao Brasil, na metade da década de 1970, imbuído de uma revigorada energia, que se concretizou em textos, atividades acadêmicas e intervenções públicas naquele que é o período em que ele mais produziu na USP e na comunidade afro-paulistana, entre 1977 e 1978. O próximo capítulo revisita a instigante história de eventos e reflexões de uma época crucial para o desenvolvimento do ativismo social negro na capital paulista e no Brasil. Nesse percurso, novas instituições entram em cena na discussão do racismo e da vida afro-brasileira, bem como novos personagens.

⁴⁹⁰ Carta de James H. Kennedy para Dorothy Porter, 24 ago. 1974. Dorothy Porter Wesley Papers, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, Correspondências, Caixa 16a, Pasta 1.

⁴⁹¹ As referências a seus projetos bibliográficos encontram-se de forma esparsa em sua documentação; há também um esboço de bibliografia, projeto que nunca foi desenvolvido. Edimilson Bizelli, da Editora Símbolo, em carta de 27 jul. 1977, escreveu: “Na SBPC [6 a 13 de julho de 1977], conversamos rapidamente sobre a possibilidade de você organizar uma coletânea para a Editora Símbolo. [...] Nas minhas suposições, penso que você se interessaria por publicar algo sobre o negro já que, além de ser uma preocupação sua de estudo, é um assunto que em nosso país prima pela ausência de textos mais sérios e atualizados”. Fernando Gasparian, da Paz & Terra, em carta de 15 dez. 1977, disse: “Estamos muito interessados em iniciar aqui na Editora Paz e Terra uma coleção de livros sobre o problema do negro. Gostaríamos que V.Sa. dirigisse essa coleção, juntamente com outros especialistas, uma vez que, na opinião de Ralph Della Cava, V.Sa. conhece inúmeros trabalhos sobre o assunto e que nos podem interessar”. Esses projetos nunca se realizaram.

5 UM PROJETO EPISTEMOLÓGICO

É que o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar. (Michel Foucault)⁴⁹²

Em 26 de maio de 1973, Gilberto Gil realizou um show, voz e violão, no auditório da Escola Politécnica da USP, em São Paulo. O concerto era homenagem ao estudante de Geologia da universidade e militante da Ação Libertadora Nacional Alexandre Vannuchi Leme, que havia sido preso, torturado e morto pelo Regime Militar em março do mesmo ano. O clima de revolta e tristeza embargou as vozes que se juntaram em canções como “Cálice” (1973), escrita por Gil e Chico Buarque – que foi tocada duas vezes, a pedido dos presentes.

Algumas pessoas lhe fazem perguntas, em um diálogo criativo, ruidoso e por vezes bem-humorado sobre temas tão diversos quanto o significado político da música, a censura, os protestos, a religião, a dialética e até mesmo discos voadores, que o cantor afirmava ter visto na Bahia: “há algo mais nos ares do que os aviões da Varig”, diz. O show, uma verdadeira pérola musical, foi gravado por um dos estudantes, em uma fita de rolo.

Na mesma oportunidade, porém, Gil cantou um samba. No áudio⁴⁹³, é possível perceber claramente risadas e aplausos efusivos em alguns trechos. Eis a transcrição:

Não sou de briga
 Mas estou com a razão
 Ainda ontem bateram na janela
 Do meu barracão
 Saltei de banda
 Peguei da navalha e disse
 Pula moleque abusado
 Deixa de alegria pro meu lado

Minha nega na janela
 Diz que está tirando linha
 Êta nega tu é feia
 Que parece macaquinha [risos]

⁴⁹² FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. *Microfísica do poder*. Organizado por Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 27.

⁴⁹³ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=m4BrVqJ7ugk>>. Acesso em: 23 jan. 2017.

Olhei pra ela e disse
 Vai já pra cozinha
 Dei um murro nela
 E joguei ela dentro da pia [risos]

Quem foi que disse
 Que essa nega não cabia? [risos]

[Ovação generalizada do público ao final]

“Minha Nega na Janela” foi escrita pelo sambista branco paulistano Germano Mathias em 1956, e regravaada por Gil em 1973, no disco *Cidade do Salvador*. O samba, embora dono de um arranjo envolvente, possui letra flagrantemente violenta, racista e misógina, como se vê. Em 2006, perguntado sobre, Mathias disse que “Eu nunca fui racista. [Era] mais uma brincadeira. Mas não sou louco de cantá-la hoje em dia. Os negros estão cheios de frescuras”⁴⁹⁴. Gil, por sua vez, apesar de achar a música “pesada”, “racista, machista”, disse que a cantava justamente por seu teor politicamente incorreto, pouco se incomodando em incluí-la em seus shows. No entanto, já Ministro da Cultura e demovido por seus amigos, resolveu parar de executá-la, sem, todavia, abandonar por completo sua estrutura, que se transformou em uma nova canção, de letra mais suave, “Gueixa no Tatame” (2008)⁴⁹⁵.

Sem enveredar por elucubrações acerca dos motivos de Gilberto Gil ter vocalizado o controverso samba de Germano Mathias, prestemos atenção às risadas e aplausos do público no show de 1973. Como pôde uma plateia majoritariamente de esquerda – presume-se –, supostamente “politizada”, em plena USP, rir com desembaraço de versos tão explicitamente racistas e machistas? Poder-se-ia dizer que era uma multidão – com seus efeitos de manada –, embalada por um músico emblemático e carismático – e negro –, em outra temporalidade histórica, tempo no qual as questões de raça eram submetidas à onipotência e onipresença conceitual e política da luta de classes. Tudo isso deve ser verdade, mas resta um substrato histórico-social a ser afirmado e integrado à explicação: o racismo.

As risadas dos estudantes da USP são tomadas aqui de forma simbólica, representantes de uma atitude social geral acerca da posição que o negro, ou melhor, a mulher negra, ocupava na ordem das mentalidades naquele contexto. Elas oferecem, em certo sentido, uma

⁴⁹⁴ “Esquecido, Germano Mathias batalha na TV”. *Folha de São Paulo*, 07 de jun. 2006. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0706200624.htm>>. Acesso em: 23 jan. 2017.

⁴⁹⁵ As considerações de Gilberto Gil sobre o assunto podem ser conferidas em: <<https://www.youtube.com/watch?v=itwQMsFXGKs>>. Acesso em: 23 jan. 2017.

dimensão dos desafios que Eduardo de Oliveira e Oliveira enfrentou ao levar as problemáticas afro-brasileiras – de novas perspectivas – para discussão na USP, nos anos 1970.

Dizer que se trouxe a discussão “afro-brasileira” tem uma razão de ser. A USP contava, desde 1969, com o importante Centro de Estudos Africanos (CEA-USP), mas este centro, por sua própria natureza, voltava-se para o estudo das realidades africanas. A pesquisa sociológica acerca do negro brasileiro estava, portanto, esvaziada na USP em princípios da década de 1970, em virtude da ação repressiva do Regime Militar, que tentava bloquear, em um nível mais amplo, a discussão de raça no Brasil, e que expurgara da universidade, em 1969, professores que haviam estudado o tema, como Florestan Fernandes e Fernando Henrique Cardoso. Além disso, agentes do DEOPS-SP monitoraram as atividades da FFLCH e de outras instituições nas quais Eduardo construiu debates públicos sobre negritude e racismo, como o MASP e os congressos anuais da SBPC, entre 1976-78.

O presente capítulo dedica-se a compor um painel histórico desse que é um dos mais importantes momentos da discussão brasileira acerca da questão racial no século XX, conjuntura na qual Eduardo foi um dos protagonistas. Na companhia de amigos, ao lado de antigos e jovens ativistas e universitários negros, tanto em São Paulo quanto no Rio de Janeiro, junto a professores da USP e em diálogo com acadêmicos dos Estados Unidos e da América Latina, o sociólogo lançou perguntas e inquietações que constituíram as bases de um projeto intelectual, político, cultural, mas, principalmente, epistemológico para o negro no Brasil: o que ele chamou, em 1977, de Sociologia Negra.

Esse projeto epistemológico constituiu-se, entre outros aspectos, da incorporação e tradução de ideias teóricas oriundas dos African American Studies, de interpelações ao pensamento social da Escola Sociológica Paulista e de uma discussão sobre a subjetividade negra. Mapeamos, assim, tomando de empréstimo as palavras de Michel Foucault, um “campo de problematização”⁴⁹⁶ no qual a questão do sujeito foi mobilizada para a análise epistemológica da Sociologia de Relações Raciais no Brasil. As indagações de Eduardo modelaram-se tanto na sociologia pública por ele articulada no Brasil e nos Estados Unidos nessa segunda metade da década de 1970 quanto no empreendimento de sua tese, que correu em paralelo a toda essa efervescência intelectual e que teve soturno desfecho, por volta de 1979. O destino deste trabalho será revisitado em capítulo subsequente.

⁴⁹⁶ FOUCAULT, op. cit., 1984, p. 49.

5.1 A Sociologia de Relações Raciais no Brasil no início da década de 1970

No mesmo ano em que Gilberto Gil fora à Politécnica da USP para cantar, um longa-metragem que expunha abertamente o racismo e os dilemas da vida dos negros seria lançado no Brasil: *Compasso de Espera* (1973). Dirigido pelo cineasta branco Antunes Filho, o filme narra a vida de Jorge (Zózimo Bulbul), negro de classe média, publicitário, escritor, que vive dividido, na cidade de São Paulo, pelas constantes dualidades sociais nas quais se vê encerrado. De um lado, sua família, negra, pobre, proletária; de outro, a namorada e os amigos, brancos, vivem outro universo, que parece não ter sido feito para ele.

Compasso de Espera, finalizado em 1970, foi neste mesmo ano censurado, sendo exibido publicamente apenas em 1973. Se as risadas dos estudantes na Politécnica da USP demonstram, de forma mais ou menos simbólica e pontual, o racismo social, o seguinte depoimento de Zózimo Bulbul traz, de outro ângulo, um retrato desta mesma realidade – ou melhor, de sua negação –, só que em um plano mais amplo e mais concreto:

Mandamos pra censura no final de 70. Veio a ameaça de prisão. Diziam que no Brasil não tinha preconceito racial. Eu fui enfrentar o negócio para ver até onde ia. 1971, 1972, 1973 eu consegui que o Afonso Arinos assistisse ao filme no Cinema Um, aqui no Rio de Janeiro, numa sessão à meia-noite. Ele e o pessoal do Pasquim. Fiz uma seção privada para eles. Eu disse que o ministro Falcão implicou com o filme, mas o filme já tinha passado pelo SNI, pelo serviço secreto do Exército. Cada vez que a gente ligava para Brasília, para saber onde estava o filme, ele estava numa instância não se sabe onde⁴⁹⁷.

Essa época vivia, sob o Governo Médici, alguns dos mais sinistros dias de violência institucional e repressão política contra a oposição, em parte ainda organizada na luta armada. A questão racial, como não poderia deixar de ser, era um tema delicado para os militares. A ideologia da “democracia racial” era dogma do qual não se abria mão, em nome, a um só tempo, da suposta tradição histórica brasileira de cordialidade racial, da “paz social” e da Doutrina de Segurança Nacional. Neste contexto, a censura a *Compasso de Espera* se explica com mais clareza. A “democracia racial”, porém, já havia sido esboroadada sociologicamente por Florestan Fernandes, que a tratara como mito nos anos 1960. Curiosamente, o diretor de *Compasso de Espera* afirmou ter se inspirado em Florestan para a realização do filme:

⁴⁹⁷ Depoimento de Zózimo Bulbul, presente em: CARVALHO, Noel dos Santos. O produtor e cineasta Zózimo Bulbul – o inventor do cinema negro brasileiro. *Revista Crioula*, São Paulo, n. 12, s.p., nov. 2012. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/crioula/article/viewFile/57858/60904>>. Acesso em: 24 jan. 2017.

É o único filme brasileiro que tenta, de maneira acertada ou não, colocar em questão o negro de verdade, sem fazer folclore. [...] Me interessava por esse problema. Como colocar o problema. Eu tinha questões muito bonitas, questões profundas que o Florestan Fernandes tinha colocado e que me influenciaram muito. [...]. Me baseei muito em Florestan Fernandes. [...] E eu acabei mexendo com um certo problema que não interessava mexer, que é o problema do negro. Eu não deixo o negro ser folclórico, não deixo o negro ficar dançando, o negro índio. Compreende? Eu faço o negro com os seus problemas. Eu enfrentei essa questão que é violenta. Entrei num vespeiro de contradições⁴⁹⁸.

A atitude cinematográfica de Antunes Filho era de fato corajosa. *Compasso de Espera* permanece solenemente atual, e as problemáticas apresentadas calham bem, como se adivinha, às vicissitudes da trajetória de vida e pensamento de Eduardo – e de muitos outros intelectuais afro-brasileiros, diga-se de passagem –, ele também um intelectual negro de classe média em São Paulo, vivendo e transitando em distintos e por vezes contrastantes e contraditórios mundos sociais. Florestan captou como poucos o “problema do negro” e os dilemas raciais brasileiros em âmbito sociológico, mas, no momento de lançamento do filme, embora retornado do exílio na América do Norte, para onde havia ido em 1969, não mais voltaria ao tema. Em 1973, na USP, apenas duas pessoas faziam pesquisa sociológica mais demorada no assunto: Theófilo de Queiroz Jr. e o próprio Eduardo.

Quem o diz é João B. B. Pereira. Ele, que havia firmado seu nome nos estudos raciais brasileiros com a tese *Cor, Profissão e Mobilidade: o Negro e o Rádio de São Paulo* (1967), ministrou, em 1973, um curso na Universidade de Brasília que possuía como ementa um texto intitulado “Estudos antropológicos e sociológicos sobre o negro no Brasil: Aspectos históricos e tendências atuais”. Ele faz uma desalentadora radiografia do que se estava a produzir acerca do afro-brasileiro, em termos de pesquisa sociológica, no início dos anos 1970. Remetendo a sociólogos como Florestan e Fernando Henrique Cardoso, o autor diz que aqueles “que foram eventualmente atraídos por esse campo de estudos, vieram de outras áreas e, depois de breve interesse pelo negro, enveredaram por caminhos considerados mais estratégicos, em geral, ligado à problemática desenvolvimentista”, afirmando ainda que, “nesta escala de grandezas, o tema racial se não é considerado cientificamente irrelevante, pelo menos não chega a aliciar vocações sociológicas”⁴⁹⁹. O antropólogo considera que as raras pesquisas existentes eram resultado de iniciativas individuais, e que a FFLCH era a única instituição, na pessoa dele mesmo, a oferecer cursos de graduação e pós-graduação no tema. Na sequência:

⁴⁹⁸ Ibid., loc. cit.

⁴⁹⁹ PEREIRA, João Baptista Borges. *Estudos antropológicos e sociológicos sobre o negro no Brasil: Aspectos históricos e tendências atuais*. Plano de Curso. UnB, Instituto de Ciências Humanas, IX Curso de Estudos Brasileiros, 2º Semestre de 1973, p. 12. Acervo do CEA-USP.

Aqui na Universidade de São Paulo, Solange Martins Couceiro analisa o significado da presença do negro nos modernos meios de comunicação (estações televisoras), prosseguindo trabalho iniciado por mim no tocante à radiodifusão; Eduardo de Oliveira e Oliveira se propõe estudar as manifestações ideológicas das elites negras de São Paulo, inspirado em pesquisas mais amplas realizadas por Florestan Fernandes, Roger Bastide e este autor; neste ano, Theófilo de Queiroz Jr. obteve grau de Mestre em Sociologia defendendo tese sobre “Preconceito de côr e a mulata na literatura brasileira”⁵⁰⁰.

Solange Couceiro, antropóloga, professora na Escola de Comunicação e Artes da USP, publicou umas das primeiras bibliografias do negro no Brasil, em 1971⁵⁰¹, e sua dissertação em Antropologia, *O negro na televisão de São Paulo – um estudo de relações raciais* (1971), orientada por João Baptista, é uma referência na área⁵⁰². Theófilo de Queiroz Jr. defendeu a tese de mestrado supracitada⁵⁰³ e tornou-se também destacado sociólogo e professor do Departamento de Ciências Sociais na FFLCH.

O diagnóstico de João Baptista acerca do estado da arte dos estudos de relações raciais é acertado, mas na mesma época outras pessoas também se dedicavam ao tema no contexto paulista. É o caso de Verena Martinez-Alier (atualmente Verena Stolcke) e Peter Fry, antropólogos que, juntamente com Antônio Arantes, em 1970, fundaram o Departamento e logo em seguida o Mestrado em Antropologia Social da então recém-criada Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Peter Fry, inglês naturalizado brasileiro, escreveu sobre raça e homossexualidade⁵⁰⁴, lecionou Antropologia em importantes universidades brasileiras e se tornou um influente acadêmico no debate da questão racial no país nas últimas duas décadas dos anos 2000. Foi amigo de Eduardo e espectador da peça “E agora, falamos nós”, em 1971⁵⁰⁵. Verena, nascida alemã, professora da Universidade de Barcelona, trabalhava com a perspectiva da interseccionalidade raça/classe já no final dos anos 1960, em uma pesquisa de doutorado em Antropologia, defendida em 1969, na universidade de Oxford, sobre racismo e sexualidade na Cuba colonial⁵⁰⁶. Para Antonio Arantes, o interesse de Verena “por trabalho, gênero e raça correspondia a temas prioritários para o nosso contexto”⁵⁰⁷.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 13.

⁵⁰¹ LIMA, Solange M. C. *Bibliografia sobre o negro brasileiro*. São Paulo: ECA/USP - CODAC/USP, 1971.

⁵⁰² Idem. *O negro na televisão de São Paulo: um estudo de relações raciais*. São Paulo: FFLCH-USP, 1983. Tentamos contato, por e-mail, com a professora, sem sucesso.

⁵⁰³ QUEIROZ JR., Teófilo de. *Preconceito de Cor e a Mulata na Literatura Brasileira*. São Paulo: Ática, 1975.

⁵⁰⁴ Conferir, entre outros trabalhos: FRY, Peter; VOGT, Carlos. *Cafundó, a África no Brasil: linguagem e sociedade*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1996.

⁵⁰⁵ Entrevista com Peter Fry, 22 jun. 2015.

⁵⁰⁶ Cf. STOLCKE, Verena. *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza, 1996.

⁵⁰⁷ ARANTES, Antônio Augusto. Entrevista. *Ponto Urbe* [on-line], São Paulo, n. 3, 2008. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/1804>>. Acesso em: 24 jan. 2017.

No segundo semestre de 1973, Verena ofereceu um curso na recém-criada pós-graduação em Antropologia Social da UNICAMP, “Aspectos do Estudo das Relações Raciais”, que teve como aluno Eduardo de Oliveira e Oliveira. O trabalho final do sociólogo para essa disciplina foi nada menos que *O mulato, um obstáculo epistemológico*. Resenha do livro *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States* (1971), de historiador americano Carl Degler, foi publicada em 1974 na revista *Argumento*, periódico crítico ao Regime Militar que tinha em seus quadros nomes próximos de Eduardo, como Florestan Fernandes, Antonio Candido e Fernando Henrique Cardoso⁵⁰⁸.

Em 1975, Eduardo estaria presente outra vez na UNICAMP, como debatedor de um texto apresentado pelo economista e historiador Antonio Barros de Castro no seminário “Conferência sobre História e Ciências Sociais”, evento organizado por seu amigo Paulo Sérgio Pinheiro, sociólogo. Para além do conteúdo do artigo de Castro e da discussão que o debate propiciou⁵⁰⁹, o comentário de Eduardo é interessante por dar a ver problemáticas de cunho político, sociológico e epistemológico que passaram a frequentar de forma contumaz seus textos e intervenções públicas a partir da segunda metade da década de 1970. Ele começa suas considerações ao artigo estabelecendo a seguinte premissa: “Fique bem claro que nós não somos espectadores da escravidão, mas os legítimos produtos dela, em busca de uma teoria da ação”, dizendo, em tom irônico, logo em seguida: “O Prof. Castro pode acusar-nos de subjetivismo. Nós temos o defeito de, para tudo o que lemos sobre negros, fazermos sempre a mesma pergunta: o que isto me explica? O que isto nos explicita?”⁵¹⁰.

A politização das posturas teóricas, o pragmatismo das interrogações sociológicas e a problematização epistemológica dos lugares de fala atribuídos aos sujeitos, brancos e negros, na ordem racializada do discurso, começam nesse momento a se estabelecer como lastro crítico de uma nova perspectiva na Sociologia de Relações Raciais no Brasil. Um novo movimento na cultura intelectual brasileira se articula paulatinamente através dos esboços de pensamento sociológico de Eduardo, que, algum tempo mais tarde, em 1977, irá encontrar interlocutores vigorosos em meio a acadêmicos e ativistas negros no Brasil.

⁵⁰⁸ Cf. COTA, Débora. *Argumento: literatura e cultura nos anos 70. Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 49, n. 4, p. 424-433, out./dez. 2014. Alguns entrevistados mencionaram que EOO teria sido amigo de Fernando Henrique, mas, principalmente, de Ruth Cardoso, a quem conheceu nos tempos de Maria Antonia. Tentamos contato com o sociólogo para uma entrevista através da Fundação Fernando Henrique Cardoso, por e-mail, sem sucesso.

⁵⁰⁹ CASTRO, Antonio Barros de. *As mãos e os pés do senhor de engenho: dinâmica do escravismo colonial*. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio (Coord.). *Trabalho escravo, economia e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1984. Este livro reúne quatro trabalhos, com os respectivos comentários, apresentados na “Conferência sobre História e Ciências Sociais”, organizada na UNICAMP em 1975.

⁵¹⁰ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Comentário. In: PINHEIRO, op. cit., p. 69-71, p. 70.

Mas reduzir esse processo ao contexto paulistano seria não fazer justiça ao que se passou. Na realidade, longe de ser obra de um único indivíduo, a construção do que aqui denominamos de um projeto epistemológico nutriu-se primordialmente de esforços coletivos empreendidos em diversos lugares do Brasil, de conhecimentos construídos pelos ativistas e pensadores negros e brancos brasileiros ao longo do tempo e da circulação internacional de referenciais de leitura da realidade e de luta política.

Mais ou menos na mesma época em que São Paulo vivia a emergência de grupos organizados de universitários negros como o CECAN e o GTPLUN, novos grupos apareciam em outros estados. O Grupo Palmares, formado por universitários afro-gaúchos, e que cumpriu importante papel na ressignificação do 20 de novembro, surgiu em Porto Alegre, em 1971. O bloco cultural afro Ilê Ayê, por sua vez, foi fundado em Salvador, em 1974. No Rio de Janeiro, o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), da Universidade Candido Mendes, reuniu, desde meados de 1970, um conjunto importante de jovens estudantes e universitários negros. No Rio, dois grupos que frequentavam o CEAA e que representavam tendências distintas de concepção política se firmaram: a SINBA, Sociedade de Intercâmbio Brasil-África, de 1974, e o IPCN, Instituto de Pesquisa das Culturas Negras, de 1975⁵¹¹.

Do outro lado da Ponte Rio-Niterói, também integrado por estudantes negros que frequentavam o CEAA, outro grupo surgiu: o Grupo de Trabalhos André Rebouças (GTAR), formado por acadêmicos dos cursos de graduação da Universidade Federal Fluminense, em Niterói. A criação do GTAR foi encabeçada pela historiadora Maria Beatriz Nascimento, pesquisadora, poeta e ativista afro-brasileira e uma das principais parceiras e interlocutoras de Eduardo no Brasil a partir de 1975, momento em que provavelmente eles se conheceram, por intermédio de Jose Maria Nunes Pereira, no Rio de Janeiro. Beatriz graduou-se em História na UFRJ em 1971, e, em 1981, concluiu pós-graduação *latu sensu*, também em História, na UFF, com o trabalho *Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas*⁵¹². Além de Beatriz, o GTAR teve como fundadores Marlene de Oliveira Cunha, acadêmica de Ciências Sociais, e Rosa Nascimento, aluna de Geografia, entre outros⁵¹³.

⁵¹¹ Sobre o contexto mais geral de formação desses grupos na década de 1970, cf. PEREIRA, op. cit., 2010.

⁵¹² O relatório dessa pesquisa, entre outros textos, pode ser consultado no acervo de Beatriz Nascimento depositado no Arquivo Nacional, no Rio de Janeiro. Para maiores detalhes sobre sua trajetória acadêmica, ver: VINHAS, op. cit.; RATTS, op. cit., 2007.

⁵¹³ Ratts (2007, p. 38) lista outros membros: “Alcebíades Abel de Oliveira, Alcides Geraldo da Conceição, Andreino do Oliveira Campos, Henrique Cristóvão Garcia do Nascimento, João Ribeiro, Paulo Bento, Paulo César Leite Figueira e Nilton Manoel da Cruz”. Sobre o GTAR, cf. MARTINS, Sandra. *O GTAR (Grupo de Trabalhos André Rebouças) na Universidade Federal Fluminense: memórias social, intelectuais negros e a universidade pública (1975-1995)*. Dissertação (Mestrado em História Comparada), UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.

O GTAR ficou conhecido por ter organizado semanas de estudo na UFF, para as quais convidava especialistas em estudos raciais. A primeira dessas semanas de estudo foi realizada em 1975. A segunda “Semana de Estudos Sobre a Contribuição do Negro na Formação Social Brasileira”, em 1976, contou com a presença de pesquisadores de variadas procedências, como Beatriz Nascimento, Manuel Nunes Pereira, Carlos Hasenbalg e Eduardo. O *Caderno de Estudos* do evento dizia ser objetivo do GTAR mostrar “uma nova forma de abordar as relações raciais concernentes à raça negra que [...] só podem ser entendidos a partir de um estudo proferido do Negro enquanto Raça e de sua implicação na totalidade social, da qual foi posto à margem, em consequência do ‘preconceito racial’”⁵¹⁴. De forma mais pontual, o GTAR estabelecia as seguintes metas como suas prioridades:

- 1) Introduzir gradualmente na Universidade [Federal Fluminense] créditos específicos sobre as Relações Raciais no Brasil, principalmente nos cursos que abrangem a área de Ciências Humanas.
- 2) Tentar uma reformulação no programa de Antropologia do Negro Brasileiro, no ICHF, que foi organizado há dez anos e que permanece sem nenhuma alteração.
- 3) Atualizar a bibliografia no que diz respeito ao assunto, adotado pelo corpo docente e discente.
- 4) Estabelecer contato entre professores que desenvolvem teses sobre as Relações Raciais fora da UFF com o corpo docente do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia⁵¹⁵.

Havia, portanto, a intenção, oriunda da iniciativa dos alunos, de colocar as questões da educação, das relações raciais e da história do negro na Universidade em nível curricular, uma proposta nova para o contexto. O GTAR procurava também manter seus trabalhos a partir de uma “uma linha de atuação acadêmica que os beneficiou duplamente [os membros do grupo], ou seja, por um lado no sentido de conhecimento científico, e por outro lado no sentido de se preparar para uma ação voltada para a comunidade de onde procedem”⁵¹⁶. Essas premissas reverberavam aquelas do Movimento Universitário Negro da USP, de 1968, que, assim como os afro-americanos ligados na mesma época ao Black Power Movement, procurava fazer um ativismo político voltado para o diálogo com sua comunidade de pertença. Ratts considera que “o GTAR se constituiu como um projeto de negritude acadêmica, formando acadêmicos

⁵¹⁴ GRUPO de Trabalho André Rebouças. *II Semana de Estudos Sobre o Negro na Formação Social Brasileira*. Niterói: UFF, 1976, p. 1.

⁵¹⁵ *Ibid.*, loc. cit.

⁵¹⁶ *Idem*. *III Semana de Estudos Sobre o Negro na Sociedade Brasileira*. Niterói: UFF, 1978, p. 2.

ativistas [...]”⁵¹⁷. Duas expoentes nesse sentido foram Beatriz Nascimento e Marlene de Oliveira Cunha, que depois fez mestrado em Antropologia Social na USP, defendido em 1986, trabalho orientado por João Baptista Borges Pereira⁵¹⁸.

Eduardo participou das semanas de estudo do GTAR em ao menos dois momentos e foi um dos principais colaboradores externos do grupo. Em 1976, apresentou o texto pouco analítico *Movimentos políticos negros no início do século XX no Brasil e nos Estados Unidos*⁵¹⁹, provável excerto de sua tese. Em novembro de 1977, entretanto, concebeu uma reflexão muito mais substancial: o artigo *Etnia e compromisso intelectual*⁵²⁰. Este texto trazia preocupações teóricas e condensava um rol de problemáticas que, embora apresentado – e publicado – em parceria com o pessoal do GTAR, fora pensado inicialmente para outro momento, anterior, em maio deste mesmo ano de 1977: a Quinzena do Negro da USP.

5.2 A Quinzena do Negro da USP (1977)

No dia 15 de julho de 1977, foi ao ar, na TV Cultura, rede de televisão pública brasileira com sede na cidade de São Paulo, o documentário *O negro, da senzala ao soul*. Pensado para ser uma reportagem de rotina para o “Hora da Notícia”, telejornal da emissora nos anos 1970, a matéria acabou por tomar inesperada dimensão. O jornalista responsável pelo trabalho, Gabriel Priolli Neto, contou-nos que fora até a Cidade Universitária para cobrir a Quinzena do Negro da USP, que havia sido ali promovida entre 22 de maio e 8 de junho de 1977. Ele diz: “Fui, vi, entendi do que se tratava e voltei à redação propondo continuar a cobertura, além de estendê-la para uma grande reportagem, fazer um especial jornalístico”⁵²¹.

Nos momentos iniciais do documentário, o então editor-chefe do Departamento de Jornalismo da TV Cultura, o jornalista Paulo Roberto Leandro, ele mesmo negro, afirma que no “contato com as fontes de informação, da convivência com pessoas e ideias da Quinzena, a filmadora foi rodando livremente [...], as pessoas foram abrindo o coração para externar coisas muito íntimas, e compor um quadro do pensamento negro no Brasil de hoje”. Ainda

⁵¹⁷ RATTS, op. cit., 2007, p. 33.

⁵¹⁸ Cf. CUNHA, Marlene de Oliveira. *A Gestuália no Candomblé*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFLCH-USP, São Paulo, 1986.

⁵¹⁹ OLIVEIRA, *Movimentos políticos negros...*

⁵²⁰ Pelo fato de Eduardo ter participado destes seminários, os textos publicados nos *Cadernos de Estudo* são, junto com *O mulato, um obstáculo epistemológico*, seus únicos artigos publicados.

⁵²¹ PRIOLLI NETO, Gabriel. Pesquisa sobre Eduardo de Oliveira e Oliveira [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por: <rafaelpetrytrapp@gmail.com> em: 4 out. 2015.

nas palavras de Leandro, o que se apresentava no videotape eram “negros falando de negros, negros falando de brancos e uma nova visão do problema racial”⁵²².

O negro, da senzala ao soul registra o processo de rearticulação do movimento negro no Brasil – basicamente em São Paulo – no final da década de 1970. A produção aborda criticamente temas como o racismo, o cotidiano e a realidade das relações raciais, a família negra, o papel do samba na comunidade afro-paulistana, e, sobretudo, como evidencia o título, a importância que o *soul* assumiu para a juventude afro-brasileira desse período como elemento aglutinador do sentimento de orgulho racial e como fermentador da consciência negra que se organizava⁵²³. A produção de *O negro, da senzala ao soul* se insere também na conjuntura da contestação social do Regime Militar de fins dos anos 1970, como afirma Priolli Neto: “Na época, tentávamos fazer um telejornalismo também militante, pelo fim da ditadura militar, e fazia todo sentido dar visibilidade ao debate da ressignificação da negritude, que inevitavelmente desembocaria na rearticulação do movimento negro [...]”⁵²⁴. No que respeita à repercussão do documentário, diz o mesmo jornalista que ela foi a melhor possível: “Grande impacto na comunidade negra, sobretudo nos jovens, que estavam na luta política. Fizemos reprises e, durante anos, a TV Cultura recebeu pedidos de cópias, para exposições em escolas, centros culturais e atividades políticas, sobretudo na periferia”⁵²⁵.

Foram colhidos depoimentos de pessoas negras comuns, além de entrevistas com antigos militantes, como José Correia Leite, e com alguns intelectuais envolvidos na Quinzena, como Hamilton Cardoso, jornalista e uma das principais lideranças jovens da comunidade negra de São Paulo nessa época – que orientou, de acordo com Priolli Neto, a

⁵²² LEANDRO, Paulo Roberto. Entre 00:20 e 01:05 min. *O negro, da senzala ao soul*. Direção: Gabriel Priolli Neto, Armando Figueiro e Delfino Araújo. São Paulo: TV Cultura, 1977. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5AVPrXwxh1A>>. Acesso em: 27 jan. 2017. O documentário encontra-se também disponível no arquivo do Centro de Pesquisa e Documentação da TV Cultura, em São Paulo.

⁵²³ O *soul* foi visto pela vigilância estatal do Regime Militar como uma ameaça, por seu caráter potencialmente político. No mesmo dossiê do DEOPS/SP em que se documentaram os movimentos de EOO em 1976 e 1977, há outro, dando conta de maneiras de entender e enfrentar o risco político que o *soul* representava: “4. Sugestões para uma estratégia. Na medida em que se verifica [que] já há uma reação dos sambistas, caberia: 1) estudar o fato como fenômeno de massa e encontrar derivativo (recurso é propaganda); 2) não permitir a transformação [em expressão política no Brasil]. 5. Tentativa de explicação. O ‘soul’ funciona ao nível profundo - psicologia. O integrante, na sua maioria pertencendo a camadas sociais menos dotadas financeiramente, encontra no ‘soul’ um mecanismo de compensação, a exemplo do que ocorreu com o candomblé na sua origem sec. XVIII e XIX), mas enquanto este tinha raízes profundas e autênticas o ‘soul’ é importado o que facilita o seu combate. A título de hipótese, o combate ao ‘soul’ deverá partir de um projeto a ser elaborado por pessoas com prática Assessoria de Relações Públicas da Presidência, por exemplo), levando em linha de conta que se trata de uma moda e de movimento de massa. Acredito que a solução está em encontrar um derivativo ou reforçar o esquema do samba”. Dossiê 50-J-0, 5372, p. 120. Acervo do DEOPS/SP, Arquivo Público do Estado de São Paulo.

⁵²⁴ PRIOLLI NETO, op. cit.

⁵²⁵ Ibid.

feitura do documentário⁵²⁶ –, Beatriz Nascimento e o idealizador da Quinzena, Eduardo. Indagado por Priolli Neto logo no início de *O negro...* sobre o evento, ele diz que o objetivo primordial foi “trazer o negro para o centro de interesse e preocupações, mesmo que por 15 dias, para fazer que ele [...] deixasse de ser invisível, que só aparece no carnaval ou no futebol, para ser apresentado como homem, como criatura e criador”⁵²⁷. Referente à escolha dos conferencistas e dos temas debatidos, ele considera o seguinte:

Uma das primeiras razões seria trazer para o conhecimento público o que está se fazendo no Brasil ou fora do Brasil em torno de Ciências Sociais com relação à problemática racial, enfim, o que a Sociologia está fazendo em torno de uma Sociologia de Relações Raciais. [...] Outra coisa que me pareceu fundamental seria reunir um grupo de cientistas sociais negros que estão trabalhando na área e são voltados especialmente para isto, com uma dupla finalidade: mostrar o trabalho que eles estão fazendo, e segundo, também apresentá-los, eu acho, como uma projeção positiva, para o novo grupo de jovens que estão surgindo e que precisam ver negros em papéis que geralmente não lhe são atribuídos.

O entrevistador, na sequência, toca na questão do sentido pragmático do conhecimento que se queria apresentar e construir durante a Quinzena. Ele:

Isso foi um aspecto fundamental que nós quisemos dar durante essa Quinzena, porque geralmente os trabalhos são feitos sobre o negro, mas não se pensa em que este trabalho pode ser apresentado e pode ser também usado de uma perspectiva prática, do ponto de vista do próprio negro. Geralmente as pesquisas são feitas, mas sem pensar que essa pesquisa deve ser voltada para a experiência do negro atual, para seus problemas atuais, que ela tenha um cunho prático de servir ao negro. Geralmente serve mais ao cientista.

A partir desses objetivos e preocupações, Eduardo reuniu, com patrocínio da Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo, acadêmicos negros e brancos para duas semanas de intensas discussões nos antigos barracões da Faculdade de Psicologia da USP, abordando a questão racial no Brasil que lhes era então contemporâneo. Os acadêmicos negros eram, além dele mesmo, Beatriz Nascimento, o linguista Jonas de Araújo Ramalho, a historiadora Maria Célia Viana e o ativista e sociólogo Clóvis Steiger Assis Moura, este

⁵²⁶ O jornalista e ativista negro Flávio Carrança, em seu livro (não publicado) sobre Hamilton Cardoso, registra a seguinte fala de Priolli Neto: “E ele me ajudou muito no trabalho, dando dicas, ‘olha, fala com fulano’, me pondo no rumo legal do que estava acontecendo. Então eu acho que nesse filme *O Negro, da Senzala ao Soul*, onde ele fala, é personagem, ele teve uma importância muito grande, digamos, como orientador”. Cf. CARRANÇA, Flávio. *Hamilton Cardoso: jornalista, militante, intelectual*. São Paulo: s.e., 2008, p. 48.

⁵²⁷ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Entre 01:15 e 3:48 min. *O negro, da senzala ao soul...*

último um amigo e interlocutor próximo de Eduardo⁵²⁸. Os outros conferencistas eram as brasileiras Maria Stella Bresciani e Irene Barbosa, a americana Joan Dassin e os argentinos radicados no Brasil Carlos Hasenbalg e Joana Elbein dos Santos.

O poeta negro gaúcho Oliveira da Silveira, convidado para o evento, mostrou interesse, mas, em consonância com o que propugnava o Grupo Palmares, do qual ele era um dos fundadores, disse que “não [gostava] do mês de maio para esse tipo de promoção [...]”. Ele afirmou ainda não ser “[...] um cientista, como você e a Beatriz – sou um poeta, metido a curioso em assuntos de história e cultura negras”⁵²⁹, o que dá ideia do teor do convite que Eduardo lhe dirigiu. Sua professora na UNICAMP, Verena Martinez-Allier, também declinando do convite, assim se reportou ao antigo aluno: “Alem do mais acredito, e penso que você compartilha essa ideia, que os proprios pretos deveriam organizar e realizar essa semana. Sao eles que melhor conhecem as implicacoes e sequelas da abolição”⁵³⁰.

Foi organizada também uma “Mesa Redonda com Universitários Afro-brasileiros”. Rafael Pinto, ativista que na época cursava Ciências Sociais na USP, e que um ano mais tarde seria um dos principais articuladores do Movimento Negro Unificado, afirmou nessa mesa que havia “uma posição bastante clara contra a forma como são levados os estudos negros, o seu caráter intelectualista, ou seja, desligado da realidade do negro como também a própria forma como se utilizam da cultura negra como forma de status”⁵³¹, e que existia uma preocupação em levar a discussão sobre os problemas raciais brasileiros para toda a comunidade negra. Coerente com esse objetivo, Eduardo organizou um rol de atividades paralelas aos debates acadêmicos na Cidade Universitária. O Museu de Arqueologia da USP realizou uma “Mostra de Objetos Afro-brasileiros”; a Pinacoteca do Estado recebeu a exposição “A Imprensa Negra de São Paulo - 1918-1960”, para a qual foram convidados e homenageados antigos militantes que fizeram essa imprensa, alguns dos quais lhe eram próximos, como José Correia Leite, Henrique Cunha e Aristides Barbosa; o Museu da Imagem e do Som de São Paulo abrigou a mostra “O negro da filmografia brasileira”, que

⁵²⁸ Eduardo era colaborador ativo do Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas (IBEA), fundado por Moura em 1975, em São Paulo, capital. Em 1975, apresentou conferência no IBEA, denominada “Teses sobre a Negritude”, que se encontra atualmente em uma fita K7 no acervo de Clóvis Moura no Centro de Documentação e Memória da Universidade Estadual Paulista (CEDEM-UNESP), na cidade de São Paulo. Cf. VIEIRA, Cléber Santos. Clóvis Moura e a fundação do IBEA – Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas. *Revista da ABPN*, São Paulo, v. 9, n. 22, p. 349-368, mar./jun. 2017. Há, todavia, poucas menções a Clóvis Moura nos documentos de EOO.

⁵²⁹ Carta de Oliveira Silveira para EOO, 27 dez. 1976. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁵³⁰ Carta de Verena Martinez-Allier para EOO, 5 abr. 1977. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Correspondências.

⁵³¹ PINTO, Rafael. In: “Mesa Redonda com Universitários Afro-brasileiros” (transcrição de áudio de fita K-7), p. 2. Acervo do CEA-USP.

apresentou, entre outros, *Compasso de Espera*, que, agora percebemos, antecipara a abordagem pública da Quinzena dos problemas contemporâneos do negro.

A Quinzena obteve boa média de público e igualmente boa cobertura de imprensa. A *Folha de São Paulo* registrou o sociólogo em conjecturas acerca dos processos de libertação nacional na África e os referenciais dos negros norte-americanos estavam se refletindo “sobre o negro brasileiro, que começa a querer conhecer-se, a dirigir-se a si mesmo”, dizendo, logo em seguida, que o momento era de se “recuperar autênticos valores afro-brasileiros, que possam servir como mecanismos positivos na projeção de uma imagem valorativa com a qual o negro não se envergonha de identificar-se [...]”⁵³². Um desses valores seria Mário de Andrade, conforme opinião no *Jornal do Brasil*: apesar de ter sido um gênio, Mário estava “totalmente dissociado de sua identidade étnica [...]; é preciso recuperar Mário de Andrade para a identidade negra, para que os brasileiros negros, na busca da sua identificação, tenham projeções positivas com as quais se possam realmente identificar”⁵³³.

Ao jornal carioca Eduardo informa que a Quinzena seria como que o prenúncio de um trabalho mais amplo para o ano de 1978, quando se comemorariam os 90 anos da Abolição – o que acabou acontecendo –, tendo como norte a seguinte interrogação: “que destino devem tomar os descendentes de escravos?”⁵³⁴. O debate no meio negro acerca dos significados históricos do 13 de maio enquanto uma data de comemoração, iniciado pelos gaúchos do Grupo Palmares em meados de 1970, encontra formulação em suas palavras desta maneira:

Tratar do negro, para mim, é uma experiência cotidiana, mas essa questão foi sempre relegada para um segundo plano, sobretudo no nível científico. Nosso interesse, ao fazer a Quinzena em maio, não foi tanto para comemorar o 13 de maio, mas para procurar diferenciar um encontro científico dessas experiências negativas normalmente acontecidas em maio: o concurso anual da Bonequinha do Café e as romarias para a imagem da Mãe Preta não tiram do negro aquela ideia comum de que é um cidadão de segunda categoria. E essa ideia precisa ser afastada.

Acerca-se de seu pensamento a problemática, que estava a ser discutida nessa época por ativistas em diferentes lugares do Brasil, da efeméride da Abolição pensada não como um celebrar, mas um “co-memorar”, um “lembrar junto”, um exercício crítico de memória, com o

⁵³² “Debate: um racismo cordial?”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 1977, p. 6. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Folhetos.

⁵³³ “Uma raça em busca de suas raízes”. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 28 maio 1977, p. 4. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Folhetos.

⁵³⁴ *Ibid.*, loc. cit.

auxílio da reflexão histórica e sociológica⁵³⁵. É esse o mote, aliás, da exposição sobre a imprensa negra na Pinacoteca do Estado. Oriundos de sua coleção particular, jornais como *A Voz da Raça* e o *Clarim da Alvorada*, registros documentais do Movimento Negro do início do século XX em São Paulo, figuraram no museu paulista – ele mesmo um bastião da cultura dita de elite – como inscrição mnemônica de presenças ausentes nas narrativas da identidade brasileira, fossem elas na Historiografia ou na Arte. Nesse contexto de um repensar da história brasileira na relação com a memória social, ele afirma que a “memória nacional, ou melhor dito, a memória dominante, que por questões históricas fizeram da cultura um atributo de elite [...], se afasta de uma identificação e compromisso com essa grande parcela da realidade nacional que é o negro brasileiro”⁵³⁶. Tempo de responsabilidade e de “sacudir as consciências adormecidas”, era preciso mostrar personagens esquecidos, como Jayme de Aguiar, José Correia Leite, Arlindo Veiga dos Santos, Henrique Cunha, “[...] que têm permanecido à margem dessa história, porque seus cronistas, aqueles que com ela se identificam, não tiveram até agora os meios exigidos para que se tornem arauto dessas verdades”⁵³⁷. Como já citado na *Introdução*, Eduardo considerava a Quinzena um momento de “revelar o negro como criatura e criador. Numa palavra: Sujeito”⁵³⁸.

O posicionamento do negro na condição de sujeito do processo histórico e da escrita da história é sublinhado igualmente por Beatriz Nascimento, em sua conferência “Os quilombos na historiografia brasileira”, na Quinzena. Em *O Negro, da senzala ao soul*, ela critica os historiadores brasileiros que, ao menos até aquele momento, prestavam atenção ao negro primordialmente como escravo, trabalhador braçal e objeto de repressão e violência, caso da historiografia do quilombo. “A história do Brasil foi uma história escrita por mãos brancas”, ela diz. “Tanto o negro quanto o índio, os povos que viveram aqui juntamente com o branco, não têm a sua história escrita, ainda”⁵³⁹, enfatiza a historiadora. Haveria, como ela propunha, de se pensar o afro-brasileiro também como um homem livre, a exemplo da história dos processos de alforria no contexto escravista e dos quilombos no pós-abolição⁵⁴⁰.

⁵³⁵ Dois anos mais tarde, em julho de 1979, Eduardo iria coordenar um simpósio na SBPC intitulado “Memória Brasileira (a memória negra)”, como veremos no próximo tópico.

⁵³⁶ OLIVEIRA apud ARAÚJO, op. cit., p. 287.

⁵³⁷ Ibid. Em 1972, Eduardo havia organizado mostra semelhante sobre a imprensa negra paulista no saguão da Biblioteca Mário de Andrade, em São Paulo. Cf. OLIVEIRA, *Currículo...*, p. 3.

⁵³⁸ Ibid., loc. cit.

⁵³⁹ NASCIMENTO, Beatriz. Entre 00:20 e 01:05 min. *O negro, da senzala ao soul...*

⁵⁴⁰ No evento na UNICAMP há pouco aludido, em 1975, Eduardo dissera coisa semelhante, em sentido trocado – e análogo: “‘As mãos e os pés do senhor de engenho’. Tem-se visto muito, e sempre as pernas e as mãos. A cabeça, até agora, não foi pensada nem estudada. Assim... podem nos atribuir tudo pela riqueza material da nação, mas, jamais nos culpar pela pobreza intelectual que nos cerca”. In: PINHEIRO, op. cit., p. 72.

Poucos registros concretos restaram do conteúdo das conferências e dos debates do evento na USP. No entanto, em que pese a fortuna do acesso às palavras de Beatriz, Eduardo, entre outras pessoas, nos fotogramas de *O negro, da senzala ao soul*, o acervo do sociólogo em São Carlos preservou um rascunho, compreensivelmente rabiscado e lacunar, de sua conferência apresentada na Quinzena, *Etnia e Compromisso Intelectual*. Mas eram mais do que folhas soltas e amareladas. Traçava-se aí um plano sociológico que implicava, na disposição de sua arquitetura intelectual, uma recusa dos padrões de análise social do negro à época vigentes, uma problematização das relações do intelectual com as Ciências Sociais – no tocante à questão racial –, uma postura de enfrentamento e intervenção do cientista social frente aos problemas da sociedade e a busca, em última instância, de uma “teoria da ação” para o negro brasileiro. O projeto epistemológico de Eduardo começava a se desenhar e a assumir contornos mais claros a partir desse momento.

Com o estilo mordaz que o distinguia, Eduardo dá início a sua reflexão dizendo que, mesmo já se tendo conquistado a Lua, e como se os problemas da humanidade estivessem resolvidos, era lamentável “estarmos reunidos, numa ‘Quinzena do Negro’, nada mais nada menos, do que para se falar de negros, estando implícito nisto a ideia de que ainda é preciso este tipo de coisa para reivindicarmos nossa condição de homens”⁵⁴¹. Tomando então de empréstimo ideias sobre o “comer” e o “riso” do universo poético de Langston Hughes⁵⁴² e Jorge de Lima⁵⁴³, ele propõe uma espécie de antropofagia teórica, para saber “[...] o que se come e a quem se come...e porque se ri... e de quem se ri...”.

Por comer nós entendemos uma linguagem metafórica abrangente... no sentido de absorver bens... e por rir... (o porquê e de quem) Etapa bem mais difícil, que vai depender da digestão saudável do que foi ingerido, e, para que isto se passe, faz-se totalmente necessário que se consigam as condições materiais de vida, para se entrar na posse daqueles bens que até agora não tivemos condições de alcançar, e que têm permanecido, por razões que competem às ciências e em particular aos cientistas discutir e explicar, nas mãos daqueles que nos têm mandado comer na cozinha. E diga-se, no nosso caso, com visita e sem visita. E é por isto que estamos aqui⁵⁴⁴.

⁵⁴¹ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. *Etnia e Compromisso Intelectual (Rascunho)*, 1977, p. 1. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

⁵⁴² “Eu, também, canto a América/ Sou seu irmão escurinho/ Quando chega alguém/ Eles me mandam comer na cozinha/ Mas eu rio/ Como bem/ E fico forte/ Amanhã/ Sentarei à mesa/ Quando chegar alguém/ Então ninguém se atreverá/ A me dizer: ‘Coma na cozinha’/ Aí eles vão ver como sou bonito/ E ficarão envergonhados/ Eu também sou a América”. HUGHES, Langston. *Eu também sou América*. Tradução de Sylvio Back. *Folha de São Paulo*, Caderno Mais! 9 nov. 2008, p. 4.

⁵⁴³ “[...] Olá, Negro! O dia está nascendo! O dia está nascendo ou será a tua gargalhada que vem vindo?”. LIMA, Jorge de. *Olá, negro!* In: _____. *Antologia poética*. Porto: Edições Sousa & Almeida, 1965, p. 73.

⁵⁴⁴ OLIVEIRA, *Etnia...*, p. 2.

Era preciso conhecer as regras do jogo e engendrar modos de deglutir a cultura e trabalhar o riso sem se perder de vista a condição étnica – “étnica” de negro, decerto, pois, ainda que o público da Quinzena fosse racialmente heterogêneo, era primordialmente para os negros presentes que Eduardo de fato se reportava no momento de enunciação da conferência. A consciência da condição racial era, portanto, um requisito fundamental para o situar do negro enquanto presença no mundo e para aquilatar ao mesmo tempo a leitura e a análise sociológica de seu posicionamento discursivo no oceano do social.

Algumas perguntas elementares são lançadas: O que é e quem é o intelectual negro na sociedade brasileira? Quais são seus deveres e responsabilidades? Tais indagações, fruto do que “vimos ultimamente tentando compreender e situar... Cinco anos (com altos e baixos) de dedicação plena...”⁵⁴⁵ – uma referência a sua tese –, são acompanhadas pela afirmação de que “a libertação do negro (social, cultural, política, econômica) não é possível sem uma teoria das condições dessa libertação, isto é, sem uma ciência (que tipo de ciência) das formações sociais”⁵⁴⁶. Alguns elementos teóricos desse projeto são localizados por Eduardo no marxismo, campo do conhecimento no qual ele – e, a rigor, toda sua geração – navegava ao menos desde os anos de Maria Antonia, nos idos da década de 1960. Neste sentido, ele cita excerto de um texto do filósofo – na época marxista – francês Jacques Rancière:

É dentro das formas da ideologia dominante que um conhecimento científico se torna objeto de saber. A transmissão de conhecimentos científicos não decorre do conceito de ciência: faz parte de apropriação do saber científico que são formas de apropriação de classe. Não existe uma ciência burguesa e uma ciência proletária: existe um saber burguês e um saber proletário... o problema não está na natureza mais ou menos “ideológica” das ciências humanas, mas na natureza da ideologia transmitida por seu intermédio. O importante não é o fato de o ensino difundir a “ideologia”, mas de difundir a ideologia burguesa⁵⁴⁷.

Os conceitos sublinhados por Eduardo se tornam mais inteligíveis quando sabemos que, mais ou menos no mesmo período, por volta de 1977-78, sua tese, *Ideologia racial: estudo de relações raciais*, passaria a se chamar *História e Consciência de Raça*, em alusão e analogia claras ao título de um dos mais conhecidos livros do filósofo húngaro Georg Lucáks, que publicou, em 1922, *História e Consciência de Classe*, dedicado ao estudo da natureza e

⁵⁴⁵ Ibid., p. 6.

⁵⁴⁶ Ibid., p. 6-7.

⁵⁴⁷ Jacques Rancière. *Sobre a teoria da ideologia: a política de Althusser*. Porto: Portucalense, 1971. Apud Oliveira, *Emia...*, p. 7. Grifos de Eduardo no original.

das condições de possibilidade das ciências humanas em perspectiva marxista⁵⁴⁸. Não por acaso, ao estabelecer questões de método, o brasileiro remete a Lucáks:

Complementando isto... Diz Lucáz – estando todo pensamento intimamente ligado a ação, não se tem legitimamente o direito de falar de “ciência” da sociedade ou de sociologia. O conhecimento que um ser tem de si mesmo não é ciência, mas consciência. Assim, não há uma sociologia conservadora e uma sociologia dialética, mas uma consciência de classe, burguesa ou proletária, exprimindo-se no plano da descrição ou da explicação dos fatos humanos⁵⁴⁹.

Noções como consciência de classe e ideologia burguesa se enquadram, assim, como modelos estruturantes da ação sociológica. Considerando esse referencial teórico, Eduardo investe na ideia de desenvolver, nas Ciências Sociais brasileiras, novos marcos de referência, novas conceptualizações que transcendessem os limites dos “conceitos brancos”, em uma ofensiva intelectual contra a “falsa universalidade”⁵⁵⁰ desses conceitos – uma linguagem teórica extraída da Black Sociology. A dupla perspectiva de raça e classe, uma constante em seu pensamento ao longo dos anos, evidencia-se na visão da Sociologia como existente “num universo onde a cor e a etnicidade, e a classe social são de primordial importância, sendo impossível para esta sociologia manter uma neutralidade valorativa em sua abordagem”⁵⁵¹.

A partir dessa crítica da neutralidade científica na Sociologia brasileira – embora ele não diga abertamente que obras ou autores seriam esses –, desdobrava-se o imperativo de engendrar “premissas básicas, pautas, preocupações e prioridades, que podem ser úteis àqueles que têm interesse em entender e aplicar esses elementos a seus trabalhos...”⁵⁵². Eco das leituras de *The Death of White Sociology*, acompanhamos novamente:

É preciso que se considere, primeiramente, então, o que é e o que significa a sociologia geral, que não vê que o negro brasileiro é um herdeiro negro, com valores e uma cultura a proteger, e que eles [os negros] são sempre medidos contra um grupo de normas e valores estranhos... alheios... Como resultado, são considerados como um desvio do modelo ambíguo da classe-média branca, modelo este que também não é sempre claramente definido...

⁵⁴⁸ Cf. LUCÁKS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2012 [original 1922].

⁵⁴⁹ OLIVEIRA, *Etnia...*, p. 8. GOLDMAN, Lucien. *Ciências Humanas e Filosofia*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁵² *Ibid.*, loc. cit.

Não seria de estranhar se ele estivesse a instaurar uma tensão com certas interpretações clássicas do pensamento social brasileiro sobre o negro, tais como as de um Oliveira Vianna ou mesmo um Caio Prado Jr., mas estaria se referindo também, ou principalmente, às obras mais avançadas da Escola Paulista, como as de Florestan Fernandes? A continuação de sua argumentação esfarela qualquer dúvida: “Geralmente o que acontece é que os negros [...] são obrigados a estudar e terem cursos sobre desvio, desorganização social e problemas sociais, cursos esses que são dados definindo os negros como os perpetradores e criadores de uma patologia social, e não suas vítimas...”⁵⁵³. Vejam-se os subtítulos do capítulo segundo de *A integração do negro na sociedade de classes* e dissipem-se quaisquer suspeitas: “Pauperização e anomia social”, “O ‘déficit negro’”, “Os diferentes níveis da desorganização social”, “Efeitos sociopáticos da desorganização social”. Sem levantar questão quanto à inegável criticidade da análise de Florestan e das outras obras da Escola Sociológica Paulista, algo que Eduardo não faz em momento algum, suas indagações se debruçam mais nas potencialidades e efeitos, em termos práticos, desses estudos, que criavam e perpetuavam “uma visão falsa do negro produzindo, quando muito, liberais paternalistas brancos, que no máximo se sentirão culpados da condição dos negros...”⁵⁵⁴.

Estaria a Sociologia brasileira dos anos finais da década de 1970 fazendo análises socialmente relevantes, condizentes com seus propósitos? Que tipo de resposta dava o graduando negro ao ambiente acadêmico da Sociologia e como seu treinamento nas Ciências Sociais lhe ajudava no entendimento de seus próprios problemas? São algumas de suas interrogações. O protagonista dessas inquietações era o intelectual negro:

Daí o papel do intelectual negro... E como comportar-se...? Que pergunta se deve fazer a ele em geral, e em particular ao sociólogo? Resposta de Nathan Hare... Libertar-se da “repetição” estéril: o intelectual é um homem que contribui com ideias originais, novos insights, levando novas informações ao fundo já existente do conhecimento... O intelectual negro é uma espécie a parte... recaindo sobre seus ombros uma enorme tarefa... Ele deve descolonizar sua mente de maneira que possa guiar efetivamente outros intelectuais e estudantes, em sua procura da libertação... E já é tempo de estudar-se o branco...⁵⁵⁵.

A sugestão de se estudar o branco também está presente em sua entrevista ao *Negro, da senzala ao soul*. Na medida em que o negro consolidava um conhecimento de si, poderia

⁵⁵³ Ibid., loc. cit.

⁵⁵⁴ Ibid., p. 11.

⁵⁵⁵ Ibid., p. 12. Grifos no original.

fazer um trabalho “não só de educar-se como também educar o branco”, pois era preciso “que nós brancos e negros nos eduquemos juntos, para conhecer, afinal de contas, nossa história”, especialmente a história do negro, que havia sido relegada a segundo plano porque os negros, “os feitores dessa história, não tínhamos ainda condições de querer revelá-la”⁵⁵⁶.

Embora importante, a ideia não era nova. Guerreiro Ramos, nos anos 1950, havia diagnosticado, de seu lugar epistêmico afro-brasileiro, o caráter pernicioso e equivocado dos estudos do negro no Brasil, processo identificado por ele como fruto de uma “patologia social do branco”⁵⁵⁷. Este não fizera, todavia, um exame detido de trabalhos como *Branco e Negro em São Paulo* (1959) e *A integração do negro na sociedade de classes* (1964), os quais ele certamente contestaria, e nem Eduardo, que contestou tais obras nos termos de Guerreiro, jamais reconheceu sua primazia nessas interpelações.

Beatriz Nascimento, em 1974, também se contrapôs ao campo intelectual brasileiro em seu olhar teórico-sociológico sobre o negro. No artigo *Por uma história do homem negro*, ela identifica em Florestan “um dos trabalhos mais sérios sobre o negro no Brasil”, mas adverte que “este tipo de abordagem, rico em dados, em números, leva a que alguns estudiosos, e mesmos aqueles que buscam somente nestes trabalhos um conhecimento maior da nossa problemática, constatem somente o negro de uma perspectiva social”⁵⁵⁸. Sua crítica incidia mais diretamente no fato de os intelectuais (brancos) brasileiros não abordarem a discussão do negro do ponto de vista racial, “perpetuando teorias sem nenhuma ligação com nossa realidade racial” e, “mais grave ainda, [criando] novas teorias mistificadoras, distanciadas desta mesma realidade”⁵⁵⁹. Enfática, escreve: “Não aceito mais nenhuma forma de paternalismo, especialmente intelectual”⁵⁶⁰. Assim como Eduardo, Beatriz realiza uma crítica à Sociologia brasileira análoga, e na mesma época, àquela dos afro-americanos da Black Sociology à Sociologia Branca norte-americana da primeira metade do século XX.

A tais posturas se poderia agregar a “Sociologia da práxis negra” de Clóvis Moura, que a definiu como “uma anti-sociologia capaz de produzir ruptura, superando o dogmatismo acadêmico e apresentando, na sua proposta, novas formas de ação”⁵⁶¹. Para a socióloga Erika Mesquita, a Sociologia da práxis negra de Moura contribuiu, junto com o foco do autor em analisar a importância histórica da resistência escrava, na “reconstrução simbólica do negro

⁵⁵⁶ EOO, entre 43:23 e 43:53 min. *O negro, da senzala ao soul...*

⁵⁵⁷ Cf. RAMOS, *Patologia social...*

⁵⁵⁸ NASCIMENTO, Beatriz. Por uma História do Homem Negro. In: RATTS, op. cit., 2007, p. 93-8, p. 93.

⁵⁵⁹ Ibid., p. 95.

⁵⁶⁰ Ibid., p. 98.

⁵⁶¹ MOURA, Clóvis. *A Sociologia posta em questão*. São Paulo: Ed. Ciências Humanas, 1978, p. 20.

como sujeito político em torno do *praxismo* negro e da defesa de uma sociologia *do* negro, de uma forma autônoma e radical, se desvencilhando do academicismo e da militância”⁵⁶².

Esses posicionamentos dos pensadores negros brasileiros de meados dos anos 1970 indicam a formação de uma consciência crítica ao pensamento social da Escola Sociológica Paulista sobre a história do negro no Brasil anterior ao exame, muito mais conhecido, que a chamada nova história social da escravidão promoveria desta escola a partir dos anos 1980 no Brasil. Obras de historiadores como o norte-americano Robert Slenes⁵⁶³ – com quem Eduardo se correspondia – e Sidney Chalhoub⁵⁶⁴ enfatizariam o papel da agência – ou seja, da autonomia e subjetividade – escrava na análise do sistema escravista brasileiro, desconstruindo alguns dos principais conceitos da visão histórico-sociológica uspiana acerca da experiência afro-brasileira, como os de anomia social (Fernandes) e a teoria do escravo-coisa (Cardoso).

A rejeição dos acadêmicos negros ao dito paternalismo branco se manifestava modo decisivo na Quinzena. Dizíamos anteriormente que poucos documentos restaram do conteúdo das conferências, material existente apenas em esparsos escritos no acervo de São Carlos e no documentário *O negro, da senzala ao soul*. Mas outra pessoa também esteve andando pela USP e filmando as palestras da Quinzena. Era Raquel Gerber, cineasta e socióloga que, em 1989, lançou o filme-documentário *Orí*, uma produção dela em parceria com Beatriz Nascimento. Narrado por Beatriz – ela mesma uma personagem do filme –, *Orí* conta facetas da história do Movimento Negro e da discussão relativa à política e cultura africana e afro-brasileira, de 1977, ocasião da Quinzena, tomada como um ponto de inflexão histórica, até o final dos anos 1980, no contexto do Centenário da Abolição.

⁵⁶² Disponível em: <<https://marxismo21.org/clovis-moura-marxismo-e-questao-racial/>: Acesso em: 26 jan. 2016.

⁵⁶³ Cf. SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

⁵⁶⁴ Cf. CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.



Figura 12 – Quinzena do Negro da USP

Hamilton Cardoso e Raquel Gerber na USP, em 1977.

Fonte: Arquivo pessoal de Ari Cândido Fernandes.

Nos minutos iniciais de *Orí*, assiste-se a filmadora entrar pelos corredores da Faculdade de Psicologia. Surpreende-se, então, numa tomada seguinte, uma efusiva plateia de negros e brancos. Em dado momento, ante um trecho da palestra de Beatriz que o desagradara, ciente de que estava sendo gravado, Eduardo, gesticulando de forma acentuada e elegante, levanta-se, põe-se defronte à mesa onde ela realizava sua conferência, e faz, de modo contundente, uma intervenção à fala da historiadora:

Eu só queria fazer uma ressalva que Beatriz disse que não vê sentido porque está sendo feito... eu não acredito quando diz as instituições dele, eu digo não, isso não é instituição dele, isso é instituição nossa, nós temos direito a essa instituição, sobretudo esta aqui que é pública. E o fato de fazer [a Quinzena do Negro] dentro da universidade é para que a universidade assuma sua responsabilidade para formar mais negros, para que possam, como Beatriz [Nascimento], que passou por uma universidade, de ir ao quilombo, à favela, seja lá onde for, e dar os ensinamentos dela lá. Agora, sem uma universidade, sem um crédito, seria até impossível eu conseguir esta semana aqui, porque eu seria apenas um negro. Hoje, depois de dez anos ou doze anos de trabalho, já me mandam entrar e sentar, porque eu sou Eduardo de Oliveira e Oliveira, que tem um título, que não pretende ser doutor, que não se branqueou, mas que usa disso como instrumento de trabalho para poder se afirmar como negro e ajudar a que outros negros se afirmem como tal. E nós vamos continuar lutando para que os negros entrem mais aqui e que voltem à sua identidade de negro e à minha, de subúrbio, de proletário, que não se branqueou e é isso que nós temos que fazer e voltar e ensinar os outros. Então vamos continuar⁵⁶⁵.

⁵⁶⁵ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Entre 10:03 e 10:43 min. *Orí*. Direção: Raquel Gerber. São Paulo: Estelar Produções, 1989. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=FtMwkRF6a0c>>. Acesso em: 29 jan. 2017. No documentário, apenas uma parte do discurso foi filmada. O conteúdo completo da fala foi localizado em uma transcrição de fita cassete no acervo do CEA-USP, doação de Raquel Gerber.

A extensão da citação é compensada pela importância do conjunto de elementos que desvela. Percebe-se Eduardo falando de sua origem suburbana e proletária, e a estratégia de superação da pressão do branqueamento através do acesso à educação. O mais expressivo, contudo, é o significado histórico do questionamento endereçado à instituição onde essa fala era proferida. A USP notabilizara-se ao longo das décadas pela sua notável dimensão e grande magnitude acadêmica nos planos nacional e internacional, mas também pelo tom racialmente monocromático de seu quadro discente e docente – de resto nada diferente da maioria das universidades no Brasil. Não era novidade a discussão teórica da questão racial na USP, que produzira nada menos que a escola de pensamento que havia desconstruído – sociologicamente – o mito da “democracia racial”. Mas era a primeira vez que a USP se via perante uma interrogação conjunta e organizada de universitários negros refletindo sobre o papel que a Universidade deveria cumprir no combate ao racismo. Além disso, a Escola Sociológica Paulista era questionada diante da insurgência de indivíduos e de “saberes sujeitados”⁵⁶⁶ que punham em xeque alguns de seus fundamentos mais caros.

O caráter contestatório e densamente político da Quinzena chamou a atenção, aliás, dos agentes do DEOPS-SP. O acervo presente no Arquivo Público do Estado de São Paulo possui uma pasta dedicada a este evento. A vigilância estatal monitorou diversas atividades do Movimento Negro em São Paulo, e aquelas realizadas por Eduardo – ou nas quais ele se encontrava envolvido – estavam entre elas. Ao menos três atividades entraram na órbita do DEOPS: o programa do negro norte-americano promovido no MASP, em 1976, a própria Quinzena do Negro e o I Congresso das Américas Negras, em Cáli, Colômbia, em 1977. No tocante ao evento na USP, em que pese considerar a ideia da Quinzena “excelente”, o relatório de um agente do Regime dizia ser “perigoso [que] a coordenação [estivesse] na mão do citado elemento”, Eduardo, que tinha ligações com o movimento negro norte-americano e que chamara para o evento pessoas que vinham “desenvolvendo atividades no campo do ‘negro’ numa perspectiva negativa”, como Juana Elbein dos Santos⁵⁶⁷. Em janeiro deste mesmo ano de 1977, aliás, Abdias do Nascimento tinha sido perseguido pela delegação oficial

⁵⁶⁶ Para Michel Foucault (*Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 11-12), os saberes sujeitados consistem nos “conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais [...], toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores”. Para o filósofo, a insurreição dos saberes sujeitados daria ensejo a liberar os saberes “capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico”.

⁵⁶⁷ Dossiê 50-J-0, 5372, p. 122. Acervo do DEOPS/SP, Arquivo Público do Estado de São Paulo. Mais informações sobre a vigilância ao Movimento Negro em São Paulo, cf. KÖSSLING, op. cit.

brasileira – de maioria branca – no II Festival de Artes e Culturas Negras, em Lagos, Nigéria, ao denunciar as falácias da “democracia racial” perante a comunidade internacional⁵⁶⁸.

Apesar da vigilância, que contaminava a atmosfera das relações humanas onde quer que derramasse sua sombra, o evento na USP transcorreu em tranquilidade. Foi o primeiro encontro público de que se tem notícia de pesquisadores negros na área de Ciências Sociais e Humanas no Brasil. Trata-se de um momento constitutivo da ambiência política, cultural, e, sobretudo, intelectual que se desdobrou no MNU, em julho do ano seguinte. Para o antropólogo João Batista de Jesus Félix, ativista negro na cidade na época, o pensamento e as proposições de Eduardo não chegaram a influenciar o MNU no período de sua criação e nos primeiros anos de sua existência, posto ter falecido em 1980, mas o sociólogo “influenciou muito os militantes responsáveis pela fundação do MNU”⁵⁶⁹, como Hamilton Cardoso, Rafael Pinto e Milton Barbosa, todos participantes ativos da Quinzena.

Alex Ratts diz que a Quinzena ensejava a “criação e consolidação de um terreno acadêmico aberto a professores(as) e estudantes negros(as) e ao estudo crítico das relações raciais”⁵⁷⁰. Davam-se, portanto, passos na direção do desenvolvimento de um pensamento social pragmático e autônomo, no qual o sujeito negro era simultaneamente protagonista e condição de possibilidade da emergência desse domínio do conhecimento.

Se as palavras de Eduardo na abertura de *O negro, da senzala ao soul* serviram para a contextualização geral da Quinzena, vejamos trecho de uma das cenas finais do documentário. Enquadrados pela filmadora, as pessoas escondem o rosto, talvez por receio de se verem identificadas pelos agentes do Regime Militar, que estavam ali, disfarçadamente. Ao som leve e cadenciado de um samba, ouve-se a voz grave e eloquente do narrador:

Clóvis Moura, Jonas de Araújo Ramalho, Beatriz Nascimento, Maria Célia Viana, Eduardo de Oliveira e Oliveira. Cada vez são mais negros na Universidade, nos centros de pesquisa, na pesquisa de campo. Hoje, o objetivo não é mais esconder-se da cor como estigma, mas refletir sobre ela, pensá-la, redefini-la. No front da cultura acadêmica, uma ciência negra, voltada para o negro, numa dimensão prática, objetiva. É um embrião de uma futura escola de relações raciais⁵⁷¹.

⁵⁶⁸ Nascimento, que na época ainda se encontrava nos Estados Unidos, escreveu para o festival a conferência “Racial Democracy in Brazil: Myth or Reality”, que posteriormente virou o livro *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978), um clássico do pensamento negro no Brasil. A experiência em Lagos foi por ele descrita no livro *Sitiado em Lagos: autodefesa de um negro apossado pelo racismo* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981).

⁵⁶⁹ FÉLIX, João Batista de Jesus. Pesquisa sobre Eduardo de Oliveira e Oliveira [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por: <rafaelpetrytrapp@gmail.com> em: 07 ago. 2015.

⁵⁷⁰ RATTIS, op. cit., 2007, p. 41.

⁵⁷¹ Locutor. Entre 42:37 e 43:08. *O negro, da senzala ao soul...*

Quem quer que tenha escrito este trecho resumiu acuradamente o trabalho de há muito imaginado por Eduardo, e que começava a se concretizar naquele momento, com a Quinzena. O projeto de uma futura “Escola de Relações Raciais”, que se articulava no horizonte da imaginação intelectual afro-brasileira, constituiu-se historicamente, entretanto, de uma trama enovelada em uma larga conjuntura, neste efervescente ano de 1977.

5.3 Uma ciência para o negro

Pouco tempo depois da realização da Quinzena do Negro, outro momento canalizou a discussão da questão racial brasileira nos termos do evento na USP. Trata-se do simpósio “Brasil Negro”, coordenado por Eduardo e Clóvis Moura na 29ª Reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), na PUC-SP, entre 6 e 13 de julho de 1977.

As reuniões da SBPC eram, durante o Regime Militar, importantes fóruns de discussão não apenas científica, mas também política. A SBPC teve importância na criação de um discurso de resistência ao Regime, ancorado na reflexão científico-acadêmica. Suas reuniões eram momento de articulação de pesquisadores de todo o país, o que mantinha os militares de olhos e ouvidos atentos ao que acontecia nesses encontros. A 29ª Reunião estava programada para se realizar na Universidade Federal do Ceará, em Fortaleza, mas foi proibida pelo governo. Transferida para a USP por obra do físico Oscar Sala, foi novamente vetada. Acabou sendo feita na PUCSP, sob influência de Dom Paulo Evaristo Arns⁵⁷².

Foi neste clima de vívida agitação científica e política que Eduardo e o amigo levaram a questão racial para a SBPC. Além do simpósio de 1977, ele coordenaria outros dois eventos nas reuniões anuais da Sociedade: em 1978, em São Paulo, encabeçaria, juntamente com Beatriz Nascimento, o simpósio “Abolição: 90 Anos”; em 1979, em Fortaleza, dirigiu o simpósio “Memória Brasileira (A memória negra)”.

A mesa na PUCSP foi dividida com Clóvis Moura, sociólogo que se notabilizara, entre diversas publicações, com a obra *Rebeliões na Senzala* (1959), na qual o negro quilombola, rebelde e insurreto existia e atuava de forma não meramente reificada, mas como sujeito do processo histórico. Mestiço, de tez clara, ele, que se identificava como afro-brasileiro, foi um importante quadro do Movimento Negro do último quartel do século XX. Em 1977, publicou

⁵⁷² MULLER, Angélica. *A resistência do movimento estudantil brasileiro contra o regime ditatorial e o retorno da UNE à cena pública (1969-1979)*. Tese (Doutorado em História) – FFLCH-USP, São Paulo, 2010, p. 148-9.

o livro *O Negro: de bom escravo a mau cidadão?* Foi esse, aliás, o título de sua apresentação na SBPC. Uma matéria dimensionou a perspectiva que o sociólogo piauiense quis trazer ao simpósio: “Moura parte da análise das relações do sistema produtor para situar o negro na sociedade brasileira, procurando demonstrar com estatísticas como se desenvolve sua alienação”. Se Moura via o negro inerido em relações socioeconômicas gerais, Eduardo propunha analisar o negro de *dentro*. Essa era a estrutura conceitual da conferência *De uma ciência Para e não tanto sobre o negro*, que ele apresentou neste simpósio e que consiste em um dos textos mais importantes de sua produção intelectual.

Novamente, os rascunhos revelam detalhes interessantes. O arquivo preservou um esboço provável, amarelado pelo tempo, desta apresentação na SBPC, intitulado *De uma ciência Para e não tanto Sobre as minorias*. Ele define suas preocupações como atinentes às “minorias negras” no Brasil, em uma “perspectiva negra do problema”, na qual “o conteúdo da experiência negra se torne uma parte vital desta sociologia, da história, da ciência política e da economia que se vem estudando”⁵⁷³. A escrita contínua do texto não vai além, parando em seguida. Aparecem então pedaços de textos, esparsos, em cada página. Aparentemente se referindo à intelectualidade afro-brasileira, fala em uma “intelligentsia crioula”, no sentido de nascida “no Novo Mundo, já que a conotação racial do crioulo vulgarmente atribuída, lógico que nossa ‘intelligentsia’ pelo simples fato de assim ser considerada, não se vê como tal... o que não significa que não deixe de ser vista...”⁵⁷⁴, e escreve um estranho pedido:

Prof. Antonio Cândido... Prof. Caio Prado... os senhores que também têm ‘um pé na c...’, malgré l’apparence (me desculpem este dedodurismo em público) ajudem-nos a desavergonhar esta gente que acreditou (se é que é verdade) no que os franceses diziam, que eramos uma ‘gégraille’... que este Brasil mestiço deixe de ser enrustido e burro para o que eu proponho que todos nós, como queria o mestiço maior Mario de Andrade, catimboseiros, saíamos na madrugada, mas pra valer...⁵⁷⁵.

Se Caio Prado e Antonio Candido ouviram esse pedido, ignoramos. Mas Gilda de Mello e Souza, fenotipicamente branca, prima de Mário de Andrade e íntima de Eduardo, teria ocasionalmente se identificado, talvez por influência deste último, como negra, em razão de sua origem familiar, a exemplo de Clóvis Moura⁵⁷⁶. Seja como for, talvez Eduardo nutrisse

⁵⁷³ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. *De uma ciência Para e não tanto Sobre as minorias* (rascunho), 1977b, p. 1. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁷⁶ Informação oriunda de dois relatos. Um, de Lúcia Coelho, esposa de Ruy Coelho e amiga de Gilda, que teria presenciado Gilda olhar para sua própria mão e dizer “nós, os negros”; outro, de Antonio Candido, que ressaltou

a perspectiva de ter esses intelectuais de renome na plateia do simpósio que levava os negros a falarem de si e a amplificarem sua voz na SBPC. Ao contrário do rascunho aludido, porém, Eduardo usou na conferência oficial o termo “negro”, e não “minoria”.

Há pouca diferença, considerando a estrutura de suas ideias, entre *De uma ciência Para e não tanto sobre o negro* e o *Etnia e Compromisso Intelectual* apresentado na Quinzena. O texto da SBPC, contudo, avança em pontos que demandam atenção. A preocupação teórica elementar girava em torno da “adequação ou não da sociologia geral [...] na abordagem do problema negro; ou este requer uma formulação paralela a esta sociologia, englobando-a, e que pode ser cognominada de ‘sociologia negra’?”⁵⁷⁷.

Na primeira parte, retoma-se o que já havia sido dito em *Etnia e Compromisso Intelectual*: a necessidade de uma visão pragmática nas Ciências Sociais acerca do tratamento científico da problemática do negro no Brasil, o questionamento da neutralidade do cientista social e a crítica à noção do negro como desvio. Ele se opõe ao dogmatismo dos trabalhos – não indicados – “sobre” o negro⁵⁷⁸, muitos deles situados no binômio – para ele de comparação equívoca – abolição/imigração, e construídos, em boa medida, a partir do eixo raça/classe, o que em sua opinião era um “tipo de redutivismo quase simplista que não define a natureza do problema além do estrito ponto de vista econômico”⁵⁷⁹. Tal argumento punha forçosamente em questão o marxismo, considerado etnocêntrico e insuficiente, por si só, para analisar o negro brasileiro. Ao invés de Marx – ou do marxismo –, surge o nome de Franz Fanon, que “pretendeu transcender as limitações do marxismo levando em consideração a situação do negro”⁵⁸⁰. Todavia, sua relação com a obra de Fanon limita-se apenas, neste texto, a citar um excerto de um capítulo de *The Death of White Sociology*.

suas origens familiares afro-brasileiras. Maria Luisa Nunes, por sinal, em suas memórias, escreveu algo bastante similar ao que Candido – que ela encontrou em São Paulo em 1977 – nos relatou para esta pesquisa. Disse ela: “São Paulo. The locomotive. Despite what they tell me (people there are the most prejudiced) I find Brazilians I love – the poets, teachers, critics – the University. [...] I encountered kindness, gentle manners, hospitality. ‘My wife is a beautiful *mulata* just like you’. ‘You Brazilians could be Negroes from Charleston’. ‘Someday, we will lick the race problem when Brazilians feel as comfortable saying some of my ancestors were Black as they feel saying they were Portuguese or Italian’. *In the light of memory*, 1999, p. 58.

⁵⁷⁷ OLIVIERA, Eduardo de Oliveira e. *De uma ciência Para e não tanto sobre o negro* (conferência), 1977c, p. 1. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

⁵⁷⁸ Abdias do Nascimento (*O genocídio do negro brasileiro...*, p. 35, grifos no original), criticando no mesmo ano a suposta esterilidade dos trabalhos dos membros da delegação brasileira no FESTAC em Lagos, em 1977, como Fernando Mourão, René Ribeiro e Yêda Pessoa de Castro, trazia argumento afins aos de Eduardo: “Tal ‘ciência’ em geral usa o afro-brasileiro e o africano como mero *material de pesquisa*, dissociado de sua humanidade, omitindo sua dinâmica histórica, e as aspirações de sentido político e cultural do negro brasileiro. [...] tais ‘estudos’ vêem o negro apenas na dimensão imobilizada de *objeto*, verdadeira múmia de laboratório”.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 3.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 4.

Falando em termos propositivos e teóricos, como deixa manifesto a todo instante, Eduardo afirma ser necessário criar modelos alternativos de análise sociológica, em perspectivas de estudo “para” o negro, que colocassem o seu destino “num marco mais amplo de referência humana”⁵⁸¹ e não se dirigissem apenas para suas falências sociais. Em um sentido mais estrito, ele advoga pelo desenvolvimento de noções de “pluralismo cultural” e “transculturação”⁵⁸², além de uma revisão dos conceitos de integração e assimilação, à luz do surgimento de uma nova “classe média negra”⁵⁸³, numa alusão possível a membros e grupos da comunidade afro-paulistana da época, como o Clube Aristocrata e o GTPLUN.

Descolonizadas e sintonizadas com os interesses das “classes oprimidas”⁵⁸⁴, as Ciências Sociais constituiriam um corpo de conhecimentos e forneceriam uma “ideologia para as massas negras”⁵⁸⁵, ideologia esta articulada à análise social e às lutas políticas contra o racismo. E quem seriam os responsáveis por este trabalho? Para ele, esta empreitada caberia àqueles identificados “com sua etnia ou classe social”, os “intelectuais negros (ou mesmo brancos), devotados à tarefa de esclarecer a natureza da experiência negra”⁵⁸⁶.

Outra sugestão sociologicamente interessante realizada nesta conferência diz respeito ao conceito de racismo, que ele considerava ainda não suficientemente desenvolvido pela sociologia brasileira de relações raciais. Segundo ele,

Através desse conceito, atinge-se a natureza essencial da ordem social como é percebida pelo negro. Enquanto os conceitos de preconceito e discriminação podem ser úteis ao nível analítico da teoria – porque são facilmente operacionalizáveis e quantificáveis – racismo é a descrição teórica mais apropriada do problema, precisamente por capturar o caráter qualitativo da opressão. Assim, a compreensão do problema escapa à teoria estática descritiva do preconceito e discriminação⁵⁸⁷.

Eduardo chega a esta conclusão ao postular que os dois principais modelos de análise social do negro brasileiro consistiam no estudo de atitudes raciais – que focaliza o preconceito – e no exame de comportamentos – que se detém na discriminação. Citando um “certo cientista social”, ele afirma que essas duas abordagens eram “dois perfis diferentes da mesma cara, que é a face escondida do racismo”. Na frase seguinte, escreve à caneta, após riscar o

⁵⁸¹ Ibid., p. 7.

⁵⁸² Ibid., p. 8.

⁵⁸³ Ibid., loc. cit.

⁵⁸⁴ Ibid., p. 10.

⁵⁸⁵ Ibid., p. 9.

⁵⁸⁶ Ibid., p. 10.

⁵⁸⁷ Ibid., p. 9.

trecho “~~No dizer de um sociólogo norte-americano~~”: “Adianta-nos certo cientista social” que “as teorias como preconceito e discriminação, fazem com que se olhem as árvores, ignorando a natureza essencial da floresta”⁵⁸⁸ – o racismo. É bem provável que essa crítica fosse uma tradução de ideias da Black Sociology para o caso brasileiro. A hesitação ao indicar a correta autoria da citação – a qual não foi por nós encontrada na pesquisa –, evidente no texto datilografado, representa a dificuldade que ele talvez sentisse em se contrapor em termos tão incisivos e diretos aos trabalhos da Escola Paulista, da qual ele, por excelência um aluno da USP, era também um rebento. Mas que trabalhos seriam esses? Falar em estudos de atitudes e comportamentos remete, inapelavelmente, às pesquisas da ELSP, do Projeto UNESCO e da USP entre as décadas de 1940-60. O relatório do Projeto UNESCO em São Paulo, publicado em 1955 na revista *Anhembí*, sintetiza, em seu conjunto, esta identificação. Nele, textos como os de Oracy Nogueira e, ironicamente, Virgínia Bicudo, pesquisadora negra, representavam a tradição dos estudos de atitudes raciais da ELSP, ao passo que reflexões como as de Florestan e Bastide se concentravam na importância do preconceito.

A proposição de Eduardo com relação ao conceito de racismo é interessante também por evidenciar que a problematização deste tema se encontrava em voga em meio à intelectualidade negra brasileira antes do ou concomitantemente ao momento de ser elaborada como eixo explicativo do livro *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*, de Carlos Hasenbalg, publicado em 1979. Esta obra, um marco na Sociologia de Relações Raciais brasileira, imputava ao racismo e à discriminação racial, entre outros fatores, a criação e perpetuação das desigualdades entre os grupos de cor no Brasil no pós-Abolição⁵⁸⁹. Doutorado em Sociologia defendido em Berkeley em 1978, este livro era uma contraposição à ideia das desigualdades raciais explicadas como herança ou resíduo histórico do passado escravista, tal como dizia, em linhas gerais, a tese de Florestan (1964).

Eduardo e Hasenbalg se conheceram possivelmente em Niterói, onde, em 1976, participaram da II Semana de Estudos do GTAR. A relação entre os dois devia ser amistosa. O acervo do brasileiro conserva diversos textos do argentino, inclusive uma versão de seu projeto de doutorado, datada de 1973. Hasenbalg participou da Quinzena em maio, e no embalo, foi convidado para, no mês seguinte, falar no simpósio da SBPC. Mas desmarcou: “Dado que o clima nacional está pra lá de Marrakesh, e como a reunião [da SBPC] transcorrerá em alta rotação política, achei – como estrangeiro que sou – adotar uma linha de

⁵⁸⁸ Ibid., loc. cit.

⁵⁸⁹ Cf. HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

prudência”. Dizia ter “bons motivos para não colocar alegremente minha cabeça na guilhotina e preservar meu investimento de dez anos nesta terra, inclusive o trabalho que venho fazendo sobre o tema em questão”⁵⁹⁰. Eduardo não gostou, e, durante o simpósio, acusou Hasenbalg, Beatriz Nascimento e um terceiro faltoso de “crime de Lesa ciência”. Sabemos do acontecido por uma carta de Hasenbalg: “Ao que eu saiba, ainda não existe, nas leis do país, o crime de ‘Lesá ciência’, de que, surpreso, me vi acusado publicamente por V.Sa.”, disse ele⁵⁹¹. A contenda entre eles talvez explique uma declaração do argentino acerca da Sociologia de Relações Raciais nos anos 1970 no Brasil, em uma palestra na UFF, em 1998:

Há vinte anos eram muito poucas as pessoas trabalhando esse tema. Eu tive medo de publicar o meu livro em 1979. Dez anos antes, Florestan Fernandes tinha sido expulso da USP, aposentado compulsoriamente. Durante todo esse período não se falou nada no país sobre relações raciais. Depois que Florestan publicou *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, em 1965, e em 72 publicou *O Negro no Mundo dos Brancos*, a produção na ótica sociológica era ínfima, as condições políticas não eram propícias. A Antropologia, sim, continuou estudando o candomblé, a umbanda, que não eram coisas tão “perigosas”⁵⁹².

Durante boa parte da década de 1970, no campo da Sociologia, salvo engano, pode-se dizer que Hasenbalg e Eduardo eram talvez as únicas pessoas no Brasil fazendo pesquisas sobre o negro ou relações raciais – considerando o eixo brancos/negros. Pensando no trabalho em Eduardo, a afirmativa de Hasenbalg era correta: embora tenha se dedicado ao mestrado e doutorado durante mais de 10 anos, ele não finalizou a dissertação/tese. Mas, por outro lado, ao contrário do que considerava Hasenbalg, é claro que se falou em relações raciais durante os anos 1970, ou não teria havido o Movimento Negro que surgiu nesse período. Na realidade, pode-se dizer que Eduardo, em um trabalho mais ou menos solitário, procurava, através de ações públicas como a Quinzena do Negro ou os simpósios da SBPC, aproximar o movimento negro do universo acadêmico e romper as distâncias entre o conhecimento sociológico

⁵⁹⁰ Carta de Carlos Hasenbalg para EOO, 4 jul. 1977. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Correspondências.

⁵⁹¹ Carta de Carlos Hasenbalg para EOO, 11 jul. 1977. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Correspondências. Beatriz, em outra carta (22 maio 1978), refere-se ao episódio: “[...] desde quando o senhor se desculpou frente a mim e minha família da acusação de ter cometido um ‘crime de lesa-ciência’, (lembro-lhe que mais duas pessoas foram acusadas de tal delito)”. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁵⁹² HASENBALG, Carlos. *Relações Raciais no Contexto Nacional e Internacional. Estudos e Pesquisas*, Niterói, v. 4, p. 9-41, 1998, p. 36. É novamente Abdias do Nascimento, em 1978 (op. cit., p. 95), a falar sobre o contexto: “Tampouco na universalidade da Universidade brasileira o mundo negro-africano tem acesso. O modelo europeu ou norteamericano se repete, e as populações afro-brasileiras são tangidas para longe do chão universitário como gado leproso. Falar em identidade negra numa universidade do país é o mesmo que provocar todas as iras do inferno, e constitui um difícil desafio aos raros universitários afro-brasileiros”.

especializado e os saberes oriundos das vivências políticas afro-brasileiras – algo que Carlos Hasenbalg, na década seguinte, à frente do CEEA, Rio de Janeiro, também faria.

Tal esforço de aproximação e quebra de barreiras entre a militância e a Universidade não ficou restrito a São Paulo. O GTAR, na UFF, foi, no mesmo período, talvez a expressão mais bem-acabada nesse sentido. Eduardo e Hasenbalg eram dois de seus mais importantes colaboradores, e, apesar da desavença havida, participaram ambos da III Semana de Estudos do GTAR, em novembro de 1977. Desta Semana também participaram o norte-americano Roy Glasgow e os brasileiros Décio Freitas, Vicente Salles e Maria Maia de Oliveira Berriel.

Eduardo apresentou o artigo *Etnia e Compromisso Intelectual*, publicado no *Caderno de Estudos da Semana*. Nota: embora tenha o mesmo título de sua conferência da Quinzena, a estrutura deste texto é um pouco diferente, embora as ideias sejam parecidas. Na realidade, em agosto de 1977, Eduardo apresentou outro trabalho desta mesma leva. Trata-se do artigo *Das Afinidades Eletivas: Etnia e Compromisso Intelectual*, discutido no I Congresso da Cultura Negra das Américas, em Cáli, Colômbia. No entanto, não tivemos acesso ao texto completo publicado nos anais do congresso, razão pela qual não o trazemos neste momento. O artigo no *Caderno de Estudos* do GTAR é, portanto, o único publicado⁵⁹³.

Em que pese compartilhar um fundo conceitual comum e questões similares àquelas da conferência homônima da Quinzena e do texto *De uma ciência Para e não tanto sobre o negro*, no artigo apresentado em Niterói a ênfase recai na figura e o papel político do intelectual negro. No preâmbulo, Eduardo escreve:

Este trabalho enquadra-se dentro de preocupações que têm por base uma Sociologia da Cultura, e particularmente da Cultura Brasileira. Na medida em que se faz necessário “descolonizar” o negro brasileiro, quando para sua liberação e progresso se faz necessário uma mudança, e como “mudar é mudar culturalmente, por um conjunto de valores que lhe são dados por sua cultura”, é preciso que a conheçamos, a critiquemos e a renovemos, para encontrar os meios que nos conduzem à ação necessária⁵⁹⁴.

⁵⁹³ O *Caderno de Estudos* da III Semana de Estudos Sobre o Negro na Formação Social Brasileira, onde se encontra publicado *Etnia e compromisso intelectual*, está disponível, até onde averiguamos, apenas no acervo da Biblioteca Central do Gragoatá, na UFF, em Niterói (em péssimo estado de conservação), na biblioteca do Centro de Estudos Afro-Asiáticos, na Universidade Cândido Mendes, no centro do Rio de Janeiro, e no acervo de Beatriz Nascimento no Arquivo Nacional, nessa mesma cidade, ambos em bom estado de conservação.

⁵⁹⁴ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. *Etnia e Compromisso Intelectual*. In: GTAR. *Caderno de Estudos da III Semana de Estudos Sobre o Negro na Formação Social Brasileira*. Niterói: UFF, 1977, p. 22-27, p. 22.

Etnia e Compromisso Intelectual toma por objeto pensar como se relacionavam os afro-brasileiros com o mundo intelectual. Tratava-se de entender “[...] como se equaciona negro e intelectual – se é que se equacionam?”. Seria o negro, continua ele, “e particularmente o negro brasileiro, identificável com tal categoria, ou tem que reivindicar uma tal atribuição?”⁵⁹⁵. Determinadas articulações entre raça e educação começam também a se fazer presentes em suas reflexões nesse período. Se os critérios para o “reconhecimento do Ser intelectual”⁵⁹⁶ estavam associados à escolaridade, o desdobramento lógico era a exclusão do negro da vida intelectual e do imaginário que lhe entornava. Ser intelectual era um atributo cultural de elite que o afro-brasileiro, portanto, não acessava.

A resolução dessa questão teria necessariamente que advir de uma conscientização de grupo, pois o intelectual negro não estava “lidando com um assunto, [...] mas uma causa”; seus problemas possuíam “natureza política”⁵⁹⁷. O intelectual negro era uma espécie à parte, em cujos ombros pesava a tarefa de descolonizar a sua mente e instruir os outros intelectuais e a sociedade – inclusive os brancos, que, no processo de desumanização do negro, também haviam deseducado a si próprios. Era o ponto de partida para a construção de um compromisso intelectual em torno de novos paradigmas e instrumentos teóricos com olhos na mudança social, projeto fundado na crítica às perspectivas sociológicas do negro que tratavam “mais de seus defeitos do que da política de opressão que ocasionou seus problemas”⁵⁹⁸ – o racismo. O projeto da Sociologia Negra irrompe assim na cena histórica “como um passo positivo para o estabelecimento de definições básicas, conceitos e construções teóricas que utilizem as experiências e histórias dos afro-brasileiros”⁵⁹⁹.

É no âmbito deste projeto epistemológico em construção – cuja arquitetura sintonizava com os anseios de jovens acadêmicos negros brasileiros e dialogava com os referenciais teóricos da Black Sociology –, ensaio de um horizonte sociológico idealizado para as Ciências Sociais no Brasil no final da década de 1970, que ponderamos melhor situar aquela que é a reflexão mais bem conhecida de Eduardo: *O mulato, um obstáculo epistemológico*. O texto, publicado na revista *Argumento*, em 1974, como já dissemos de passagem, foi o trabalho final de uma disciplina que ele cursou no departamento de Antropologia Social na UNICAMP, no segundo semestre de 1973. Era resenha do livro *Neither Black nor White: Slavery and Race*

⁵⁹⁵ Ibid., loc. cit.

⁵⁹⁶ Ibid., p. 25.

⁵⁹⁷ Ibid., p. 26.

⁵⁹⁸ Ibid., loc. cit.

⁵⁹⁹ Ibid., loc. cit.

*Relations in Brazil and the United States*⁶⁰⁰, do norte-americano Carl Degler. De acordo com um resumo que lemos em seu currículo, *O mulato, um obstáculo epistemológico* era

[...] uma crítica à tese do historiador norte-americano Carl Degler, *Nem Preto nem Branco – Escravidão e Relações Raciais no Brasil e nos Estados Unidos*, (Nova York, 1971) de que as relações raciais no Brasil se diferenciariam daquelas dos Estados Unidos porque elas não são, como nos EUA, “oposições polares”, devido à existência da categoria intermediária que é a do “mulato”⁶⁰¹.

Em um jogo semântico, ele sugere que a “saída de emergência do mulato” (“*mulatto escape hatch*”), que para Degler é o elemento que constituiria a especificidade das relações raciais no Brasil – ou seja, a diferença de papéis sociais atribuídos, no Brasil e nos Estados Unidos, ao mulato – seria uma “armadilha preparada”⁶⁰², uma “deformação de percepção”⁶⁰³, tendo em vista as possibilidades políticas dos afro-brasileiros se identificarem a partir de uma categoria comum – em uma palavra, como negros. Para além da oposição aos argumentos de Degler, a resenha é oportunidade de se conhecer algumas ideias de Eduardo sobre o sistema brasileiro de relações raciais e os desafios políticos correspondentes à complexidade desse sistema. Ao contrário do historiador americano, que vê no mulato uma chave analítica, o brasileiro identifica uma dificuldade, uma contradição, um obstáculo: “Um ‘obstáculo epistemológico’, segundo a concepção de Gaston Bachelard”⁶⁰⁴. Ele considera, com essas problematizações em mente, que “as relações raciais são por definição relações de coerção, podendo ou não ser antagônicas. Mas são sempre oposições polares, preponderantemente entre negros e brancos, substituindo uma epiderme social que as regulamenta [...]”⁶⁰⁵. Diante disso, as relações raciais no Brasil seriam oposições polares, embora não antagônicas. No quadro complexo e perverso dessas relações, Eduardo identifica a ação de uma “ideologia do branqueamento”, que produzia no Brasil, a exemplo do *passing* nos Estados Unidos, o “trânsfuga, racial e social”⁶⁰⁶ – o mulato, imerso, como diria Fanon, num círculo infernal. Mas esse circuito havia sido rompido, em seu entender, pelos movimentos negros de São Paulo da primeira metade do século XX, como a Frente Negra Brasileira:

⁶⁰⁰ DEGLER, op. cit. Publicado no Brasil como *Nem branco nem preto: escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos*, Rio de Janeiro, Labor de Brasil, 1976.

⁶⁰¹ OLIVEIRA, *Currículo...*, circa 1975, p. 2.

⁶⁰² OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. O mulato, um obstáculo epistemológico. *Revista Argumento*, São Paulo, ano I, n. 3, p. 65-73, jan. 1974, p. 70.

⁶⁰³ Ibid., loc. cit.

⁶⁰⁴ Ibid., p. 72.

⁶⁰⁵ Ibid., p. 69.

⁶⁰⁶ Ibid., p. 72.

Afinal, que foram os movimentos sociais dos meios negros iniciados em São Paulo na década de 20 senão um movimento de congregação de todos os negros do Brasil em busca de uma consciência histórica, tendo à frente José Correia Leite (mulato), Arlindo Veiga dos Santos (mulato), Francisco Lucrécio (mulato), Raul Joviano do Amaral (mulato), Henrique Cunha (mulato), Jayme de Aguiar, Vicente Ferreira?”⁶⁰⁷

Eles foram responsáveis por reivindicar a palavra “negro” como termo aglutinador, “numa tentativa de arregimentação que os agastasse do esvaziamento fenotípico – o mulato – socialmente mais predisposto a beneficiar-se das manifestações de hierarquização econômico-social dos grupos”⁶⁰⁸. No momento em que escrevia estas palavras, em 1973, o sociólogo queria, em sua pesquisa de mestrado, mobilizar essa busca de uma “consciência história” para o entendimento de uma nova consciência que estaria se formando entre a comunidade afro-paulistana, em meados dos anos 1970, tal como vimos no segundo capítulo desta tese.

A figura histórica e social do mulato vista como um obstáculo epistemológico⁶⁰⁹ ficou marcada, contudo, mais na “recepção” e nas leituras póstumas que se fizeram de Eduardo⁶¹⁰. Mesmo que as reflexões da resenha sejam de acuidade teórica e política, o tema específico da mistura racial, do hibridismo, por assim dizer, aparece de forma residual em suas meditações posteriores. As referências ao assunto na documentação são esparsas.

Deste modo, pensamos poder localizar *O mulato, um obstáculo epistemológico* na superfície epistêmica – constituída no transcorrer da década de 1970 – do projeto de uma ciência social pragmática – a Sociologia Negra – e da problematização em torno da questão do sujeito. Contudo, a série de ideias, ações e expectativas sociológicas desenvolvidas por Eduardo em um diálogo com ativistas e acadêmicos no Brasil e nos Estados Unidos, articulou-se, também, a outras perspectivas temáticas e teóricas, ao longo dos anos ulteriores. Mas antes rodou novamente, ainda em 1977, pelo continente americano.

⁶⁰⁷ Ibid., loc. cit.

⁶⁰⁸ Ibid., p. 73.

⁶⁰⁹ Para o francês Gaston Bachelard, filósofo da ciência, o conhecimento evolui através de rupturas epistemológicas. Os obstáculos epistemológicos, grosso modo, seriam como que resistências, entraves ao progresso do conhecimento científico. Esses obstáculos originam-se de determinadas práticas intelectuais passivas e não questionadoras diante do conhecimento, num processo que bloqueia o surgimento de novos saberes. Alguns dos obstáculos identificados por Bachelard são a experiência primeira, a generalização prematura, o obstáculo verbal, o conhecimento unitário e pragmático, o substancialismo e o animismo. Cf. BACHELARD, Gastón. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996 [1938].

⁶¹⁰ Analisaremos essas leituras póstumas em momento posterior.

5.4 Amero-África

A ideia de Américas Negras percorre certo caminho histórico. Nos anos 1930, o antropólogo Arthur Ramos construiu, com base no Rio de Janeiro, uma rede de antropólogos que se dedicavam ao estudo das “culturas negras” nas Américas. As interconexões desta rede ligavam o Brasil negro de Ramos ao Haiti de Jean Price-Mars, a Cuba de Fernando Ortiz aos inúmeros portos do Atlântico Negro do norte-americano Melville Herskovits⁶¹¹.

Era da produção de Arthur Ramos o primeiro livro a falar do negro que, como vimos no Capítulo 1, sabemos Eduardo ter lido, quando ainda morava no Rio de Janeiro e frequentava a Escola Nacional de Música, nos anos finais da década de 1940. Tratava-se de *As Culturas Negras no Novo Mundo*, de 1937, obra que se ocupava das culturas afro-americanas em âmbito continental. A leitura parece ter impactado o estudante de piano no Rio de Janeiro que, anos mais tarde, tornou-se aluno de Ciências Sociais na USP.

Na USP, ele teve aulas com os mestres da Escola Sociológica Paulista, que haviam tido outro mestre: Roger Bastide. Ele chegou à universidade em 1938, e, em 1956, retornou à França. Nesse intermeio, entre todos os projetos que colaborou e livros que escreveu sobre a sociedade brasileira, aqueles da cultura negra se destacaram. Ele, que, como Arthur Ramos, foi personagem central no Projeto UNESCO, escreveu um livro que expandiu qualitativamente aquela temática iniciada pelo brasileiro: trata-se de *As Américas Negras (Les Amériques Noires)*, publicado em edição francesa em 1967.

Este livro foi publicado em português em 1974⁶¹², e a tradução foi feita por Eduardo, ao que parece através da intermediação de Fernando Mourão, com quem o sociólogo colaborava informalmente no Centro de Estudos Africanos da USP⁶¹³. Em linhas gerais, *As Américas Negras* aborda os processos diaspóricos e as aproximações, afastamentos, assimilações e sobrevivências culturais africanas no continente americano. Mas, para além de seu conteúdo, certas ideias do livro ressoaram nas reflexões de Eduardo. Na introdução de *As Américas Negras*, escrito em meados da década de 1960, Bastide faz uma penetrante digressão referente à questão da objetividade do cientista social frente à análise da questão

⁶¹¹ A rede de relações de Ramos com intelectuais latino-americanos e norte-americanos pode ser conferida através de seu acervo, depositado na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro. Cf. FAILLACE, Vera Lúcia. *Arquivo Arthur Ramos: Inventário Analítico*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2004.

⁶¹² BASTIDE, op. cit.

⁶¹³ Entrevista com Fernando Mourão, 15 set. 2015. No início do livro supracitado (p. 4.): “A Editora e o Tradutor testemunham seus agradecimentos ao Prof. Fernando Augusto Albuquerque Mourão [...], por sua valiosa revisão do texto traduzido deste livro, especialmente no que respeita à precisão da terminologia especializada”.

afro-americana. Ele se pergunta se a posição de objetividade do pesquisador, mesmo quando sincera, não teria “consequências para a *práxis* dos grupos raciais que se sublevam nos dias de hoje”⁶¹⁴, numa alusão provável aos Movimentos pelos Direitos Civis nos Estados Unidos, que estavam em efervescência no período. Mais adiante, escreve o sociólogo francês:

O sábio que se debruça sobre os problemas afro-americanos encontra-se, pois, implicado, queira ou não, em um debate angustiante, pois é da solução que lhe será dada que sairá a América de amanhã. Ele deve tomar consciência de suas decisões – não para dissimular o que lhe parece a realidade – mas para perseguir, no decorrer de suas pesquisas, uma outra pesquisa, paralela, sobre ele mesmo; uma espécie de “autopsicanálise” intelectual, e isto, seja ele branco ou negro. Estamos aqui no centro de um mundo alienado, onde o sábio se acha, contra sua vontade, também alienado⁶¹⁵.

Essa citação aparece nos escritos de Eduardo do ano de 1977, como nas diferentes versões de *Etnia e Compromisso Intelectual* e em *De uma ciência Para e não tanto Sobre o negro*. Mas antes, se fez presente no texto que Eduardo escreveu para a “Semana Roger Bastide”, promovida em 1976 pelo Centro de Estudos Rurais e Urbanos e pelo Instituto de Estudos Brasileiros da USP, em homenagem à vida e obra do cientista social francês. Dada sua ligação com a comunidade afro-paulistana, a mesa de abertura constituiu-se de intelectuais negros que estiveram ao lado de Bastide ao longo dos anos. Falaram Raul Joviano Amaral, José Correia Leite, Jaime de Aguiar e Eduardo. Eduardo teve pouca relação pessoal com Bastide. Seu contato se deu pela tradução, o que o levou a vê-lo como um cientista que tinha um “compromisso intelectual”, através de sua abordagem do “Negro como sujeito e não meramente objeto – não apenas o trabalhador, mas o portador de uma cultura”⁶¹⁶. Para ele, *As Américas Negras* possibilitava ao negro “ser conhecido em sua amplitude para, através do conhecimento de suas identidades, que têm sua base num denominador comum – a escravidão negra –, invenção do Novo Mundo, poder questionar-se de seu destino”⁶¹⁷. Neste pequeno texto, o brasileiro já fazia, a partir de Bastide, os questionamentos que apareceriam – em termos dos documentos aos quais temos acesso – pela primeira vez em 1977, na Quinzena do

⁶¹⁴ Ibid., p. 7.

⁶¹⁵ Ibid., p. 8.

⁶¹⁶ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Roger Bastide – um aliado. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros (USP)*, São Paulo, n. 20, p. 137-40, 1978, p. 138. Os estudos e depoimentos apresentados durante a Semana Roger Bastide foram publicados nesta edição da Revista do IEB.

⁶¹⁷ Ibid., loc. cit.

Negro: “Está a sociologia servindo aos propósitos que se propõe? [...] São suas análises dos fenômenos sociais que afetam os negros, relevantes? Para quem?”⁶¹⁸.

Essas e outras perguntas foram levadas por Eduardo, cerca de um ano mais tarde, para um evento ao qual Bastide poderia ter sido convidado ou mesmo homenageado. Estamos a falar do “I Congresso de Cultura Negra das Américas”, realizado em agosto de 1977, em Cali, na Colômbia. O congresso foi organizado pela Fundação Colombiana de Investigações Folclóricas, sob a coordenação do escritor afro-colombiano Manuel Zapata Olivella. O evento contou com pesquisadores e ativistas – em sua maioria negros – de diversas partes do mundo, com participação majoritária, obviamente, de afro-latino-americanos, mas também afro-americanos e africanos. Ironicamente, o maior país negro das Américas, o Brasil, ao contrário de outros países, como Angola, não foi representado por uma delegação oficial. Os brasileiros que compareceram o fizeram às suas próprias expensas. Em 1976, havia-se formado uma comissão brasileira preparatória ao evento, liderada por Clóvis Moura, da qual faziam parte Eduardo, a historiadora Marina Senna e Orlando Fernandes, do IPCN. Todavia, às vésperas do evento, em 24 de agosto de 1977, como noticiou o jornal *Versus*, “[...] a delegação do Brasil [...] foi impedida de comparecer ao encontro porque o Itamarati vetou, sem explicar o motivo, a isenção do depósito para a delegação viajar ao exterior”, ao mesmo tempo em que concedia “isenção ao sociólogo Eduardo de Oliveira e Oliveira e à historiadora Marina Sena, que participaram em caráter particular do I Congresso de Cultura Negra das Américas”⁶¹⁹.

Graças às barreiras burocráticas impostas pelo Itamarati, a delegação preparada não pôde, simplesmente por razões financeiras, comparecer ao evento. Os brasileiros que participaram do congresso foram o antropólogo Raul Lody, a jornalista Mirna Grzich⁶²⁰ e Marina Senna, brancos; negros, Eduardo, o ativista e assistente social Sebastião Rodrigues Alves e Abdias do Nascimento, que foi pela delegação dos Estados Unidos. Da representatividade da “delegação” brasileira, afirma Clóvis Moura: “Bem, se a considerarmos como reflexo de nossa própria realidade, ela reflete de certa maneira a desestruturação social

⁶¹⁸ Ibid., p. 139. Comentário de Charles Beyler sobre a presença dos negros na Semana Roger Bastide: “Campo de predileção dos seus estudos, o problema do negro inspirou os livros mais importantes de Roger Bastide [...]. Por isso, era fundamental que a comunidade negra abrisse os trabalhos desta Semana. A presença do Sociólogo Eduardo de Oliveira e Oliveira e de um grupo de jovens estudantes negros revelou, através de um debate animado o impacto ainda atual da pesquisa realizada juntamente com Florestam Fernandes e denominada Brancos e Negros em São Paulo”. BEYLIER, Charles. A Semana Roger Bastide. *Revista de História (USP)*, São Paulo, v. 55, n. 109, p. 185-94, 1977, p. 188-89.

⁶¹⁹ “Brasil Negro não vai à Colômbia”. *Versus (Afro-Latino-América)*, São Paulo, n. 16, set. 1977, p. 25.

⁶²⁰ Grzich participou do processo de fundação do MNU. Milton Barbosa: “Tinha uma menina que participou com a gente, uma judia, a Mirna Grzich, tinha o Barrinhos, que era o namorado dela, e eles nos ajudaram a fazer contatos internacionais e com a imprensa”. In: *Histórias do Movimento Negro...*, op. cit., p. 150.

do negro brasileiro [...]”, em um grupo “com brancos participando quase que em pé de igualdade com os negros num congresso de Cultura Negra”⁶²¹.

Abdias do Nascimento foi o responsável por coordenar o “Grupo de Discussão sobre Etnia”, do qual participaram os brasileiros Eduardo e Sebastião Rodrigues. Outras pessoas, cujos nomes já foram aqui referenciados, lá estavam: as afro-americanas Sheila Walker e Vera Green e a antropóloga colombiana Nina Friedman. Nos anos seguintes, Eduardo iria se corresponder e trocar ideias com essas cientistas sociais. No congresso, ele apresentou a conferência *Das Afinidades Eletivas: Etnia e Compromisso Intelectual*, cujo texto completo não nos foi possível localizar. Poucos registros restaram de sua passagem pela Colômbia. Além de algumas fotos, dispomos apenas das correspondências trocadas com quem conheceu em Cáli. Todavia, um rascunho de carta pode ser encontrado em um de seus cadernos de anotação: escrevendo para José Garcia, do Conselho de Cultura de Angola, ele diz que “O Congresso foi algo de muito importante e que pareceu altamente inteligente do Governo de Angola ter mandado representantes. [...] Estamos todos, os descendentes de africanos, ávidos por contatos com os senhores”⁶²². Se ele um dia enviou esta carta, não sabemos. O que é preciso dizer é que o congresso foi um significativo momento no esforço de reunir os sujeitos da Diáspora Africana pelas Américas Negras na construção de redes intelectuais e na produção de conceitos e estratégias de enfrentamento do racismo nos diferentes contextos de vivência dos participantes. A avidez do sociólogo em conhecer africanos era expressão, vale notar, da nova atitude de valorização do universo cultural e político da africanidade, que se fortalecia entre o ativismo negro no Brasil deste período⁶²³.

⁶²¹ “América negra tem um encontro em Cali”. *Folha de São Paulo*, 22 ago. 1977, p. 24. Acervo CEA-USP.

⁶²² OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Caderno de anotação n. 12. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Folhas Volantes.

⁶²³ Cf. PEREIRA, op. cit., 2010.



Figura 13 – I Congresso das Culturas Negras nas Américas, Cáli, 1977

Em primeiro plano, à esquerda, Abdias, cumprimentando Manuel Zapata Olivella.

Também à esquerda, ao fundo, Eduardo. **Fonte:** Coleção EOO/UEIM-UFSCAR.

A relação de Eduardo com Abdias não era talvez das mais próximas. Em 1978, respondendo à curiosidade de Dorothy Porter, ele diria: “Concerning Abdias Nascimento I know him for years and I like him very much spite not agreeing with his *emotional approach* of the problem of black and particularly blacks in Brazil...”. Mas achava que Abdias “did some good things to desmistify the brazilian racial democracy at Lagos during the last meeting in 1977”⁶²⁴, referindo-se ao episódio no FESTAC, na Nigéria, no qual ele denunciara a democracia racial brasileira. A abordagem “emocional” que Eduardo via em Abdias decerto contrastava com o racionalismo acadêmico que ele arrogava a seu trabalho intelectual e de pesquisa sociológica. Abdias citou o nome do sociólogo apenas em fragmentos de seus livros. Após sua morte, em 1980, o irmão de Eduardo, Evandro de Oliveira, procuraria Abdias no Rio de Janeiro para ajudar a preservar o arquivo e divulgar a obra de seu irmão, mas teria obtido fria recepção⁶²⁵. Eram dois nomes de peso com projetos teóricos grandiosos⁶²⁶, e talvez houvesse alguma surda disputa de egos, mas o fato é que ambos eram figuras de referência

⁶²⁴ Carta de EOO para Dorothy Porter, 2 out. 1978. Grifo nosso. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências. Tradução livre: “Com relação a Abdias Nascimento, eu o conheço há muitos anos e gosto bastante dele, ainda que não concorde com sua *abordagem emocional* do negro, particularmente do negro no Brasil. [Mas achava que Abdias] fez algumas boas coisas para desmistificar a democracia racial brasileira em Lagos durante o último encontro em 1977”.

⁶²⁵ Carta de Evandro Oliveira para José Cláudio Berghella (Diretor do Arquivo de História Contemporânea da UFSCAR), s.d., 1981. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁶²⁶ Nascimento, em 1980, lançaria o conceito de “quilombismo”, que mobilizava simbolicamente a ideia de quilombo na construção de um discurso teórico-político-ideológico de resistência do negro brasileiro. Cf. NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980. Ver também: CUSTÓDIO, op. cit., 2012.

para o Movimento Negro brasileiro dos anos 1970, e foram os dois mais importantes elos na circulação de referenciais entre o Brasil e os Estados Unidos nesse período.

A história dessa circulação de referenciais, por sinal, teria outro capítulo, em outubro de 1977. Se até então Eduardo tinha ido aos Estados Unidos, como acontecera em 1970 e 1974-75, no mais das vezes para observar o que lá se fazia em termos de estudos afro-americanos, sua formação conceitual e institucional, nesse contexto de 1977 ele viajou novamente para o país com o objetivo de, por um lado, levar adiante a pesquisa do doutorado, e, de outro, anunciar ao público acadêmico norte-americano as boas novas do processo de consciência negra que estava se formando no Brasil.

As marcas desta viagem permaneceram em algumas cartas. Durante cerca de duas semanas, o sociólogo circulou por universidades da região nordeste dos Estados Unidos, no entorno da cidade de Nova York. Hospedado na casa de Wendy Lehrman, em Manhattan, endereço que aparece nas correspondências, Eduardo recebeu uma série de agradecimentos pela sua passagem nas universidades. Todos os emissários se referiram a certo filme que o brasileiro levou consigo para suas palestras. Era *O negro, da senzala ao soul*. O afro-brasilianista Michael Mitchell, na época trabalhando em Princeton, disse que seus estudantes haviam ganhado com o filme “a new and solid appreciation of the conditions in which Afro-Brazilians live. The polish and professionalism and the care with which the film was made greatly enhanced our understanding of the Afro-Brazilian experience”. Na mesma carta, ele expressava não apenas sua saudade do Brasil e do amigo como pensava também em “future scholarly projects on which we both might collaborate”⁶²⁷. Outro que havia pesquisado no Brasil, Zelbert Moore, diretor do Afro-American Historical & Cultural Museum, na Filadélfia, disse que “Everyone who attended the lecture also thought that your views and comments on Black in Brazilian society were thought provoking”⁶²⁸. Vera Green, do Latin American Institute de Rutgers, em Nova Jersey, ao mesmo tempo em que lhe afirmava o interesse em intercâmbios institucionais com o Brasil, disse:

The members of the Institute [...] were impressed with the data as well as the delivery. The lecture was of extreme importance because, as you know, the data

⁶²⁷ Carta de Michael Mitchell para EOO, 23 set. 1977. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências. Tradução livre: “[...] uma nova e sólida apreciação das condições nas quais os Afro-Brasileiros vivem. A polidez e o profissionalismo e o cuidado com o qual o filme foi feito em muito melhorou nosso entendimento da experiência Afro-Brasileira”. “[...] futuros projetos acadêmicos nos quais podemos ambos colaborar”.

⁶²⁸ Carta de Zelbert Moore para EOO, 18 set. 1977. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências. Tradução livre: “Todos que participaram da conferência também consideraram suas visões e comentários sobre o negro na sociedade brasileira bastante provocativos”.

pertaining to the Negro in Brazil is generally concerned with folklore or Afro-religious cults. Consequently, the insight into the situation in which Black Brazilians intellectuals, academicians as well as teen agers find themselves is especially enlightening⁶²⁹.

A fala da antropóloga é interessante para se ter uma noção do que chegava aos Estados Unidos – ou ao menos a ela – da produção brasileira – ou brasilianista – da história do negro e das relações raciais no Brasil. Ela alude presumivelmente àquela historiografia da primeira metade do século, como Herskovits, Arthur Ramos ou Édison Carneiro, aparentemente ignorando a existência de obras como as da Escola Sociológica Paulista. Joan Dassin, então docente na área de Letras no Amherst College, em Massachusetts, levantou diversas questões sobre o filme para o amigo brasileiro. Ela se pergunta se a incorporação do ideal estético-político do *soul* pelos negros brasileiros não os faria vítimas de uma forma de imperialismo cultural – algo que Eduardo pode ter contestado –, mas não deixa de notar, ao mesmo tempo, o despertar, percebido através das entrevistas com pessoas comuns, de uma nova consciência racial, especialmente “the testimony of the young girl who knew something was wrong at school in the behavior of her white classmates toward her, although she couldn’t quite put her finger on it”. Dassin replica um argumento que Eduardo provavelmente discutiu na apresentação em Massachusetts, de que a experiência afro-brasileira deveria ser entendida de um ponto de vista hemisférico, diaspórico. Por fim, ela diz que o brasileiro havia contribuído para o entendimento de uma área de estudos pouco desenvolvida nos Estados Unidos: “the development of political and social awareness among black Brazilians”⁶³⁰, carência teórica que a fala de Vera Green de certo modo evidenciava.

O historiador Ralph Della Cava, autor de *Milagre em Joazeiro* (1970), professor no Queens College, em Nova York, assistiu à palestra de Eduardo no Baruch College, também nesta cidade. Fez comentários elogiosos ao filme, de maneira similar aos que já vimos, mas tocou em outro ponto importante: “Let me reiterate too, my wholehearted enthusiasm for your

⁶²⁹ Carta de Vera Green para EOO, 23 set. 1977. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências. Tradução livre: “Os membros do Instituto ficaram impressionados com os dados assim como pela sua entrega. A conferência foi de extrema importância porque, como você sabe, os dados pertinentes ao negro no Brasil são geralmente relacionados ao folclore ou cultos afro-brasileiros. Consequentemente, a visão sobre a situação na qual os intelectuais negros brasileiros, acadêmicos, assim como adolescentes veem a si mesmos é especialmente iluminadora”.

⁶³⁰ Carta de Joan Dassin para EOO, 27 set. 1977. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências. Tradução livre: “[...] o testemunho da jovem que sabia que algo estava errado na escola no comportamento de seus colegas brancos em relação a ela, embora ela não pudesse apontar o problema”. “[...] o desenvolvimento da consciência política e social entre os negros brasileiros”.

efforts to establish in Brazil a Center for Black Studies [...] in the heart of São Paulo”⁶³¹. Da mesma forma, Maria Luisa Nunes, que em 1977 dava aulas em Yale, afirma:

As nossas preocupações e interesses são muito parecidos e acho que é imperativo estabelecer um centro de estudos Afro-Brasileiros para cumprimentar o que se tem feito já aqui nos Estados Unidos e no Caribe. [...] Nos nossos cursos, uma visão hemisférica do negro é muito importante e quando falamos da cultura negra nas américas, precisamos de informações sobre o Brasil da perspectiva do próprio negro⁶³².

Ela, que promovera uma tradução de Lima Barreto para o inglês, em 1979, ministrara um curso em Yale, em 1978, intitulado “Brazilian Black Writers”⁶³³. Não localizamos o conteúdo deste curso, mas inferimos pelo título tratar-se de iniciativa que espelhava essa visão compartilhada entre Maria Luisa e Eduardo de se abordar a experiência negra nas Américas de um ponto de vista hemisférico e subjetivo. Assim como Della Cava, Maria Luisa menciona a necessidade de se instituir no Brasil um centro de estudos afro-brasileiros nos moldes das instituições congêneres norte-americanas. De acordo com a documentação, este era um projeto que Eduardo cogitava pelo menos desde 1976, logo após a sua viagem pelos Estados Unidos de 1974-75, como vimos no capítulo anterior. A tentativa de um centro de estudos acontecerá, em paralelo à escrita da tese, de meados de 1976 até o final de 1979.

Em 1978, Eduardo conduziria outra rodada de eventos que pretendia pôr em prática os princípios da “Sociologia Negra”. Emergia, concomitante à consolidação do Movimento Negro em São Paulo, o que chamaríamos de uma Sociologia Pública, problematizando, da perspectiva dos sujeitos negros, as relações raciais. Neste processo, antigos e novos personagens se faziam presentes, em um amplo debate da sociedade brasileira.

Last, but not least. *Amero-África* era o nome de uma revista que o sociólogo vinha tentando organizar durante os anos 1970. O nome aparece esporadicamente em cartas trocadas com Beatriz Nascimento, Zelbert Moore e James Kennedy, de 1974 até por volta de 1979⁶³⁴. Embora a revista jamais tenha se materializado, a ideia presente no nome conjugava uma

⁶³¹ Carta de Ralph Della Cava para EOO, 21 set. 1977. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências. Tradução livre: “Deixe-me reiterar também, meu total entusiasmo pelos seus esforços para estabelecer no Brasil um centro de Estudos Negros [...] no coração de São Paulo”.

⁶³² Carta de Maria Luisa Nunes, 28 set. 1977. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências. Texto mantido conforme o original.

⁶³³ Cf. NUNES, 1979, op. cit., p. 5.

⁶³⁴ Em carta de 1 de agosto de 1978, assim escreveria Eduardo para Beatriz: “Quero também saber se pode escrever um pequeno artigo, de umas três páginas no máximo para uma revista que quero lançar em novembro – *Amero-África* [...]”. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

totalidade de vivências e leituras da realidade acerca da experiência histórica, social, política, cultural e intelectual dos negros na diáspora africana pelas Américas. Das “culturas negras” de Ramos às “Américas Negras” de Bastide, da “Afro-Latino-América” de *Versus*⁶³⁵ até a “Amefricanidade” de Lélia Gonzalez⁶³⁶, a Amero-África de Eduardo navegava por entre esses olhares teóricos afro-brasileiros que mal cabiam em si mesmos, e estava atravessada pelos contradiscursos e saberes sujeitados que se insurgiam pela ação dos descendentes de africanos em lugares como o Brasil, a Colômbia e os Estados Unidos.

5.5 Abolição, 90 anos

Do ponto de vista da participação na discussão pública da questão racial, 1978 foi o ano culminante do empenho intelectual de Eduardo. Afora a escrita da tese e também viagens periódicas para a UFSCAR, onde ele tentava, desde o final de 1977, estabelecer contatos e condições institucionais para um centro de estudos afro-brasileiros, o sociólogo dedicou a maior parte de suas energias à efetivação de atividades concernentes aos 90 anos da Abolição. Ele tinha experiência no tema. Em 1968, organizara uma exposição na Biblioteca Mário de Andrade em comemoração ao 80º aniversário da Abolição. Em 1972, coordenara uma “I Semana Afro-brasileira” – da qual não encontramos informações – na qual apresentou uma conferência intitulada *Nós – 84 anos depois* – texto não localizado⁶³⁷.

Os eventos da Abolição foram planejados para todo o ano de 1978, mas ficaram compreensivelmente concentrados entre os meses de maio e novembro. Durante esse intervalo de tempo, foram desenvolvidos ciclos de conferências, mostra de filmes, concertos musicais e exposições, em diversos locais de São Paulo. O patrocínio era da Secretaria de Cultura do Estado, da qual Eduardo era contratado⁶³⁸, e da Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo

⁶³⁵ Seção do jornal *Versus* que era dedicada a abordar a questão do negro no Brasil. Existiu entre 1977-79.

⁶³⁶ Conceito da antropóloga e ativista do Movimento Negro Lélia Gonzáles. Segundo a autora, “Para além de seu caráter puramente geográfico, a categoria de *Amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de *Amefricanidade* está intimamente relacionada àquelas de *Panafricanismo*, *‘Négritude’*, *‘Afrocentricity’*, etc”. GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de Amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988, p. 76-77. Grifos no original.

⁶³⁷ Informações extraídas de: OLIVEIRA, *Currículo...*, circa 1975, p. 4.

⁶³⁸ O apoio da Secretaria do Estado era mais nominal, no máximo físico, com cessão de espaços. Seu contrato estava atrasado desde novembro de 1977, e, até o início das atividades dos *90 Anos*, não tinha sido renovado. Cf. Carta de EOO para Beatriz Nascimento, s.d. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

(SMC), que tinha nessa época como chefe de Gabinete um amigo seu, o crítico literário Alexandre Eulálio. Eulálio colaborava também como editor no boletim bibliográfico da Biblioteca Mário de Andrade, periódico para o qual escreveu um pequeno texto, no final de 1978, dando conta dos 90 anos da Abolição. Segundo ele, a intenção era de “fugir de qualquer convencionalismo festivo e antes buscar uma apresentação crítica, serena e objetiva, de algumas das complexas questões que pressupunham três séculos e meio de escravidão entre nós”⁶³⁹. Nesse espírito crítico, um sem-número de exposições foi realizada em instituições como a Biblioteca Mário de Andrade, o Teatro Municipal, o Museu de Arqueologia da USP e mesmo as ruas de São Paulo, como a Barão de Itapetininga, na República, onde foi instalada a exposição “Presença do Negro no Brasil”, em uma modalidade que a SMC promovia chamada “Museu de Rua”, como se vê abaixo.



Figura 14 – Abolição, 90 anos - 1888-1978

Exposição “Presença do Negro no Brasil”. Museu de Rua da SMC.

Fonte: Coleção EOO/UEIM-UFSCAR.

⁶³⁹ EULÁLIO, Alexandre. Abolição: 90 anos - 1888-1978. *Boletim Bibliográfico da Biblioteca Mário de Andrade*, São Paulo, v. 39, n. 3/4, p. 15-25, jul./dez. 1978, p. 15. Dados biográficos sobre Eulálio extraídos de: <<http://www.oexplorador.com.br/alexandre-eulalio-intelectual-obsedado-pela-recuperacao-de-textos-e-biografias-que-o-tempo-soterrou/>>. Acesso em: 16 ago. 2017.

Eduardo, o mentor desse programa, denominou 1978 de “Ano Africano”, em uma reportagem do *Jornal da Tarde*⁶⁴⁰. Procurava-se revisitar com novas lentes teóricas a história brasileira da escravidão, da abolição e do pós-abolição. Em suas palavras, analisar “como a perda de oportunidades de trabalho remunerado iniciou um processo de marginalização do ex-escravo, inserido após a Lei Áurea no contingente negro de nossa população”⁶⁴¹. Além disso, queria-se divulgar a produção científica da história e a realidade social dos negros no Brasil. Por isso, as exposições em locais e instituições públicas foram priorizadas. A reportagem informa, ainda, que “as comemorações [representavam] as primeiras providências para a fundação, aqui, de um Centro de Estudos Africanos”^{642, 643}.



Figura 15 – Eduardo e Maria Stella Bresciani

Reportagem do *Jornal da Tarde* perfila Eduardo e a historiadora Maria Stella Bresciani.

Fonte: Acervo do CEA-USP.

⁶⁴⁰ “90 Anos da Abolição”. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 13 maio 1978, p. 20. Acervo do CEA-USP.

⁶⁴¹ *Ibid.*, loc. cit.

⁶⁴² *Ibid.*, loc. cit. “Centro de Estudos Africanos” foi provavelmente um engano por parte do jornalista.

⁶⁴³ Stella Bresciani, professora emérita da UNICAMP, conversou conosco por e-mail: “Meu contato com ele [Eduardo], foi na organização de uma exposição no ano de 1978, [...] para a qual preparei uma exposição comparativa entre a situação dos trabalhadores em regime de escravidão e a dos trabalhadores ‘livre’ imigrantes, que ocorreu no Teatro Municipal. Foi muito importante para mim aquele convívio rápido, mas intenso. Como a exposição seria de fotos com legendas ‘históricas’ fiz extensa pesquisa em arquivos e tive acesso a álbuns fotográficos no Instituto Agrônomo de Campinas [...]. Em 1976, eu defendi na FFLCH-USP, meu doutorado em que estudei a formação do mercado de trabalho livre, com foco em Campinas e província de São Paulo – *Liberalismo: ideologia e controle social. São Paulo 1850-1910* – e daí o convite dele para que eu participasse da exposição”. BRESCIANI, M^a Stella. Pesquisa sobre Eduardo de Oliveira e Oliveira [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por: <rafaelpetrytrapp@gmail.com> em: 22 fev. 2015.

Dos eventos relacionados a esse ciclo de atividades em 1978 pouca informação documental foi encontrada. No arquivo, existem apenas algumas fotografias e simples menções nominais às exposições e palestras. A única exceção nesse sentido é, novamente, um simpósio da SBPC, coordenado por Eduardo e Beatriz Nascimento na 30ª Reunião Anual da entidade. No Brasil que enfrentava crise econômica e começava a discutir mais concretamente a abertura política e o retorno da democracia, mas cujo ar ainda estava “carregado de eletricidade”, para usar as palavras do historiador Jacob Gorender⁶⁴⁴, a reunião da SBPC agora acontecia na USP, de 9 a 15 de julho, em São Paulo, mantendo o aspecto político que caracterizava esses encontros, com o tema “Fronteiras do Conhecimento”.

Nessa conjuntura de contestação política e social – a primeira grande greve no ABC paulista havia acontecido em maio –, o simpósio sobre a Abolição chamou-se “Brasil, Abolição 90 Anos - Confronto”. A palavra “confronto” não poderia ser mais adequada à circunstância histórica. Em 7 de julho, nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, uma ampla frente de grupos da comunidade negra de São Paulo havia fundado o Movimento Negro Unificado. Impulsionado pela “denúncia do chamado ‘mito da democracia racial’ e a busca pela construção de uma ‘autêntica democracia racial’”⁶⁴⁵ – objetivos expressos em sua “Carta de Princípios” – o MNU é considerado por especialistas como “o principal marco na formação do movimento negro contemporâneo no Brasil”⁶⁴⁶.

Apenas quatro dias após esse momento, os eventos na SBPC punham-se a debater aquela que era uma das principais reivindicações do MNU: a “reavaliação do papel do negro na história do Brasil”⁶⁴⁷. Era uma demanda consolidada no ativismo afro-brasileiro, vide, por exemplo, os esforços do Grupo Palmares em se contrapor ao 13 de maio, visto como farsa histórica, em nome do 20 de novembro de Zumbi. A propósito, em data que não pudemos precisar, Eduardo escreveu uma carta aberta – coisa que fazia com frequência – para o Presidente da República Ernesto Geisel, intitulada *O novo 13 de maio*. Avaliando com ironia as opiniões do presidente no assunto, ele afirma que “não devemos tanto pensar em ‘comemorar’ o 13 de maio como em ‘refletir’ sobre o mesmo. O que foi feito e o que é feito dos descendentes de escravos na sociedade brasileira?”⁶⁴⁸.

⁶⁴⁴ Disponível em: <<https://apublica.org/2017/o-ar-estava-carregado-de-eletricidade/>>. Acesso em: 19 jun. 2017.

⁶⁴⁵ PEREIRA, op. cit., p. 25.

⁶⁴⁶ Ibid., p. 98. A “Carta de Princípios” do MNU é citada nessa mesma página e discutida ao longo do livro.

⁶⁴⁷ Citado em: Ibid., p. 99.

⁶⁴⁸ OLVEIRA, Eduardo de Oliveira e. O novo 13 de maio. *Jornal da Tarde*, São Paulo (s.d.). Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Folhetos.

Essa indagação aparecia novamente na SBPC. Foram dois dias de debates. No dia 11, o simpósio foi coordenado por Eduardo; no dia 12, houve uma mesa-redonda liderada por Beatriz. No formulário de inscrição do simpósio, lê-se que seu “propósito [era] o de, aproximadamente, revelar estatisticamente a situação do negro no Brasil hoje, não como uma categoria sociológica ou antropológica manipulável mas como algo de substancial e real em sua experiência num contexto histórico”⁶⁴⁹. Além disso, havia a preocupação, já levantada na SBPC de 1977, em discutir a política do IBGE quanto ao recenseamento racial brasileiro, pois, além de ter sido excluída do censo de 1970, a categoria “cor” fora “relegada por um tipo de análise considerada por nós como ‘racista-marxóide’ quando se quer reduzir o problema a uma questão econômica ou eminentemente de classe”⁶⁵⁰.

Tal como na Quinzena e na SBPC do ano anterior, a ideia para o simpósio de 1978 foi reunir um grupo de intelectuais negros que estudavam a temática de raça. No dia 11, além de Eduardo, compuseram a mesa a advogada Orlanda Campos, o senador Nelson Carneiro, o arquiteto Raymundo Rodrigues Filho e Beatriz, negros. Já na mesa-redonda do dia 12, compareceram Beatriz, o comunicólogo Carlos Alberto Medeiros, o psicanalista Aloísio Moreira da Silva e o geneticista Newton Freire-Maia – esses dois últimos, brancos.

A correspondência entre Eduardo e Beatriz, presente tanto na UFSCAR quanto no Arquivo Nacional (RJ), é pródiga em demonstrar o esforço de ambos para viabilizar o simpósio. Em meio a dificuldades, ansiedades, desentendimentos e brigas, mas também ideias, expectativas e esperanças, eles construíram uma sólida parceria, que seria quebrada apenas pela vicissitude máxima da vida: a morte. Vários são os assuntos conversados nas cartas. Das interfaces e dilemas da militância negra e da vida acadêmica, assim escreve a historiadora: “Isso precisamos conversar seriamente, se nós nos dedicamos ao que a gente pode e sabe fazer (academicismo) contando com as pessoas conscientes que nos cercam, ou se a gente vai continuar bajulando os defensores da ‘cultura negra’”⁶⁵¹. Beatriz parecia também confiante no trabalho: “Creio que terei uma boa comunicação para SBPC. Queimei pestanas para sistematizar minhas teses sobre quilombos e ganhei com isto”⁶⁵². Ela falou na SBPC sobre “Quilombos: mudança social ou conservantismo”. De acordo com reportagem da *Folha*

⁶⁴⁹ “Abolição 90 Anos – Nove Fora?”. Formulário para a reprodução de resumo. 30ª Reunião Anual da SBPC. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Documentos Pessoais.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, loc. cit.

⁶⁵¹ Carta de Beatriz Nascimento para EOO, jan. 1978, p. 3-4. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR Correspondências.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 4.

de S. Paulo, a historiadora contestou nesta fala “a ideia de que Quilombo só foi feito por negros fugidos, afirmando que esse grupo tinha consciência de resistir”⁶⁵³.

O senador Nelson Carneiro, irmão de Édison Carneiro, participou como convidado especial. O arquiteto Raymundo Rodrigues Filho, formado pela Universidade do Chile⁶⁵⁴, discorreu sobre “O negro e a Habitação Urbana no Brasil”, analisando o espaço urbano como meio no qual a marginalização do negro apresentava contornos claros.

Já a advogada paulista Orlanda Campos abordou a questão racial de um ponto de vista jurídico: “Lei Afonso Arinos: uma lei superada?”. Em carta para Eduardo, ela escreveu: “A propósito da 30 Reunião Anual da SBPC, tenho um trabalho sobre a Lei Afonso Arinos, feito quando ainda cursava a Faculdade, e que estava perdido com os demais, pois naquela época eu imaginava que escrevia para as gavetas [...]”⁶⁵⁵. Ao final da exposição, ela concluía “que ela [a Lei] não atinge seu objetivo [...] e que sua revisão é urgente”⁶⁵⁶.

Filha de ferroviários do interior de São Paulo, formada em Direito pelo Largo de São Francisco nos anos 1960, Orlanda possuía, assim como Eduardo e Raymundo, experiência internacional. Ela fez uma especialização em Direito Internacional Público na USP, *Contribuição para um estudo jurídico da Organização da Unidade Africana*, defendida em 1970. Para esse trabalho, ela morou por seis meses, financiada pela FAPESP, em Adis-Abeba, capital da Etiópia, onde ficava a sede da Organização da Unidade Africana, criada em 1963. Sua experiência neste país resultou no livro *A Etiópia que eu vi* (1992). Orlanda, falecida no início dos anos 2000, além das lides na advocacia, teve atuação no Movimento Negro em São Paulo, escreveu artigos e alguns livros⁶⁵⁷, e, além disso, fez um mestrado em Letras na Universidade do Mississippi, provavelmente no final dos anos 1970⁶⁵⁸. Uma personagem importante entre as décadas de 1960-80 no Brasil e, como se vê, no “Atlântico Negro”, sua excepcional trajetória aguarda estudo mais detalhado.

⁶⁵³ “O papel do negro dentro da sociedade brasileira”. *Folha de São Paulo*, 11 jul. 1978, p. 18. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Folhetos.

⁶⁵⁴ Cf. RODRIGUES FILHO, Raymundo. El uso de la tierra como elemento constructivo en Brasil: un corto panorama del proceso histórico, manejo, usos, desafíos y paradigmas. *Apuntes*, v. 20, n. 2, p. 232-241, 2007.

⁶⁵⁵ Carta de Orlanda Campos para EOO, 4 fev. 1978. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁶⁵⁶ “O papel do negro dentro da sociedade brasileira”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 11 jul. 1978, p. 18. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Folhetos.

⁶⁵⁷ Cf. entre outros: CAMPOS, Orlanda. *Contribuição para um estudo jurídico da Organização da Unidade Africana*. Monografia (Especialização em Direito Internacional Público) – Faculdade de Direito da USP, São Paulo, 1970; *Onde estão meus irmãos*. São Paulo: s.e., 1981; *A Etiópia que eu vi*. São Paulo: Lammertz, 1992.

⁶⁵⁸ Em nosso estágio sanduíche nos Estados Unidos, tentamos localizar o texto dessa dissertação. Conversamos com bibliotecários e arquivistas junto a universidades do estado do Mississippi, mas não conseguimos encontrá-lo, nem nenhuma outra informação sobre essa pós-graduação.



Figura 16 – Intelectuais negros na SPBC (1978)

Legenda autoexplicativa. *Folha de São Paulo*, 11 jul. 1978, p. 18.

Fonte: Coleção EOO-UEIM/UFSCAR.

Completando o quadro estava Carlos Alberto Medeiros, um ativista e intelectual negro do Rio de Janeiro, que, de acordo com reportagem do *Jornegro* a propósito da SBPC, falou de aspectos da história do Movimento Negro brasileiro. Essa mesma matéria dizia ter havido “intenso debate com a participação de todos os presentes, dos quais grande parte era negra”⁶⁵⁹. Todavia, acerca da audiência, o repórter da *Folha* disse o seguinte: “Mais de 100 pessoas assistiram as exposições [...]. Entretanto, depois das exposições, apenas as pessoas negras ficaram na sala para debater os temas apresentados”⁶⁶⁰. A temperatura dos debates deve ter sido alta. Na mesma SBPC, outro simpósio estava acontecendo, denominado “Raça e Estratificação Social”. Dele participaram os sociólogos Eduardo, Oracy Nogueira, Octávio Ianni e o indiano Eduardo de Barros e os antropólogos João Baptista Borges Pereira, Raul Ximenes Pontes e Kabengele Munanga. Reportagem do *Estado de São Paulo* informa que, ao passo que Eduardo [de Oliveira e Oliveira] falava da impossibilidade de haver “grupo intelectual homogêneo negro” em um país em que “cultura” era um atributo de elite (econômica), Newton Freire-Maia levantou-se para rebatê-lo: “Segundo Oliveira, a tendência ‘é o branqueamento dos brasileiros; de acordo com Freire Maia, o que existirá ‘é uma mulatização generalizada”⁶⁶¹. Como vimos, o conceito de “mulato” era rechaçado

⁶⁵⁹ “SBPC discute raça”. *Jornegro*, São Paulo, ano 1, n. 4, 1978, p. 8. Acervo do CEA-USP.

⁶⁶⁰ “O papel do negro dentro da sociedade brasileira”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 11 jul. 1978, p. 18. Coleção EOO-UEIM/UFSCAR, Folhetos.

⁶⁶¹ “Preconceito racial existe e é latente”. *Estado de São Paulo* (s.d.). Coleção EOO-UEIM/UFSCAR, Folhetos.

politicamente por Eduardo, e, a rigor, pelo Movimento Negro de forma geral, pois representava justamente o desejo de branqueamento por parte dos afro-brasileiros, em termos sociais e mesmo raciais. Seja como for, a conclusão desse simpósio – e dos outros, por certo – era de que “o preconceito racial no Brasil é latente e se apresenta de forma insidiosa, disfarçada, desarmando o negro para a luta em seu benefício”⁶⁶².

A conferência de Eduardo – a única encontrada com texto completo – retoma, em regra, muitas das ideias já enunciadas em outros momentos. Em *Brasil, Abolição 90 Anos... Noves Fora?*, o sociólogo começa jogando com as palavras: se o *leitmotiv* da SBPC era “Fronteiras do Conhecimento”, o simpósio, “levando em consideração essas fronteiras, reúne quatro cientistas sociais negros que extrapolam esses limites, mesmo que fronteiriços, por um denominador comum – o grupo étnico ao qual pertencem [...]”⁶⁶³. A condição étnica, portanto, era uma adscrição teórica e política no processo social. E era fundamentalmente de uma questão política, ou melhor, de “política científica”, que se estava a falar: considerando que “qualquer ciência feita sobre, para ou em cima dele [do negro], terá seus objetivos limitados se não houver claramente a consciência de que é [o negro] um [...] problema nacional”, problema de “natureza política, e que só politicamente poderá ser resolvido”⁶⁶⁴.

Um dos pontos sensíveis era o debate da categoria “cor”, pois sua exclusão do censo era vista como uma forma de apagamento étnico e de minar o protesto negro: “A importância por nós atribuída em saber quantos somos está na razão direta da importância em compreender porque nos negam”⁶⁶⁵. A dimensão teórica dessa preocupação assentava, como Eduardo estava tentando estabelecer em suas intervenções intelectuais dos últimos anos, na busca de um “modelo epistemológico e metodológico que clarifique a natureza do cálculo ‘racial’ brasileiro que está aguardando para sua compreensão”⁶⁶⁶, um projeto que pressupunha uma rediscussão das categorias que instrumentalizavam a linguagem sociológica, categorias como “cor” ou mesmo termos como “mulato” ou “mulatização”.

Outro aspecto dessa questão envolvendo as classificações raciais no Brasil era a crítica ao marxismo. Os estanhos termos “racisto-marxóide” e “marximização” tentavam dar conta das insuficiências percebidas na análise social de caráter marxista que limitava a problemática da diferença racial a uma questão de classe. Em sua opinião,

⁶⁶² Ibid., loc. cit.

⁶⁶³ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. *Brasil, Abolição 90 Anos... Noves Fora?*, p. 1. Coleção EOO-UEIM/UFSCAR, Série Produção Intelectual.

⁶⁶⁴ Ibid., p. 2.

⁶⁶⁵ Ibid., p. 7.

⁶⁶⁶ Ibid., p. 10.

Se entendermos a história também como uma luta de forças, em que determinada classe detém o poder dessa força, e sendo a etnia uma categoria manipulável nestes momentos, em que medida a manipulação da raça não é um mecanismo pulverizador da possível consciência de identidade sociocêntrica do negro no Brasil?⁶⁶⁷

A interrogação e objeção se direcionavam àqueles trabalhos “do tipo onde os escravos (res) são ‘as mãos e os pés do senhor’... jamais com cabeça!”⁶⁶⁸. Mas a crítica partia, todavia, de alguém que era também um marxista. Toda a sua formação na USP havia sido feita em uma atmosfera intelectual impregnada pelas teorizações marxistas, domínio teórico do qual ele nunca se distanciou. Pelo contrário: o que queria era interpelar “esses teóricos que fecham o círculo do discurso marxista quando este pode ser enriquecido”⁶⁶⁹.

Em um sentido mais pragmático, propugnava-se outra vez a institucionalização de “estudos sobre o negro nas universidades, a nível de graduação e pós-graduação, de forma integrativa e curricular, quando as mais diversas disciplinas [...] formarão um corpo integrado de conhecimentos voltados para sua experiência”⁶⁷⁰. Era algo que engatinhava na criação um centro de estudos do negro brasileiro na UFSCAR. Em março de 1978, ele tinha escrito para Beatriz: “Estou como acuado, mas me saindo bem... Idas duas vezes por semana a São Carlos, uma vez por semana para Campinas, dois dias de trabalho intenso em São Paulo e tudo o mais...”⁶⁷¹. Esse projeto na UFSCAR e a escrita da tese, que se arrastava desde o início da década, iriam absorver suas energias nos anos finais de sua vida.

A partir dos últimos meses de 1978, a documentação concernente às atividades intelectuais públicas de Eduardo começa a escassear. Há notícias – na realidade, apenas menções ligeiras – de sua participação em mais alguns eventos no final do ano e em 1979. Em novembro de 1978 ele participaria, em São Paulo, da I Bienal Latino-Americana, de um congresso da Associação Internacional de Críticos de Arte, em Buenos Aires, e de uma “I Semana do Negro”, em Natal⁶⁷². Organizou ainda uma “Semana Zumbi”, em São Paulo, provavelmente também em novembro⁶⁷³. Em 1979, foi novamente coordenador de um simpósio na SBPC, da 31ª Reunião Anual, em Fortaleza, chamado “Memória Brasileira (A memória negra)”, em 13 de julho. Entretanto, afora um rascunho bastante lacunar e

⁶⁶⁷ Ibid., loc. cit.

⁶⁶⁸ Ibid., p. 12. Referência ao texto de Antônio de Barros, “‘As mãos e os pés do senhor de engenho’: dinâmica do escravismo colonial”, comentado por Eduardo na UNICAMP em 1975.

⁶⁶⁹ Ibid., loc. cit.

⁶⁷⁰ Ibid., p. 13.

⁶⁷¹ Carta de EOO para Beatriz Nascimento, 3 mar. 1978. Acervo de Beatriz Nascimento, Arquivo Nacional, Série Correspondências.

⁶⁷² OLIVEIRA, *Currículo...*, p. 7.

⁶⁷³ Ibid.

desorganizado, que ecoava pensamentos procedentes das reflexões dos anos anteriores, intitulado “Alternativas do negro na recuperação de sua memória”, localizamos pouca informação. Uma delas é uma carta de Marcelino da Silva, que estava presente nesse simpósio e escreveu para o sociólogo: “O José Carlos, do Pará, está a 5 anos escrevendo uma ‘História do Povo Negro’. Tentativa arrojada, mas que se faz necessária no sentido de recuperarmos um pouco que seja de nossa Memória Histórica, como você frizou tão bem”⁶⁷⁴.

Devemos dizer também que, entre 1978 e 1979, Eduardo acompanhou com atenção questões candentes da vida política brasileira, como o movimento da Anistia e principalmente as greves operárias do ABC paulista. Há centenas de recortes de jornal sobre as greves, cuidadosamente selecionados e organizados, em seu acervo. O interesse pode ser devido em parte ao seu histórico familiar – mãe e pai proletários, este sindicalista – e ao fato de ter trabalhado em empresa do ramo de metalurgia – a Metal Leve de Mindlin, nos anos 1960. Alguns entrevistados desta pesquisa achavam que ele era membro do Partidão (Comunista), mas outros disseram que ele tinha facetas mais “social-democratas”, e que teria se tornado “tucano” se vivo permanecesse. Registros de sua atuação política para além da questão racial aparecem em poucos documentos. Um deles é uma carta de Hélio Santos: “Eu e o Milton Santos precisamos ouvir algumas opiniões suas sôbre as perspectivas de abertura de novos partidos [...]”⁶⁷⁵. Outra era carta para a historiadora Jeanne Berrance de Castro, na qual tomamos ciência de sua participação em ato no 1º de maio em São Bernardo, em 1979⁶⁷⁶.

Da metade de 1979 em diante, as cartas recebidas aparentemente não são mais respondidas. Colegas e amigos perguntam por ele e reclamam retorno. Em uma de suas últimas correspondências enviadas, em 7 de julho de 1979, ele diz: “Uma série de imprevistos como, mais idas a São Carlos, uma qualificação na USP para defesa da tese de doutoramento (não para ser ‘doutor’ mas para ter o título para estar no lugar certo, na hora certa... que, mais cedo ou mais tarde chegará) me impediram de entrar em contato com o senhor”⁶⁷⁷.

A figura iconoclasta de Eduardo de Oliveira e Oliveira saíria da cena paulistana na direção de São Carlos, distante cerca de 240 quilômetros da capital paulista. Se suas

⁶⁷⁴ Carta de Marcelino Silva para EOO, 26 jul. 1979. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁶⁷⁵ Carta de Hélio Santos para EOO, 28 abr. 1978. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências. Não há qualquer outra menção a Milton Santos – que retornara do exílio em 1976 – na documentação de Eduardo.

⁶⁷⁶ Na carta (sem data) Eduardo dirige questões nada amistosas para Castro. Entre elas: “Daí meu comentário em extranhar que: se a causa é a do povo brasileiro, a) não ter visto ou sabido de sua presença no dia 1º de maio em São Bernardo; b) não ter lido ou ouvido qualquer pronunciamento seu sobre a Anistia (ampla ou não; irrestrita ou não); c) sobre os presos políticos; d) sobre a conferência de Itaicí; e) sobre o congresso da UNE em Salvador (está em jogo os destinos do povo – da nova classe dirigente!); f) greve dos metalúrgicos; g) greve dos transportes [...]”. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁶⁷⁷ Carta de EOO para Luiz C. Barbosa, 7 jul. 1979. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

intervenções intelectuais públicas haviam contribuído na formação do Movimento Negro, o trabalho idealizado para a Universidade Federal de São Carlos constituir-se-ia em um capítulo importante, embora não consumado, da Sociologia brasileira.

Considerando o exposto até o momento, e os limites que a pesquisa histórica e a documentação permitem percorrer, os objetivos da próxima – e última – parte desta tese residem na análise de dois processos. De um lado, queremos compreender a arquitetura institucional e teórica idealizada pelo sociólogo, ao lado do Movimento Negro do interior do estado de São Paulo, para o estabelecimento de um Centro de Estudos sobre o Negro Brasileiro na UFSCAR. De outro, desejamos compor um mosaico geral da estrutura de sua tese em Sociologia, *História e Consciência de Raça*, trabalho que o acompanhou até o limiar derradeiro de sua vida, razão maior de seus sonhos – e de seu desatino.

6 CARTOGRAFIAS DA IMAGINAÇÃO

Foi a imaginação que ensinou ao homem o sentido da moral, da cor, do contorno, do som e do perfume. Ela criou, no começo do mundo, a analogia e a metáfora. Ela decompõe toda a criação e, com os materiais acumulados e dispostos segundo regras cuja origem só pode ser encontrada nas profundezas da alma, cria um mundo novo, produz a sensação do novo. (Charles Baudelaire)⁶⁷⁸

Nos capítulos anteriores procuramos discernir os fundamentos de um campo do conhecimento imaginado por Eduardo e seus interlocutores que incorporava a subjetividade negra em um espaço teórico de reflexões sociológicas acerca da temática de raça no Brasil. O projeto de uma Sociologia Negra, que ele trouxera dos Estados Unidos e que aqui tentara desenvolver, pode ser considerada como um ensaio de pensamento social negro, no qual a questão do sujeito foi mobilizada em uma crítica à Sociologia brasileira, e, mais detidamente, à Escola Paulista, nos estudos sobre o negro e as relações raciais no Brasil.

Esta identificação com a Escola Paulista era manifesta. No entanto, em seus últimos anos, Eduardo andava na presença igualmente de outras companhias. Em uma tarde de pesquisa na biblioteca do sociólogo no arquivo da UFSCAR, encontramos, através de um desprezioso pousar de olhos em algumas das obras literárias ali presentes, um bilhete de ônibus, desgastado, com a data ilegível, mas destino reconhecível: São Paulo - São Carlos. O livro no qual esse bilhete fazia a vez de marca-página era *To the Lighthouse* (“Ao Farol”, 1927), de Virgínia Woolf. O gosto pela escritora inglesa – mencionado, ademais, em algumas cartas de seus amigos dos Estados Unidos⁶⁷⁹ – remontava provavelmente aos cursos sobre ela que Ruy Coelho costumava ministrar na Maria Antonia, quando lá estava.

Tal anedota quase-poética, de propósito contraposta à cientificidade atribuída à Sociologia Negra, representa, além da natureza nômade do autor, o feixe multifacetado de pessoas, ideias, planos, hesitações e caminhos que povoaram seu pensamento entre meados de 1977 até dezembro de 1980. Paralelamente à sua atuação pública, seja na Quinzena do Negro, na SBPC e nas comemorações da Abolição, ele trabalhou durante este período para

⁶⁷⁸ BAUDELAIRE, Charles. In: BARROSO, Ivo (Org.). *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1995, p. 804.

⁶⁷⁹ Carta de Rafael (Queens College/NY) para EOO, 31 jan. 1978: “Penso sempre na sua vocação literária e quero saber se V. tem tido algum ‘insight’ mais a respeito de Virginia Woolf”. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

implementar um núcleo de estudos do negro brasileiro na UFSCAR e finalizar o texto de sua tese, dois projetos que se perderam nas contingências da vida e do tempo.

Este capítulo objetiva, assim, considerando essa dupla lacuna na história das Ciências Sociais no Brasil, compreender a confluência de indivíduos e concepções teóricas envolvidos na construção do Centro de Estudos em São Carlos, e, principalmente, tentar rearranjar as peças do intrincado quebra-cabeças da *tese que não foi*⁶⁸⁰, cartografando de tal forma um conjunto de experiências históricas constituintes da imaginação intelectual afro-brasileira.

6.1 Um centro de estudos sobre o negro brasileiro em São Carlos (1977-1980)

A cidade de São Carlos possui um lugar especial na história das mobilizações negras no século XX. Foi na Faculdade de Educação da UFSCar que a educadora negra gaúcha Petronilha Gonçalves e Silva desenvolveu parte significativa de sua trajetória docente, que culminou, entre outras realizações, no parecer por ela elaborado para a regulamentação da Lei 10.639, em 2003, e para o estabelecimento das *Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*, em 2004. O trabalho que Petronilha realizou ao longo dos anos, entretanto, está situado também no contexto das lutas do Movimento Negro de São Carlos.

Pelo interior do estado de São Paulo, no transcorrer da década de 1970, surgiram diversos grupos do Movimento Negro, com atuação principalmente na área cultural. Grupos como o Evolução, de Campinas, o Gana, de Araraquara, o Congada, de São Carlos, entre outros, promoviam, em parceria com ativistas da capital, reunidos na Federação das Entidades Afro-brasileiras do Estado de São Paulo (FEABESP), o Festival Comunitário Negro Zumbi (FECONEZU). O primeiro FECONEZU teve lugar em Araraquara, em 1978; o segundo, em Ribeirão Preto, em 1979; o terceiro, em 1980, foi realizado em São Carlos, no campus da USP. Um dos participantes, Casemiro Paschoal, relatou-nos a atmosfera de intensos debates do FECONEZU de São Carlos – momento, aliás, retratado no filme *Ori*⁶⁸¹. Ele foi membro do Congada, um centro de cultura afro-brasileira fundado em São Carlos, em 1976.

O cientista social Márcio Mucedula Aguiar, na dissertação *As Organizações Negras em São Carlos: política e identidade cultural* (1998), conversou com Casemiro e outros

⁶⁸⁰ Alusão à forma como Pallares-Burke (op. cit) se refere ao trabalho de Rüdiger Bilden, “o livro que não foi”.

⁶⁸¹ Entrevista com Casemiro Paschoal, 9 set. 2015.

fundadores do Congada e construiu um panorama da história do movimento negro na cidade. Na tradição de clubes negros recreativos do interior do estado, São Carlos contava, desde 1928, com o Clube Flor de Maio. Nos anos 1970, entretanto, com os ventos de mudança trazidos pelos jovens universitários, surge, entre pessoas que também frequentavam o Flor de Maio, o grupo de teatro Rebú, em 1972. Em 1976, o Rebú se transformaria no Congada, voltado para o “trabalho cultural numa perspectiva política”⁶⁸², como diz Casemiro. O grupo, entre suas várias atividades, elencou como prioridade a inserção da discussão do negro em nível universitário, pois vários dos membros do Congada eram alunos da UFSCAR e da USP de São Carlos. Outro membro do grupo, Henrique Cunha Jr., disse que esses estudantes haviam, “desde o começo da década de 70, reclamado uma revisão da educação brasileira. Esse grupo tomou para si a tarefa de um diagnóstico de alguns aspectos da questão das relações raciais e educação no Brasil”⁶⁸³. Essa luta para que a instituição Universidade – no caso, principalmente a UFSCAR – absorvesse a questão de raça conduziu a um processo que culminou na fundação, no início dos anos 1980, do Grupo de Cultura Afro da UFSCAR, e, em 1991, do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB/UFSCAR). Depoimento de um membro do NEAB para a dissertação de Márcio Aguiar, falando da história do Núcleo e da discussão do tema na universidade, diz que, “anteriormente, e essa história eu realmente não conheço, mas tem a presença do Prof. Eduardo de Oliveira Oliveira... enfim dentro da universidade a discussão enquanto eu saiba surge com o Professor Eduardo Oliveira”⁶⁸⁴.

É, portanto, neste contexto de interpelação dos universitários à UFSCAR no sentido de uma abordagem crítica e institucionalizada das problemáticas da vida afro-brasileira que Eduardo volta olhos para São Carlos. Este processo floresce precisamente na mesma época, como vimos, em que os pesquisadores e ativistas organizados na Quinzena do Negro, na USP, e nas semanas de estudos do GTAR, na UFF, propunham questionamentos teóricos e políticos afins para as respectivas universidades, nos idos de 1977. Em julho deste ano, Eduardo escreve: “Estou interessado em São Carlos, não só para ministrar sociologia [...], mas sobretudo para a instalação de um centro de estudos que seria no fundo um laboratório para o estudo de relações raciais”⁶⁸⁵. O interesse por São Carlos – leia-se a UFSCAR – deve ter surgido provavelmente nas viagens que ele estava realizando durante a pesquisa do mestrado

⁶⁸² SILVA, Casemiro Paschoal da. Centro de Cultura Afro-Brasileiro Congada de São Carlos. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 63, p. 132-34, nov. 1987, p. 132.

⁶⁸³ CUNHA JR., Henrique. *Textos para o movimento negro*. São Paulo: Edicon, 1992, p. 99.

⁶⁸⁴ Depoimento (não identificado) em: AGUIAR, Márcio Mucedula. *As Organizações Negras em São Carlos: política e identidade cultural*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFSCAR, São Carlos, 1998, p. 74.

⁶⁸⁵ Carta EOO para Carolina (sem sobrenome), 25 jul. 1977. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Correspondências.

pelo interior de São Paulo, na primeira metade dos anos 1970⁶⁸⁶. Todavia, o fato mais concreto é que um amigo dele, que tinha sido também orientando de Ruy Coelho, o sociólogo José Cláudio Barriguelli (hoje Berghella), dava aulas na universidade e facilitaria a sua vinda para lá⁶⁸⁷. A UFSCAR era então uma jovem instituição universitária, tendo sido criada em 1970, na conjuntura de expansão do ensino superior no Brasil, e tinha cursos voltados – em sua primeira década de existência – para a área técnico-científica.

A ideia de um Centro de Estudos é levantada pela primeira vez em 1976. Em julho desse ano, Eduardo reuniria cartas de apoio de Fernando Henrique Cardoso, Antonio Candido e Pietro Maria Bardi para o projeto. Cardoso, diretor na época do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), afirmou: “na qualidade pessoal de investigador interessado nos problemas do negro brasileiro, considero que a referida é de grande alcance cultural e científico”⁶⁸⁸. Candido se dizia “disposto a doar uma pequena coleção de livros de sua propriedade a Instituição de estudos sobre o negro brasileiro que possua local onde possa abrigá-la”⁶⁸⁹, e Bardi, diretor do MASP, dispunha-se a doar documentos de seu acervo para uma “organização devidamente institucionalizada, com finalidades culturais específicas de constituir-se em uma instituição conservadora e preservadora de acervo documentario das atividades ligadas ao elemento Negro de São Paulo e do Brasil”⁶⁹⁰. Cerca de um ano depois, o mesmo tema seria objeto de sua correspondência, mas em cartas chegadas dos Estados Unidos. Trocando impressões de Gilberto Freyre, “uma caricatura de si mesmo”, Skidmore dizia mais: “As you know, I am very interested in your attempts to establish a center”⁶⁹¹. Larry Neal, diretor do Departamento de Artes do Distrito de Colúmbia (D.C.) – que ele conhecera em Washington em 1974 –, na mesma época, escreveu: “A center devoted to the study of these aspects of Brazilian culture would be a major contribution to international scholarship”⁶⁹². Ainda no final de 1977, seria Eduardo a propagar a ideia: “I am interested for

⁶⁸⁶ Em 1976, ele comenta: “viagens ao interior de São Paulo, pois devemos ir a Itú, Piracicaba e Santos”. Carta de EOO para Eduardo Venezian (Fundação Ford), 30 nov. 1976. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁶⁸⁷ Entrevista com José Cláudio Berghella, 19 maio 2015.

⁶⁸⁸ Carta de Fernando Henrique Cardoso (CEBRAP) para EOO, 19 jul. 1976. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁶⁸⁹ Carta de Antonio Candido para EOO, 20 jul. 1976. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁶⁹⁰ Carta de Pietro Maria Bardi (MASP) para EOO, 20 jul. 1976. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁶⁹¹ Carta de Thomas Skidmore para EOO, 6 jun. 1977. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências. Tradução livre: “Como você sabe, estou muito interessado em seus esforços para estabelecer um centro”.

⁶⁹² Carta de Larry Neal (Departamento de Arte do Distrito de Columbia [D.C.]) para EOO, 15 set. 1977. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências. Tradução livre: “Um centro devotado ao estudo desses aspectos da cultura brasileira seria uma grande contribuição para o conhecimento acadêmico internacional”.

a new future in program a course on ‘Sociology of black relations in Brazil’ what I could think for 1978/79”⁶⁹³, escreveria ele em carta para o pesquisador ganês Joseph Nketia.

O plano para o Centro de Estudos mobilizou, como se nota, várias frentes, tanto no Brasil quanto principalmente nos Estados Unidos. Ele se materializa na sequência da viagem de Eduardo através das instituições norte-americanas congêneres, entre 1974-75, e coincide ainda com o fim, em 1976, da Associação Cultural do Negro, em São Paulo, entidade que estava sob a coordenação dele e de Gilcéria de Oliveira⁶⁹⁴. Além disso, no final de 1975, o sociólogo tinha sido contratado pela Secretaria de Cultura do Estado (SCE), órgão com o qual ele contava, ao menos nessa época, angariar apoio financeiro e institucional para a viabilização do Centro⁶⁹⁵. Ademais das correspondências de personalidades brasileiras e norte-americanas e do apoio esperado da SCE, ele procurou suporte também com outras instituições, como a Fundação Ford – que lhe concederia uma verba para finalizar a tese, em 1976 – e a representação brasileira da UNESCO, apoio financeiro e de pessoal que, a despeito do interesse demonstrado por essas organizações, nunca se efetivaria⁶⁹⁶.

Afora as poucas menções à ideia em 1976 e 1977, a maior parte das informações relativas ao Centro de Estudos se localiza entre os anos de 1978 e 1979. São em geral breves alusões presentes em cartas, mas há também três versões de um projeto do Centro e duas propostas de cursos ligados ao mesmo. A primeira das versões do projeto foi pensada para uma instituição localizada na cidade de São Paulo. Por não mencionar São Carlos, essa deve ser a concepção mais antiga, escrita entre 1976-77. *Da natureza de um Centro para o estudo da – HISTÓRIA, VIDA E CULTURA DO NEGRO* apresenta propostas baseadas “em aspectos que têm por base preocupações que já haviam ocorrido – entre outros – a um Joaquim Nabuco”, que propusera, em *O Abolicionismo* (1883), “desbastar, por meio de uma educação viril e séria, a lenta estratificação de trezentos anos de cativo”⁶⁹⁷. Eduardo, o coordenador óbvio de tal Centro, considerava ser necessário, a exemplo do Museu do Índio, no Rio de

⁶⁹³ Carta de EOO para J. H. Knetia (Institute of African Studies-Gana), 28 out. 1977. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências. Tradução livre: “Estou interessado em um futuro próximo em um programa sobre ‘Sociologia de relações negras no Brasil’, o que eu poderia pensar para 1978/79”.

⁶⁹⁴ O fim da ACN deu-se, ao que parece, por questões de ordem financeira, ligadas à diminuição no número de sócios e frequentadores da Associação na Casa Verde. Cf. SILVA, op. cit., 2012; DOMINGUES, op. cit., 2007. EOO foi o responsável por transferir o acervo da ACN para a UFSCAR, onde hoje se encontram na UEIM.

⁶⁹⁵ Na carta supracitada, FHC afirmava: “O [CEBRAP] tomou conhecimento de que a Secretaria de Cultura, Ciência e Tecnologia está em vias de organizar o Centro para Estudo da História, Vida e Cultura do Negro”.

⁶⁹⁶ Ainda em 1977, um representante da UNESCO no Brasil, Agostinho Olavo Rodrigues o informaria acerca da indisponibilidade orçamentária da instituição naquele ano para o projeto. Carta de Agostinho Olavo Rodrigues para EOO, 23 nov. 1977. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁶⁹⁷ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. *Da natureza de um Centro para o estudo da – HISTÓRIA, VIDA E CULTURA DO NEGRO*, Folheto 97, circa 1976-77, p. 1. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Folhetos.

Janeiro, ou do Museu do Ipiranga, em São Paulo – que possuía uma seção voltada para o índio –, a existência de um setor específico “sobre o elemento afro-brasileiro, até hoje ‘não científica e sistematicamente estudado, pesquisado, analisado e compreendido’”⁶⁹⁸ – algo talvez como o Instituto de Estudos Brasileiros da USP (1962), instituição similar aos *area studies* norte-americanos criados na década de 1950⁶⁹⁹ – e que, no final dos anos 1960, veriam o aparecimento dos centros de African American Studies.

A ênfase na experiência afro-brasileira justificava-se pelo fato de que já havia no Brasil ao menos três centros em universidades voltados para os estudos africanos. Eram eles o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), da UFBA, criado em 1959, o Centro de Estudos Africanos da USP (CEA), de 1965, e o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), da Universidade Cândido Mendes, no Rio de Janeiro, surgido em 1973. O CEAO⁷⁰⁰ e o CEA de fato privilegiavam África. Eduardo mantinha, inclusive, relações muito próximas com o CEA, que tinha sido fundado em meados dos anos 1960 por Ruy Coelho e Fernando Mourão. Todavia, o CEAA, além da temática africana, serviu de canal de discussão da questão racial no Brasil e para a formação de ativistas acadêmicos negros. De acordo com seu fundador, José Maria Nunes Pereira, de quem Eduardo era amigo, o CEAA, nos anos 1970, promovia cursos em “história africana, pensamento oriental, sociologia da descolonização, Oriente Médio, pensamento político africano contemporâneo e a questão racial brasileira, sempre considerada como uma questão de toda a nação”⁷⁰¹. Além disso, estudantes africanos e negros do Rio de Janeiro reuniam-se periodicamente na sede do CEAA para “ter uma formação básica sobre África e, sobretudo ter um espaço livre para discutir a questão racial brasileira, então emaranhada no ‘mito da democracia racial brasileira’”⁷⁰². Dessas reuniões participariam os ativistas – como Beatriz Nascimento – que, ao longo dos anos 1970, fundariam as principais organizações negras do Rio de Janeiro, como a SINBA, o IPCN e o GTAR.

⁶⁹⁸ Ibid., loc. cit.

⁶⁹⁹ Cf. CALDEIRA, João Ricardo de Castro. *IEB, origem e significados: uma análise do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2002.

⁷⁰⁰ Cf. REIS, Luiza Nascimento dos. *O Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia: Intercâmbio acadêmico e cultural entre Brasil e África (1959-1964)*. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Programa de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos, CEAO-UFBA, Salvador, 2010.

⁷⁰¹ PEREIRA, José María Nunes. Os estudos africanos no Brasil – Um estudo de caso: o CEAA. In: CONSEJO Latinoamericano de Ciencias Sociales (Org.). *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO, 2008, p. 277-298, p. 288.

⁷⁰² Ibid., p. 291. Carta de José M. N. Pereira para EOO, 16 set. 1974, pouco antes de sua viagem pelos EUA: “Quando voltares dos Estados Unidos contamos com os seminários pois há um total vazio – preenchido por falsificação – no que diz respeito à história do Negro no Brasil [...]; aos sábados meia centena de jovens negros se reúnem tentando tomar consciência de si... e das coisas”. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Correspondências.

Eduardo mantinha contatos com o CEAA – José Maria e Beatriz. Não citar essa instituição, portanto, parece difícil de entender. A alegada primazia de seu projeto⁷⁰³, assim, era relativa. No texto, ele contrapunha-se ao CEA-USP: “mais abrangente – a nível nacional, ao estudar a presença negra entre nós, a África estará presente, ao passo que nos estudos sobre a África o negro e sua experiência nas Américas não é levado em consideração”⁷⁰⁴. Mais razoável supor, portanto, que ele estivesse pensando o Centro, e o campo mais amplo em que ele estava inserido, a Sociologia Negra, em termos de “Américas Negras”.

Os recursos para o Centro proviriam da SCE, que cederia um lugar “de caráter público, (casa ou dependência do Estado que pode ser requisitada para este fim)”⁷⁰⁵. O espaço seria um “Centro de Vivência e Convivência”, com biblioteca e infraestrutura para a realização de exposições, cursos e palestras. O projeto previa atividades “acadêmicas” e “práticas”. No âmbito acadêmico, queria-se, a partir de abordagens “históricas, antropológicas, sociológicas, literárias, musicológicas”, localizar e coletar documentos sobre o negro no município e no estado de São Paulo e realizar um trabalho de história oral com membros da comunidade afro-paulista. Ambicionava-se ainda coligir documentos do negro brasileiro no exterior, como aqueles presentes no Instituto Fundamental da África Negra, no Senegal – onde ele estivera em 1970 –, e nos arquivos históricos portugueses.

Do ponto de vista prático, pensava-se em promover e divulgar “a nível público (e não tanto a nível meramente universitário e para universitários) [...] uma introdução a estudos brasileiro-africanos [...]”⁷⁰⁶, revelando nesses cursos pesquisadores determinados em renovar a historiografia brasileira da questão racial. Os cursos seriam pensados com as “novas organizações”⁷⁰⁷ negras recentemente surgidas – que ele não nomeia, nem situa espacial ou temporalmente. A partir da colaboração de segmentos do emergente Movimento Negro, ele ressalta: “Este Centro servirá como um setor de informação, podendo colaborar na organização de programas de caráter didático, educativo ou mesmo recreativo, dentro de um princípio pré-estabelecido e dentro de uma finalidade eminentemente cultural”⁷⁰⁸. Finalmente,

⁷⁰³ Carta de EOO para Michael Turner, 11 set. 1978: “[...] não existe em nenhuma universidade brasileira qualquer setor dedicado ao estudo do negro brasileiro [...]”; e Dorothy Porter, 1 ago. 1978: “I am organizing at the Universidade Federal de São Carlos (at a district of the interior of São Paulo - a very good university) I guess the first black studies center”. Tradução livre: “Estou organizando na UFSCAR (em uma cidade no interior de São Paulo – uma universidade muito boa) eu acho que o primeiro centro de estudos negros”.

⁷⁰⁴ OLIVEIRA, *Da natureza de um Centro...*, p. 1.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 4-5.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 2.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 4.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 3.

a divulgação das atividades do núcleo de estudos se daria através de um boletim mensal e uma revista – que cogitamos ser possivelmente a *Amero-África*⁷⁰⁹.

As outras duas versões do plano para o Centro – também sem nenhuma marca textual que identifique a data em que foram escritas – caminham, em linhas gerais, mais ou menos no mesmo sentido do projeto recém-descrito. No entanto, algumas diferenças podem ser distinguidas. A mais importante é a inclusão da Universidade como *locus* conceitual e institucional qualificado para discutir a questão de raça. No projeto *Centro Brasileiro-Africano de Estudos e Documentação*, o sociólogo diz ser essencial refletir acerca da elaboração de uma estratégia de ação acadêmica “que se integre aos trabalhos em andamento na Universidade”. No mesmo texto, pode-se ler o seguinte:

O Centro deve ter uma sede administrativa junto a uma universidade para o estabelecimento de um núcleo de atividades e pesquisas, orientando-se primeiramente para a organização de uma biblioteca especializada; recepção de documentos especializados para seleção e encaminhamento aos setores competentes - microfilmagem ou arquivo; um setor iconográfico (fotos e material ilustrativo), ou mesmo (como acontece com o setor afro-americano da Universidade Yale que abriga o acervo de Duke Ellington) abrigar as mais diversas manifestações afro-brasileiras – partituras musicais (Pixinguinha seria um exemplo) [...] ⁷¹⁰.

A menção ao acervo de Duke Ellington parece sugerir que o texto é do final de 1977, logo após a viagem de Eduardo aos EUA, quando ele esteve em Yale com Maria Luisa Nunes e Richard Morse, mas é uma suposição. Seguro é que a experiência neste país, ou dizendo de forma mais pertinente, no quadro afro-latino-americano, informou suas expectativas teóricas quanto ao Centro de Estudos imaginado na UFSCAR. A terceira versão existente do projeto, *Da instalação de um núcleo brasileiro-africano de estudos e documentação*, permite comprovar tal assertiva. “As civilizações e culturas negras do Novo Mundo têm nos dias de hoje um novo enfoque: são vistas como um fenômeno de natureza continental”, ele assinala, parafrazeando Arthur Ramos, ao falar do I Congresso de Cultura Negra de Cali⁷¹¹. Mais adiante, no texto, é Roger Bastide, outro teórico da Diáspora Africana nas Américas, que aparece: “Em tradução feita por nós, ‘As Américas Negras’ de Roger Bastide, onde certos

⁷⁰⁹ Carta de Dario Moreira (UNESCO para América Latina e Caribe) para EOO (3 abr. 1979), indica: “Tengo gran interés en conocer la propuesta del Instituto que integraría varias disciplinas a fin de estudiar la situación del negro en Brasil. Igualmente nos interesaría recibir la revista dedicada a estudios afro-americanos, que integraría la experiencia negra en el Nuevo Mundo”. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁷¹⁰ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. *Centro Brasileiro-Africano de Estudos e Documentação*, Fol. 70, circa 1977-78, p. 1 (para ambas as citações). Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Folhetos.

⁷¹¹ Idem. *Da instalação de um núcleo brasileiro-africano de estudos e documentação*, Fol. 47, circa 1977-78, p. 1. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Folhetos.

fundamentos que apontam para a relevância na instalação de um semelhante núcleo de estudos podem ser encontrados”⁷¹². Não se esclarecem, contudo, os tais fundamentos.

Se no projeto anterior o acervo de Duke Ellington em Yale era lembrado, ele agora falava do Amstad Research Center, na Dillard University, em Nova Orleans, onde estivera no final de 1974. O arquivo da universidade negra havia realizado um trabalho de reunir documentos históricos sobre a vida afro-americana na Louisiana e “coligir depoimentos por intermédio da história oral”⁷¹³, atividades que ele pretendia fazer no Centro. As ideias de Eduardo, pensadas e compartilhadas com o Movimento Negro, fosse o Congada em São Carlos ou o GTAR em Niterói, estavam casadas com a visão da “universidade a serviço da comunidade”⁷¹⁴, uma perspectiva compartilhada com os African American Studies.

No plano supracitado estava a ementa de um dos cursos delineados. “Sociologia da Vida Afro-Brasileira”, que não sabemos se foi efetivamente ministrado, objetivava estudar “Instituições negras e cultura negra”⁷¹⁵, e versaria acerca de assuntos tão diversos quanto interação interracial, família e religião negras⁷¹⁶, estratificação social (entre negros e brancos), branqueamento, negritude, raça e etnia, darwinismo social, as Escolas do Recife e São Paulo, idealismo e materialismo no estudo das relações raciais, além de abordagens recentes no estudo do tema (Escola Paulista). Tempos depois, em algum momento de 1979, Eduardo escreveu a proposta de um outro curso: “Educação e questão racial”. É provável que tenha sido uma das primeiras experiências no ambiente acadêmico brasileiro a articular educação e raça sob a forma de uma disciplina. A proposta consistia em um curso optativo, “introdução sumária, generalizada (e não geral) a uma Sociologia da Cultura Brasileira, da perspectiva da educação e raça”, oferecido no segundo semestre de 1979, semanalmente à noite “para toda e qualquer pessoa interessada, em observação ao princípio... ‘a Universidade a serviço da comunidade’”⁷¹⁷. Na justificativa, ela faz uma radiografia da questão racial, ressaltando a invisibilidade que envolvia a discussão: “Por séculos a questão pode ser disfarçada, mesmo escondida [...]. Atualmente como grupo [o negro] começa a propor seu próprio discurso, relegado que esteve, por questões históricas, até hoje, a um segundo plano”⁷¹⁸.

⁷¹² Ibid., p. 5.

⁷¹³ Ibid., p. 2.

⁷¹⁴ Ibid., loc. cit.

⁷¹⁵ OLIVEIRA, *Da instalação de um núcleo brasileiro-africano...*, p. 6.

⁷¹⁶ Essa é uma das raras ocasiões em que Eduardo menciona a temática da religiosidade afro-brasileira.

⁷¹⁷ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Educação e questão racial (plano de curso), Fol. 73, circa 1979, p. 2. São Carlos: Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Folhetos.

⁷¹⁸ Ibid., p. 1.

A emergência desse discurso esteve ligada, como vimos no caso da Quinzena do Negro e na proposta do GTAR, à construção de uma consciência da negritude e da percepção do racismo na relação com a educação – educação como prática de liberdade. Os negros *não estavam* na USP, na UFF ou na UFSCAR. Por quê? Para entender essas razões, o autor prossegue: “Que papel teve e tem a educação e a questão racial na formação do brasileiro, e, em particular, do brasileiro negro?”; ainda, mais uma vez, “como a sociedade reage a este grupo, e como este grupo por sua vez reage a esta mesma sociedade se, (no que concerne a educação), por quase quatrocentos anos foi-lhe negada a educação?”⁷¹⁹.

As páginas restantes desse documento esmiúçam o conteúdo das aulas, tais como história do negro no Brasil, escravidão, relações raciais, religião, entre outros. A XV semana de aula estava dedicada à “Educação na visão contemporânea de alguns teóricos. O que se pode refletir sobre o negro a partir dessa visão”. São citados nomes que teriam a ver com a questão educacional, como Anísio Teixeira, Paulo Freire, Marx e Gramsci⁷²⁰. Pelo que deduzimos da análise da documentação, o curso não se realizou. O único de que temos ciência que aconteceu foi “Escravidão no Brasil”, em julho de 1979. Coordenado por Eduardo e reunindo vários especialistas, foi um pedido do Congada à UFSCAR⁷²¹. Essa parece ter sido a única atividade realizada – documentada – de Eduardo em São Carlos.

Na realidade, o que as fontes – principalmente correspondências – sugerem é mais um retrato das ideias, ansiedades e desafios com os quais o sociólogo se deparou do que efetivamente a concretização de seus planos, por mais modestos que eventualmente fossem. Seu contrato com a SCE não seria renovado no final de 1977⁷²², e sua situação financeira – afora uma verba que recebera da Ford, também em fins de 1977 – só fez deteriorar a partir de então. Seu amigo Diego Marruecos era quem o ajudava financeiramente. Em paralelo ao desenvolvimento do Centro, ele, assoberbadamente, atuava na esfera acadêmica brasileira e internacional, e ainda escrevia a tese. Em carta a Shepard Forman, representante da Ford no Brasil, Eduardo, talvez respondendo a alguma indagação do andamento do doutorado – e a respectiva prestação de contas, que nunca viria –, disse que tinha a “[...] formulação [do Centro] já aceita, assim como minha contratação [...]. Já me submeti ao exame de qualificação

⁷¹⁹ Ibid., loc. cit.

⁷²⁰ Eduardo pretendeu organizar um seminário sobre Gramsci. “Ci interessa molto il vostro lavoro e il vostro progetto di seminario su Gramsci”. Carta de Franco Ferri (Istituto Gramsci/Roma) para EOO, 11 maio 1979. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁷²¹ Carta de Casimiro Pereira (Congada) para o diretor do Centro de Educação e Ciências Humanas da UFSCAR (jul. 1979), demanda: “Pela presente estamos solicitando a este Departamento, oferecimento de disciplina optativa versando sobre a Escravidão no Brasil”. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁷²² Carta de EOO para Lils Martins, 29 maio 1978. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

para defesa da tese tendo sido aprovado”⁷²³. Em 1º de agosto de 1978, ele de fato assinaria carta – para Dorothy Porter – com o endereço institucional da universidade.

A maior parte das cartas em que os planos para o Centro são aventados se encontra na correspondência com norte-americanos. De São Carlos, expressa para Dorothy Porter seu desejo de retornar aos EUA por um tempo mais largo, para adquirir “the necessary skill for the work I want to develop here”⁷²⁴. Ele queria passar “at least six months in the USA... lecturing, but I hope I finish my Ph.D. to do it”⁷²⁵. Por outro lado, atuava para atrair acadêmicos – preferencialmente negros – norte-americanos para o Centro. Descrevendo-se como “terrivelmente ocupado”, confia mais uma vez a Porter:

I would like to talk to you personally about the possibility of some black scholar spend one or two years among us... I mean, at the place I am trying to push black-studies... People don't get much the mean of it... They have been at least sympathetic to the idea and I am at the head of it. But now we need help⁷²⁶.

Essa ajuda ele buscou, além da *librarian*, entre outros afro-americanos. Vera Green assim o respondeu: “I would love to be able to spend a year in Brazil teaching and serving in any advisory position”⁷²⁷. Michael Mitchell relatou estar interessado no projeto, mas considerou também que a ideia “precisaria de um pouco mais de investigação”⁷²⁸. Já Michael Turner, que em 1978 estava no Brasil, lecionando na UNB, enfatizou que “gostaria [de] colaborar neste processo de implantação do programa, mas [...]”⁷²⁹ – não podia.

Quem também estava dando aulas na UNB em 1978 era a historiadora Mary Karasch, autora do livro *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)* (1972). Em carta, ela se regozijava em receber notícias de Eduardo e do progresso do Centro, e dizia: “I have

⁷²³ Carta de EOO para Shepard Forman (Ford), 15 jun. 1978. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁷²⁴ Carta de EOO para Dorothy Porter, 1 ago. 1978. Tradução livre: “[...] as necessárias habilidades que eu quero desenvolver aqui”. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁷²⁵ EOO para Dorothy Porter, 2 out. 1978. Carta de Rogelio (Berkeley) para EOO (20 dez. 1977): “Are you still interested in getting a position in the Black studies here?”. Tradução livre: “Você ainda está interessado em uma colocação em Estudos Negros aqui?”. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁷²⁶ Carta de EOO para Dorothy Porter, 10 dez. 1978. Tradução livre: “Eu gostaria de conversar com você pessoalmente sobre a possibilidade de algum acadêmico negro passar um ou dois anos entre nós... Quero dizer, no lugar em que eu estou tentando implementar estudos negros... As pessoas não entender bem o significado disso... Eles têm sido ao menos simpáticos à ideia, e eu estou na dianteira disso. Mas agora nós precisamos de ajuda”. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁷²⁷ Carta de Vera Green para EOO, 9 fev. 1978. Tradução livre: “Eu adoraria poder passar um ano no Brasil lecionando e servindo em qualquer posição acadêmica”. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁷²⁸ Carta de Michael Mitchell para EOO, 9 mar. 1978. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁷²⁹ Carta de Michael Turner para EOO, 14 set. 1978. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

participated in the African-American Studies Committee at Oakland University and have many ideas on the subject of organizing multi-disciplinary programs [...]”⁷³⁰. Além dela, Sheila Walker foi outra a trocar animadas cartas com ele. Walker foi a única pessoa, na verdade, a ter se aproximado da possibilidade real de uma viagem para o Brasil para colaborar no Centro: “I would be very pleased to offer a series of lectures on topics having to do with theoretical and methodological questions having to do with Black people in the Americas. The timing is perfect since I will be on sabbatical leave for Spring quarter 1979”⁷³¹.

Embora tenha reunido expressões de apoio no Brasil e nos EUA, e adquirido mesmo, por menor que fosse, um espaço institucional na universidade, o trabalho não progrediu. A contratação de Eduardo ocorreu apenas em 13 de dezembro de 1979, conforme sua ficha funcional⁷³². O Centro de Estudos não se concretizou nem sequer foi integrado, em sua composição mais elementar, à estrutura da universidade. Os prospectos de financiamento da Ford, da UNESCO e da Fulbright foram também todos negativos. José Cláudio Berghella disse que as atividades de Eduardo na UFSCAR consistiram em não mais do que “cursos livres”, como deve ter sido aquele “Escravidão no Brasil”. Para completar o quadro, a partir de algum momento de 1979, seu comportamento errático, através de súbitos “apagões” de memória, sinais de uma enfermidade mental que estava a acometê-lo, e que não o abandonaria, começou a afetar sua vida em um ponto dos mais caros: o da articulação e consequente enunciação de seu pensamento⁷³³. Nos últimos dias de maio de 1980, por “não ter mais interesse na prestação de serviços”⁷³⁴, ele solicitaria desligamento da UFSCAR, em ofício de confusa datilografia. Findava então, melancolicamente, a ideia, acalentada por quase uma década, de construir, no Brasil, um centro para “Afro-Brazilian Studies”.

Eduardo provavelmente ignorava, mas Rüdiger Bilden tivera, ainda em 1937, ideia semelhante à sua. Assim como o brasileiro, o alemão, enquanto escrevia sua malfadada tese, cogitara a ideia de um centro de estudos sobre o negro brasileiro na Universidade Fisk, *black college* localizado em Nashville, Tennessee, que contratara Bilden como professor neste

⁷³⁰ Carta de Mary Karasch para EOO, 15 set. 1978. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências. Tradução livre: “Eu tenho participado no Comitê de Estudos Afro-Americanos na Universidade Oakland e tenho muitas ideias concernentes à organização de programas multidisciplinares”.

⁷³¹ Carta de Sheila Walker para EOO, 25 set. 1978. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências. Tradução livre: “Seria um grande prazer oferecer uma série de aulas em assuntos relativos a questões teóricas e metodológicas concernentes aos negros nas Américas. O período é perfeito, pois estarei em ano sabático no Spring quarter (semestre americano, de setembro a janeiro) 1979”.

⁷³² Registro de Emprego de EOO. Arquivo Administrativo da Universidade Federal de São Carlos.

⁷³³ Entrevista com José Cláudio Berghella, 19 maio 2015.

⁷³⁴ Ofício de solicitação de desligamento da UFSCAR, EOO para Benedito Rodrigues de Moraes Neto, circa maio 1980. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Documentos Pessoais.

mesmo ano. Alegre com a nova posição, o historiador, em carta para Arthur Ramos, disse que a “Fisk University seria o centro para o estudo do negro brasileiro” nos Estados Unidos⁷³⁵. Bilden ficaria pouco tempo na Fisk, até 1939. Porém, mesmo sem o aporte institucional da Fisk, entre 1940 e 1941 ele prosseguiu na ideia de um “Research Institute for the Comparative Study of Brazilian Culture”⁷³⁶, que tinha como um de seus eixos a questão das relações de raça no Brasil e nas Américas. O instituto, como o de Eduardo na UFSCAR, atuaria na coleta e interpretação de dados, na produção de conhecimento científico e na disseminação de informações para o público em geral, sendo uma “força potente e permanente para criar uma compreensão positiva do Brasil e das outras regiões afins”⁷³⁷.

Este projeto de Bilden, por uma confluência insidiosa de fatores, e por obra talvez da pequenez humana – à qual ele contrapôs outra ainda maior⁷³⁸ –, não veio a termo. A Fortuna não o abençoou, nem a Eduardo, tal como eles desejavam, cada um a seu tempo. Contudo, mesmo que assim tenha sido, indagamos: poderíamos colocá-los ambos, considerando suas particularidades e contingências, sob o signo do “triunfo do fracasso”, pensando com a definição de Pallares-Burke? Casemiro Paschoal o responde:

Na década de 1970, particularmente em 1979, Eduardo Oliveira Oliveira, sociólogo negro [...], já trazia a discussão no sentido de esta universidade, a UFSCAR, ser pioneira para alavancar essa discussão de fundamental importância, nos dias de hoje. Desde aquela época, era posta na pauta das discussões de estudantes e professor negro desta universidade a problemática da apropriação do conhecimento, da apropriação da cultura, do saber africano pela universidade, mantendo-se ela distante da comunidade negra. Da importância da comunidade negra estar presente no interior da universidade. E nós estamos assistindo, nesta tarde, parte da realidade concreta e objetiva desse nosso sonho⁷³⁹.

A discussão levantada por Eduardo e pelos universitários negros de São Carlos e de São Paulo tomaria a forma do NEAB da UFSCAR. Em Niterói, resultado deste mesmo

⁷³⁵ Citado em: PALLARES-BURKE, op. cit., p. 230.

⁷³⁶ Ibid., p. 285.

⁷³⁷ Ibid., loc. cit.

⁷³⁸ Em 1940, Flora de Oliveira Lima enviara duas cartas para a Fisk, procurando por Bilden para que assumisse a Coleção Oliveira Lima, na Universidade Católica de Washington. Conforme Pallares-Burke (op. cit., p. 278), “Indignado com o descaso dos que, sabendo onde encontrá-lo em Nova York, não se haviam dado ao trabalho de informar a senhora Oliveira Lima, Bilden, que em geral se mostrava cordial, generoso e compreensivo, reagiu [em carta para Gilberto Freyre] de modo agressivo” – racista, diríamos: “foi simplesmente um maldito desleixo de negro, se não coisa pior, que me custou aquela oportunidade. Eu poderia até ter feito da biblioteca um verdadeiro instituto brasileiro”. Sobre o projeto do instituto e as razões pelas quais não se concretizou, conferir, no mesmo livro, a subseção “‘Política da Boa Vizinhança’: a contribuição de Rüdiger Bilden”, p. 276-290.

⁷³⁹ Depoimento de Casemiro Paschoal. In: SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves; BERNARDES, Nara Maria Guazzelli (Orgs.). Roda de conversas - Excelência acadêmica é a diversidade. *Revista Educação*, Porto Alegre, v. 30, n. 61, p. 53-92, jan./mar. 2007, p. 89.

contexto de discussão, o Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira, desenvolvido desde meados dos anos 1990 na Faculdade de Educação da UFF, teria sido também influenciado em sua concepção pelo trabalho do GTAR⁷⁴⁰. Nos anos 2010, ver-se-ia a profusão e consolidação de NEABs em universidades de todo o Brasil, decorrência de políticas públicas de ação afirmativa. Mas essa é outra história.

Em maio de 1978, diante da negativa da arquiteta negra gaúcha Helena Machado para coordenar a mesa-redonda no simpósio da SBPC – posição que seria originalmente ocupada por Beatriz Nascimento –, Eduardo escreveu cordial resposta, mas verbalizou também algumas de suas frustrações: “Minha experiência em estabelecer um tipo de trabalho coezo, sobretudo para provar que não existem exceções (e eu absolutamente não sou uma delas) e sim a falta de condições de trabalho até agora não deu certo”⁷⁴¹. Mesmo que os simpósios da SBPC, a Quinzena do Negro e o Ciclo da Abolição tenham sido bem-sucedidos considerando seus objetivos, as problemáticas colocadas em questão mantinham-se vivas.

Ainda nesta correspondência, Eduardo escreveu algo revelador da dinâmica de suas atividades naquela altura do ano de 1978:

Realmente, tão logo tenha condições vou dar andamento em pesquisas, a nível amplo, de estudos da psique negra brasileira... um tipo de psicologia histórica... remontando ao século XV (1450), às regulamentações entre negros e brancos, que, com o passar dos séculos, está na natureza (hoje) dos costumes...⁷⁴².

Era sua pesquisa de doutorado. O texto, aparentemente, estava esperando a conclusão de seus vários compromissos públicos, acadêmicos e científicos no Brasil para ser continuado e finalizado. Tal espera, que durava quase uma década, se revelaria longa demais.

Quando Eduardo escreveu para Helena Machado, na metade de 1978, a pesquisa já não era mais aquela que o ocupara no início da década. A última parte deste capítulo procura responder à pergunta: afinal, em que consistiu e qual destino tomou a tese?

⁷⁴⁰ Tal como Iolanda de Oliveira, educadora negra e uma das fundadoras do PENESB, teria afirmado em um evento público recente no Museu Nacional, no Rio de Janeiro. Conforme informação oral de Sandra Martins. Sobre o PENESB, cf. <<http://www.uff.br/penesb/index.php/quem-somos>>.

⁷⁴¹ Carta de EOO para Helena Machado, 20 jun. 1978. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁷⁴² *Ibid.*, loc. cit.

6.2 O Poder Branco

Falar da tese de Eduardo é um desafio. Qualquer ambição de compreensão global deste trabalho, que, de um ponto de vista estritamente acadêmico, começou por volta de 1965, no momento em que ele terminava a graduação na Maria Antonia, é atravessada fatalmente por noções como fragmento, mosaico, quebra-cabeça. É uma evidência que salta aos olhos de quem quer que se debruce nos esboços de capítulos, folhas soltas, tentativas de sumário e costuras teóricas diversas que integram a massa profusa de documentos sobre a tese, pesquisa que acompanha e confere sentido a praticamente toda a trajetória intelectual, cultural e política do sociólogo enquanto viveu em São Paulo – e daí para o mundo.

Mas o desafio é necessário. Apesar da dispersão das fontes, é possível ter uma ideia mais ou menos acabada do que ele quis escrever. Em termos documentais, o arquivo conserva o primeiro capítulo da tese, fragmentos de outros prováveis capítulos, alguns sumários e planejamentos gerais e dois relatórios para a Ford, além de anotações diversas e menções ao trabalho em correspondências. Já sabemos que a pós-graduação teve duas etapas principais: o mestrado, desenvolvido formalmente até 1974, com o título *Ideologia Racial – estudo de relações raciais*; e o doutorado, que se desenrolou de 1974 até algum momento de 1979, com o nome de *História e Consciência de Raça*. Usamos a palavra “formalmente” porque, embora a pesquisa tenha em certo ponto se transformado em doutoramento, o material disponível mesmo ao final da década de 1970 indica pouca evolução com relação ao mestrado. Mudança significativa na abordagem e nas problemáticas apareceria apenas em 1978.

Revisitando os papéis do autor, topamos com Ruy Coelho, em 29 de março de 1974, pouco antes de deixar o Brasil, a lhe escrever um presumivelmente elogioso parecer de seu relatório de mestrado, dirigido ao diretor da FAPESP na época, Oscar Sala. Com o exílio de Ruy, João Baptista B. Pereira, que assumira a orientação, escreveu para o mesmo Oscar Sala que Eduardo deveria “elaborar projeto de trabalho com vistas a futuro doutoramento”⁷⁴³ – sugestão seguida. O novo orientador, cerca de um ano depois, afiançou:

O candidato, como membro do grupo étnico que estuda, ocupa posição privilegiada de observador-participante [...]. Acresce que, conhecendo os problemas de um ponto

⁷⁴³ JBBP para Oscar Sala (FAPESP), 21 ago. 1974. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

de vista interior ao grupo, formulou um projeto em que as indagações inovam o tratamento do assunto, pois que pretende abordá-lo pelo lado da ideologia racial”⁷⁴⁴.

O antropólogo escrevia um parecer dessa vez para a Ford, pleiteando uma verba para a conclusão da pesquisa. Essa nova estratégia devia-se ao fato de que possivelmente, em função de atrasos, Eduardo não tenha saldado compromissos com a FAPESP. A verba foi de fato concedida, em julho de 1976. Esse vínculo com a fundação norte-americana resultou em dois relatórios que, embora pouco substantivos, guardam pistas e informações interessantes.

No primeiro, referente ao último trimestre de 1976, Eduardo dizia estar redigindo a versão final da tese, mas ainda também fazendo ajustes em certos aspectos, como a análise das entrevistas gravadas com os líderes de grupos como a Frente Negra Brasileira, a Frente Negra Socialista, a Legião Negra Brasileira e Clube Negro de Cultura Social, todos de São Paulo do período de 1920-40. Certas reformulações teóricas estavam se processando, de onde aflorava a proposição de uma “ontologia fenomenológica”⁷⁴⁵ do negro brasileiro, considerado em perspectiva transnacional. Essa ontologia se inspirava no sociólogo afro-americano Franklin Frazier, em ideias presentes no ensaio *The Failure of the Negro Intellectual* (1962), quando este falava em “place the fate of the negro in the broad framework of man’s experience in the world”⁷⁴⁶. Ainda no plano teórico, outro aspecto aparecia:

[...] numa alusão a um trabalho de George Lucacz (levando em consideração tudo que este pensador tem de criticável) – “História e Consciência de Classe” – pretendemos estabelecer uma analogia, operando com alguns de seus conceitos, o que leva-nos a dar, como título geral à nossa tese, “História e Consciência de Raça”, considerando basicamente o que Frazier ressalta, “the implications of the important question of the relation of culture and personality and human destiny”⁷⁴⁷.

Ele não indica neste relatório, todavia, que conceitos do filósofo húngaro seriam esses. No tocante à abordagem de “cultura e personalidade”, já bem desenvolvida teoricamente nos escritos relativos ao mestrado, fruto de sua formação com Ruy Coelho, faltavam os resultados do Teste de Rorschach aplicado em 20 indivíduos negros da cidade de São Paulo, cujas

⁷⁴⁴ Carta de JBBP para Fundação Ford, 6 nov. 1975. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁷⁴⁵ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Relatório Trimestral – de 06/08 a 06/11 de 1976 – para a Fundação Ford do Brasil, 30 nov. 1976, p. 2. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

⁷⁴⁶ FRAZIER, op. cit., p. 60. Tradução livre: “[...] colocar o destino do negro no referencial mais amplo da experiência humana no mundo”.

⁷⁴⁷ OLIVEIRA, *Relatório Trimestral...*, p. 4.

interpretações seriam, em sua prévia opinião, “altamente satisfatórias”⁷⁴⁸. O tratamento estatístico dessas informações estava sob a responsabilidade da psicóloga Nazira Gait, da USP, mas, por razões desconhecidas, parece nunca ter sido realizado⁷⁴⁹. Mesmo que tenha sido feito algum trabalho de sistematização desses dados, eles não foram usados na pesquisa.

O relatório dá a ver igualmente a forma como o texto, neste estágio, se estruturaria. Além do primeiro capítulo, não nomeado, que já havia sido entregue para a Fundação, Eduardo dizia estar escrevendo o segundo, “O ‘Ser’ Ausente”, que mostraria “o fracasso político e social do advento da abolição dos escravos no Brasil”⁷⁵⁰, e planejando o terceiro, “O Alvorecer de uma Ideologia”, “quando o trabalho será montado sobre jornais da ‘imprensa negra de São Paulo através de uma abordagem da análise de conteúdo”⁷⁵¹.

Três meses depois, outro relatório para a Ford. Ele se esforça para tentar explicar, “com o máximo de objetividade”, “não só o atraso na entrega do presente relatório, como também no que concerne ao término da redação final da tese”⁷⁵². Apesar do esforço, não fica claro o porquê de mais um atraso. Dizendo não se tratar de fatores financeiros, estranhamente ele busca uma explicação na dinâmica própria de sua condição de pesquisador negro. É difícil imaginar que a Ford tenha aceitado essas explicações, mas o que ele fala é interessante, de qualquer maneira. Antecipando uma discussão que apareceria na Quinzena do Negro, três meses mais tarde – cujas atribuições talvez explicassem o demorar do texto, deixado de lado em nome do processo de organização do evento –, ele considera o seguinte: “Enquanto um cientista social não identificado etnicamente com a problemática racial negra pode tratá-la como ‘assunto’, cremos que na maioria dos casos, os cientistas negros, diante da análise da questão racial, tomam mais um posicionamento de ‘causa’”⁷⁵³. A argumentação que segue ecoa novamente a Black Sociology, que lastreava o desejo de uma “nova epistemologia”⁷⁵⁴ para a Sociologia brasileira, na qual a neutralidade científica seria questionada.

Essa “nova epistemologia”, articulada a um projeto epistemológico maior, estava secundada, no que diz respeito à análise teórica da questão da subjetividade, além da dialética

⁷⁴⁸ Ibid., p. 5.

⁷⁴⁹ Carta de Latife Yazigi (Sociedade Rorschach de São Paulo) para Fundação Ford, 16 nov. 1976: “a psicóloga Ana Maria Benevides Pereira aplicou o psicodiagnóstico de Rorschach sob nossa supervisão para a pesquisa do sociólogo Eduardo de Oliveira e Oliveira, ‘Ideologia Racial: Estudo de Relações Raciais’. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁷⁵⁰ OLIVEIRA, *Relatório Trimestral...*, p. 2.

⁷⁵¹ Ibid., p. 6.

⁷⁵² OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Relatório Trimestral - Interino – 07/11/1976 a 06/02/1977 – para a Fundação Ford do Brasil, fev. 1976, p. 1. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

⁷⁵³ Ibid., loc. cit.

⁷⁵⁴ Ibid., p. 2.

sartreana e, em certa medida, do próprio materialismo histórico-dialético, pela “teoria do Ser [...] segundo a concepção Heideggeriana”⁷⁵⁵. Essa filiação teórica, não esmiuçada em nenhum momento, daria suporte ao capítulo segundo, “O Ser Ausente”, que entendia o negro como “ausente [...] da perspectiva da visão da sociedade dominante”, pois “a nível de identidade racial e política” o negro estava presente, “fazendo sua história, como sujeito desta [...]”⁷⁵⁶.

A terceira parte da tese, “O Alvorecer de uma Ideologia”, objetivava superar essa “ausência” na historiografia hegemônica por meio da “visão e história do próprio grupo estudado e que é feito através da análise dos depoimentos [...] de homens negros que desenvolveram os movimentos sociais e políticos, com sede em São Paulo, na primeira metade deste século”⁷⁵⁷. Estava prevista uma análise semiológica dos seguintes jornais da imprensa negra paulista: “O Clarim da Alvorada”, “A Voz da Raça” e “Brasil Novo”.

Tais eram seus planos entre 1976 e 1977, em documentos para Ford que, na realidade, não sabemos se foram enviados, recebidos ou analisados de fato. Neste último relatório, Eduardo relatava ter assumido compromisso com a USP de entregar os originais da tese até o final de 1977, promessa não cumprida, entre outras razões, supomos, pelas atividades nas quais ele se envolveu em São Paulo, Niterói, Cáli e nos Estados Unidos ao longo deste ano. Esses relatórios são temporalmente os últimos documentos oficiais sobre a tese que existem, pois o texto do Exame de Qualificação, defendido provavelmente no início de 1978⁷⁵⁸, não traz nenhuma informação relevante além de uma descrição das disciplinas que ele havia cursado na pós-graduação desde 1966, o que já analisamos anteriormente.

No entanto, o material do que parece ser uma introdução e um primeiro capítulo da tese foi preservado no acervo. Intitulado *Ideologia Racial - Estudo de Relações Raciais: O Poder Branco*, o texto, escrito em algum momento entre 1975 e 1978, se constitui em um esboço mais ou menos preciso do que ele poder ter desejado escrever e apresentar como corolário dessa primeira fase da pesquisa, ainda não modificada no sentido do que viria a ser, em algo ponto de 1978, o esquema geral de *História e Consciência de Raça*. O “mais ou menos” deve-se ao fato de que apenas a primeira parte de *O Poder Branco* – subtítulo

⁷⁵⁵ Ibid., loc. cit.

⁷⁵⁶ Ibid., loc. cit.

⁷⁵⁷ Ibid., p. 4.

⁷⁵⁸ O Exame de Qualificação, sem data precisa, foi realizado certamente depois da viagem de Eduardo para os EUA, em outubro de 1977, último acontecimento temporalmente mencionado no documento. A outra menção à Qualificação está em carta de EOO para Shepard Forman (Ford), 15 jun. 1978: “[...] já me submeti ao exame de qualificação para defesa da tese tendo sido aprovado”. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências. Portanto, o dito exame foi realizado em algum momento entre novembro de 1977 e junho de 1978. A secretaria da FFLCH-USP e João Baptista Borges Pereira não souberam informar quaisquer detalhes sobre a Qualificação.

enigmático, não comentado nem explicado em nenhuma ocasião, e que imaginamos poder ser talvez uma paráfrase de “O Legado da Raça Branca”, primeiro volume de *A Integração do Negro na Sociedade de Classes* – “Por uma Ontologia do Negro”, parece ter sido completada. Às outras duas partes, “O ‘Ser’ Ausente” e “O Alvorecer de uma Ideologia”, anotou-se a observação “por concluir”. Porque essas duas últimas seções do texto não existem senão basicamente como planejamentos e rascunhos, *Por uma Ontologia do Negro* é em verdade tudo que sobreviveu de mais concreto da dissertação/tese de Eduardo.

Em “Breve Nota” anterior ao texto principal, há uma indicação relativa à data em que foi concebido – nessa configuração. “Recentemente, em banca de exame para defesa de tese de doutoramento”⁷⁵⁹, diz Eduardo, logo após João Baptista ter sugerido, à caneta, no verso da primeira folha, a realização de uma “análise sociológica e antropológica do desinteresse”⁷⁶⁰ que acometia as Ciências Sociais no Brasil relativamente ao negro e às relações raciais como tema. Uma das “ideias-força” que dão vida a sua reflexão é a do intelectual e seu papel social. Não é surpresa vê-lo se colocar nesta nota prévia como membro do “terceiro mundo” e “pertencente à etnia estudada”, requisitos importantes para uma discussão da condição social do negro, e mais do que isso, do intelectual negro no Brasil. Como fizera na série *Etnia e Compromisso Intelectual*, de 1977, ele enfatiza que “cultura” e “intelecto” no Brasil eram atributos de elite – sinônimos de branquitude, portanto. Essa profunda assimetria na superfície social da cultura intelectual brasileira é assim teorizada:

Posto isto, o que resta ao grupo negro e aos elementos dele saídos, cuja personalidade-status é representada exatamente como negação de “elite” e por conseguinte não identificável como detentor de “cultura” (excluindo-se claro, os casos de exceção; individualidades, sempre em abstração do grupo negro) diante das condições de possibilidades a ele oferecidas inerentes à esta mesma sociedade, além daquelas que lhe são atribuídas em tanto quanto sub-grupo detentor de configurações específicas? Só lhe resta ser excepcional. O Mundo, como que organizado diz: Surpreende-me, se é que queres ter direito a alguma coisa⁷⁶¹.

A discussão da excepcionalidade alimentava-se por óbvio de sua própria experiência, e foi pautada em diversas ocasiões, como na Quinzena do Negro. As palavras finais desta breve nota, repercutindo a negritude humanista de Césaire e Senghor, resumem quase que um inteiro programa político-intelectual, ao gosto da Ciência Social pragmática que o autor

⁷⁵⁹ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Ideologia Racial - Estudo de Relações Raciais: O Poder Branco (esboço de capítulo), Fol. 63, ex. 2, circa 1975-78, p. 1. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

⁷⁶⁰ Ibid., verso.

⁷⁶¹ Ibid., p. 2.

buscava: “Nós não queremos ser diferentes nem excepcional. Queremos ter o direito a ser ‘ordinário’, porque, o ser diferente seria negar nossa universalidade. Também não queremos ir além de nossas fôrças, mas sim usar de todas as nossas fôrças”⁷⁶².

Com relação à substância do texto, é forçoso constatar que a leitura de *Por uma Ontologia do Negro* quase não apresenta elementos novos em relação ao que já vimos na análise do projeto de *Ideologia Racial - estudo de relações raciais*. Alguns aspectos teórico-metodológicos, contudo, são mais bem desenvolvidos, e podemos ter aqui uma melhor ideia de suas preferências teóricas e certas questões e problemáticas correlatas.

Tal como havia postulado no projeto para o mestrado, era intenção primordial da pesquisa entender histórica e sociologicamente o negro brasileiro e desenvolver conceitos para sua descolonização e conseqüente emancipação política. O período histórico que o interessava era aquele dos anos 1920-40, época em que movimentos sociais do meio negro em São Paulo surgiram, trazendo, segundo o autor, a primeira manifestação no Brasil de uma “‘negritude’ assumida, mas não concluída”⁷⁶³. Conceitualmente falando, era a noção de “Negritude” que o interessava, posto acenar a um “momento de conscientização do Negro brasileiro” – momento de um processo voltado para a Negritude, a consciência racial ideal.

Os antecedentes históricos desse processo de construção de uma identidade política negra são procurados na escravidão e no colonialismo. Ele entendia o problema da escravidão como transcendendo as fronteiras nacionais, assim como aquele de seu produto histórico – o negro. A perspectiva “hemisférica” de encarar a questão originava-se de suas leituras dos historiadores e cientistas sociais norte-americanos que estavam fazendo uma revisão crítica e oferecendo novas interpretações acerca do escravismo no Brasil e nos Estados Unidos. Ao invés da ênfase nas diferenças qualitativas entre as respectivas formações escravistas das Américas portuguesa e inglesa, como haviam preconizado Gilberto Freyre, Frank Tannembaum e S. M. Elkins, ele, “endossando conclusões de David Brion Davis” – historiador, autor de *The Problem of Slavery in Western Culture* (1966) – partia da “premissa de que a escravidão negra foi um fenômeno singular ou ‘Gestalt’, ‘cujas variações foram menos significantes do que os padrões de unidade’”⁷⁶⁴. Sem recusar a relação entre as diferentes facetas dos sistemas raciais brasileiro e norte-americano com os respectivos sistemas escravistas, ele dizia que as diferenças “nacionais e culturais foram exageradas e que

⁷⁶² Ibid., p. 2.

⁷⁶³ Ibid., p. 29.

⁷⁶⁴ Ibid., p. 6. A edição do livro Davis que ele utiliza é a seguinte: DAVIS, David Brion. *El Problema de la Esclavitud em la Cultura Occidental*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1968.

todas as colônias americanas onde havia escravos compartiam certos pressupostos e problemas centrais”⁷⁶⁵. A estrutura de diferenças vistas como tangenciais transplantava-se assim para a análise dos destinos do negro brasileiro na ordem social do pós-abolição: “Os negros foram dispersos pelo mundo, separados por línguas, pela política e pela história de seus colonizadores; não obstante, a experiência do negro é uma só”⁷⁶⁶.

Se a escravidão como sistema era um recurso teórico, o “Colonialismo” era a situação histórico-social engendrada pelo escravismo que produzia um tipo de personalidade: o “ser colonizado”⁷⁶⁷. A ideia de “ser colonizado”, extraída de *Retrato do Colonizado precedido pelo retrato do Colonizador*, livro do escritor tunisiano de origem franco-judaica Albert Memmi, “é a de uma realidade de fato, uma ‘situação humana’, capaz de fazer do Negro um ser-colonizado no sentido de jamais ser o autor de sua própria situação (como teremos oportunidade de denunciar); daí a nosso ver, a necessidade de sua descolonização”⁷⁶⁸.

A partir de tal arcabouço teórico, o sociólogo investe na questão conceitual central deste fragmento de sua tese: a discussão sobre Negridade e Negritude. O trecho do Manifesto da Gente Negra Brasileira que prendera sua atenção era este: “A nossa História tem sido exageradamente deturpada pelos interesses em esconder a face histórica interessante ao Negro, aquilo que se poderia dizer a ‘negridade’ de nossa evolução nacional”⁷⁶⁹. Ele parecia querer dizer que a Negridade era uma etapa anterior à Negritude. A Negridade não era uma ideologia plenamente constituída, no sentido de uma emancipação subjetiva negra e do questionamento da estrutura social assentada na branquitude, mas uma contraideologia, de acordo com os termos de Florestan Fernandes e Fernando Henrique Cardoso⁷⁷⁰. A questão estava em saber se haviam sido os militantes do meio negro em São Paulo os primeiros

⁷⁶⁵ Ibid., p. 5.

⁷⁶⁶ Ibid., p. 9.

⁷⁶⁷ Ibid., loc. cit.

⁷⁶⁸ Ibid., p. 10.

⁷⁶⁹ Ibid., p. 11.

⁷⁷⁰ Florestan (*A integração do negro...*, v. 2, p. 76) diz: “estamos diante de uma contra-ideologia, construída para minorar frustrações psíco-sociais de uma categoria racial e, eventualmente, para auxiliá-la na luta direta pela modificação rápida do status quo”; Já Fernando Henrique (*Capitalismo e Escravidão...*, p. 277): “momento de mediação entre a pura condição de passividade (ser objeto) e negatividade capaz de conduzir à superação dialética”. Eduardo, no seguinte momento do texto (p. 10), parece compartilhar a visão do escravo reificado, que ficaria consagrada com uma das leituras desta obra de Cardoso: “Descansando a economia no trabalho escravo e uma vez que o trabalho estava associado com a raça africana, olhavam-se os negros e mulatos como meros instrumentos de produção, privados de toda personalidade. Quaisquer que tenham sido, insistimos, as variações nacionais e regionais dentro da colônia, o Negro foi em todas as partes uma posse, um bem transferível”. Mais adiante (p. 13), falando sobre Sartre, outra afirmação nesse sentido: “a Escravidão e a Colonização esvaziaram o Negro de suas virtudes, de sua substância para fazer dele um ‘assimilado’, esse negativo do Branco em que o parecer substituiu-se ao ser: um nada’, temos que a noção de ‘parecer’ implica a noção de ‘ser’”.

agentes históricos no Brasil a tentar aplainar as “contradições entre um substrato legal” – de uma cidadania puramente formal – “e uma realidade social”⁷⁷¹ – de subordinação racial.

Em dado momento, a argumentação passa a ser povoada por conceitos de Sartre. A “abordagem fenomenológica de Sartre” – ou “dialética sartreana”, como ele diz adiante – dialoga com o problema conceitual em discussão na longa citação abaixo:

Na medida em que Sartre compreende a consciência como um jogo de espelhos, o momento por nós compreendido para o Negro em seu nível de consciência como de *Negritude* é um momento que poderemos caracterizar, para permanecer dentro da mesma imagem, como um momento *reflexo*. Na medida em que a liberdade para Sartre reside na possibilidade de dizer “não”, de possibilitar um “recuo” em face de um objeto, “deslocarmo-nos” dele, cercá-lo da negação que o determina e, paralelamente, afirmarmo-nos como subjetividade, como auto-consciência, como indivíduos, e assim, transcendendo o próprio objeto, projetar-se para além dele, visá-lo em significação e integrá-lo num complexo de significações, (negar, e porque se nega), recusa-se a si próprio a condição de “coisa”, afirmando-se em-si a condição de um para-si contra um em-si, implicando desta forma a liberdade no próprio ato “intencional”; isto seria a *Negritude*⁷⁷².

A analogia aqui é clara: neste esquema, o “em si” seria o “ser opaco, impenetrável” – ou seja, o “escravo, ‘coisa’”; o “para si” consistiria no “ser translúcido”, manifestação do momento contraideológico, a *Negritude*, “que em vão se esforça por atravessar aquele em si”⁷⁷³. O ato de superação – em um sentido de síntese dialética – desta contraideologia através da *Negritude* é uma experiência que Eduardo procura teorizar em resposta a uma demanda da época. Ele tinha percebido que, com os ventos de mudança trazidos pelos “negros da diáspora”⁷⁷⁴ – *negritude* antilhana, independências africanas, Movimentos dos Diretos Civis, a *Black Music* – em finais da década de 1960 e início da de 1970, era chegado o momento da formulação política de uma “identidade comum”⁷⁷⁵. Esse processo ganhava força em um momento de retração no debate sobre a questão racial no Brasil, devido ao Regime Militar, e mesmo de ataques à ideia de *Negritude*, como na entrevista de Gilberto Freyre ao jornal *O Estado de São Paulo*, em maio de 1971, de título autoexplicativo: “*Negritude*: mística sem

⁷⁷¹ OLIVEIRA, *O Poder Branco...*, p. 12.

⁷⁷² *Ibid.*, p. 12-13. Grifos no original.

⁷⁷³ *Ibid.*, loc. cit.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 25.

lugar no Brasil”⁷⁷⁶. As opiniões de Freyre foram rechaçadas por Eduardo em maio de 1977 no artigo *Da Negritude*⁷⁷⁷, publicado no *Jornal da Tarde*.

A aproximação com o universo negro diaspórico, do qual ele era nas Américas, sem dúvida, um dos principais agentes e articuladores, mediava-se nitidamente pela Negritude no sentido francófilo clássico: “É um conjunto de valores dos povos negros, e a maneira do Negro viver esses valores. Podemos encará-la historicamente como uma atitude militante, e também historicamente como uma realidade objetiva”⁷⁷⁸. Para ele, o conceito do senegalês teria uma face objetiva, cultural, e outra subjetiva, da ordem dos comportamentos. Esta última faceta da Negritude o interessava sobremaneira, pois a tese tivera sido concebida e estava submetida também a uma moldura conceitual em torno do eixo Cultura/Personalidade.

É a partir da conjunção dessas ideias, conceitos e esquemas teóricos que as perguntas que Eduardo dirige ao passado seriam pensadas e o recuo histórico iria se processar. No

⁷⁷⁶ Na entrevista (disponível em: FREYRE, Gilberto. *Negritude, mística sem lugar no Brasil. Boletim do Conselho Federal de Cultura*. Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, p. 16-23, abr./jun. 1971]), ao ser perguntado “Que nos diz, especificamente, da “negritude?””, Freyre diz: “Pode ser uma mística válida para unir sob uma só bandeira etno-cultural os negros da África atual, tão divididos pelas suas diferentes atitudes quanto ao que seja a ‘raça’ ou a cultura tribal, de que a maior parte dêle provém. Mas não me parece que deva ser artigo de exportação, pois como artigo de exportação implicaria, repito em procurar-se fazer de pessoas de pigmento escuro, pertencentes a nações não-africanas e com elas identificadas, filiados de uma tentativa de imperialismo étnico-cultural africano”. Na mesma entrevista, indagado sobre os “intelectuais brasileiros e estrangeiros [que] estão atualmente abordando o assunto e pretendendo apresentar o Brasil como ‘matador de índios’ o ‘detrator de negros?””, Freyre critica em tom debochado: “Há motivos evidentemente extracientíficos e que nada têm que ver com justiça sociológica ou justiça histórica. É curioso que alguns desses ‘veementes’, sendo ianquéfobos, estão empenhados em transferir para o Brasil uns ‘brack studies’, ou ‘estudos negros’, que são ianquises. Como ianquises, podem ter alguma base, para a sua implantação em caráter de oposição ‘estudos brancos’, nos Estados Unidos. No Brasil, com esse caráter de oposição ou de ódio e de furor apologetico, seria descabido”.

⁷⁷⁷ Ainda que o pernambucano (cf. nota acima) não tenha citado nomes, Eduardo certamente se enxergou na descrição dos intelectuais “veementes” e “ianquéfobos” empenhado em trazer para o Brasil os “Brack Studies”. Em *Da Negritude (Jornal da Tarde, Contraponto, 03 maio 1977, p. 18)*, ele rebate Gilberto Freyre: Em uma entrevista “nada feliz”, o sociólogo, “cuja obra temos em consideração, mas nem tudo o que diz e pensa”, dizia coisas que “fariam inveja a um geneticista do III Reich”, como a aposta na morenização do Brasil e a ideia de mulato como raça, que “devemos ao Sr. Gobineau”. “Arianistas” como Oliveira Vianna e “miscigenistas” como Freyre seriam responsáveis por prenunciar “a extinção do tipo negróide entre nós, em prol de um tipo racialmente genuíno, miscigenado, e cujo fenótipo, como tudo faz crer, fuja àquelas características visivelmente mais negro-africanas”. Após fazer uma genealogia do conceito, ele deixa entrever uma discussão diretamente extraída de *O Poder Branco*: “É altamente significativo que o Garveysmo e os movimentos norte-americanos que vão influenciar pensadores africanos e antilhanos para uma proposta político-cultural, tenham influenciado, **antes**, os grupos negros em São Paulo, em suas primeiras manifestações de autoconsciência, com o que reivindicamos, **last but not least**, nossa parcela de **négritude** no contexto histórico mais amplo fazendo com que, concretamente, ela deixe de ser a **mística** prognosticada pelo erudito de Apipucos” (grifos no original). Em outro artigo (não publicado e sem indicação de data) intitulado “Gilberte Freyre por êle mesmo”, após uma série de considerações críticas sobre sua obra, ele diz ao final (p. 6): “Acreditamos que a tarefa de criticá-lo não será fácil. Exigirá um esforço hercúleo, mas está fora de dúvida que este esforço se faz necessário e imprescindível, e agora mais do que nunca, no interesse do estudo das ciências sociais entre nós, tão desprovido de espírito crítico, não sabemos se por incapacidade, por conformismo ou acomodação. É preciso que desenvolvamos a franquesa ideológica (e isto são palavras de [Eugene] Genovese) que nada tem a ver com animosidade, antipatia e xingamento”. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Folhetos.

⁷⁷⁸ OLIVEIRA, *O Poder Branco...*, p. 14.

momento mesmo em que ele desenvolvia suas indagações, uma série de eventos estava acontecendo em São Paulo, como a sétima “Festa dos Calouros Afro-brasileiros”, da Casa de Cultura Afro-Brasileira, em 4 de maio de 1974, sinal de mudanças percebidas na estrutura das identificações políticas relativas a uma “identidade comum”⁷⁷⁹. Por outro lado, uma incursão na imprensa negra dos anos 1930 encontra traços de “identificação com o problema africano” e “manifestações do Garveysmo”⁷⁸⁰, o que corroboraria sua visão do negro como um “ser universal em busca de soluções que têm sua base num mesmo nível de identidade”⁷⁸¹.

Por fim, esses elementos se conjugavam na tentativa de resposta à pergunta cabal. Referindo-se aos ativistas do meio negro paulista do início do século, ele diz: “O que impediu a estes ‘a quem inculcaram sábiamente o medo, o complexo de inferioridade, a tremedeira, a submissão, o desespero e o servilismo’ [...], de representarem-se como Ser?”⁷⁸². Esta questão que era como que um negativo fotográfico da inquietação contemporânea ao autor relativamente ao que era preciso para a formação do sujeito político negro no Brasil, algo que o Movimento Negro em São Paulo e em outros lugares vinha ensaiando, no decorrer dos anos 1970. Para lembrar o título do capítulo, como instaurar uma “ontologia do negro”?

Dos outros dois capítulos não sobreviveram senão rascunhos. Há algumas páginas carcomidas de duas versões de *O Ser Ausente*, que abordaria o fracasso histórico da Abolição, mas nenhum sinal de *O Alvorecer de uma Ideologia*, que iria fazer uma análise aprofundada do discurso ideológico da imprensa negra paulista. O pouco que restou de *O Ser Ausente*, contudo, oferece uma mostra do que deve ter orientado a reflexão. Em um dos fragmentos do capítulo, de apenas uma página, ele afirma: “São raras as evidências na história do Brasil em que a pessoa do escravo seja considerada [...] a pessoa do escravo e o seu destino não é o centro de preocupações”⁷⁸³. No outro escrito, de seis laudas, titubeando em um conceito importante, o de “mulato”, ele afirma: “Presente [o negro] de maneira marcante na cultura brasileira, que é incontestavelmente compósita ~~mulata~~ mestiça [escrito à caneta], tem permanecido afastado do processo econômico e social”. Afinal, “Quem é esta entidade (o Negro) e qual identidade que lhe foi atribuída no escravismo brasileiro?”⁷⁸⁴.

⁷⁷⁹ Ibid., p. 25.

⁷⁸⁰ Ibid., p. 19.

⁷⁸¹ Ibid., loc. cit.

⁷⁸² Ibid., p. 30.

⁷⁸³ Idem. *O Ser Ausente* (fragmento de capítulo da tese), circa 1975-78, p. 1. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

⁷⁸⁴ Idem. II - *O Ser Ausente* (fragmento de capítulo da tese), circa 1975-78, p. 1. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

João Baptista Borges Pereira, em entrevista, não lembrou da tese de Eduardo. Mas o arquivo conservou uma folha com alguns interessantes comentários dele ao trabalho. Em uma “Cobrança de Tese”, João Baptista faz inicialmente afirmações que qualquer leitor de *Por uma Ontologia do Negro* não objetaria: “creio que o trabalho está ainda um pouco misturado, ou seja, você misturou toda uma discussão teórica e introduziu muito secamente a parte histórica”. De acordo com a orientação, Eduardo deveria então separar a parte teórica da historiográfica de forma mais nítida, além de incrementar suas considerações acerca das razões pelas quais o capitalismo brasileiro dependeu do trabalho escravo – especialmente do escravo negro. Mas o avançar das considerações do orientador sobre a parte teórica da tese encontraria objeção em outros espíritos – e talvez o de Eduardo. Ele deveria “aprofundar na questão negritude o problema da subjetividade ou seja que a negritude, como consciência, (do para si) revela a unidade de condições objetivas e subjetivas”. O antropólogo entendia as condições objetivas, “numa analogia com Marx”, como a existência proletária do negro, despojado dos meios de produção, “porque é proleta”, despojado do processo de trabalho, “porque é proleta e porque é negro”, e despojado da liberdade, “enquanto escravo” e, enquanto livre, “segregado”. Nas condições subjetivas, em nova referência a Marx, ele diz que o negro, além de ser proletário, padeceria da “não identidade pela cor, isto é, a cor coloca-o no exercito de reserva e dificulta a sua reprodução [da força de trabalho] mesmo até em termos ideológicos”. Em seu entendimento, a condição subjetiva seria a “forma de assumir a plena consciência da condição negro-proleta”⁷⁸⁵. Observe-se que, independente do acerto ou não que se fala, parece não haver possibilidade em seu discurso para pensar as condições “objetivas e subjetivas” do negro brasileiro para além do marxismo e de sua linguagem teórica. Ainda que Eduardo utilizasse conceitos oriundos do materialismo histórico e tivesse mesmo operado analogicamente com certa visão do marxismo (o Lukács de *História e Consciência de Classe*), campo da teoria social que ele nunca abandonaria, seus esforços intelectuais concorreram, em vários momentos de seu pensamento, para uma autonomização do entendimento da questão racial em relação à abordagem de classe⁷⁸⁶.

⁷⁸⁵ PEREIRA, João Baptista Borges. Eduardo - Cobrança de Tese, circa 1975-78, p. 1 (para todas as citações). Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Folhas Volantes.

⁷⁸⁶ Um exemplo nesse sentido aparece em seu relatório de Qualificação (1978), quando ele, falando de um curso de Octávio Ianni na USP de 1966, chamado “Raças e classes sociais no Brasil”, diz que “O curso tratou de aspectos relativos ao binômio raça/classe, equação esta que atualmente temos tentado compreender e analisar, rejeitando-a de imediato como instância única por acreditarmos conduzir a um ‘redutivismo simplista’, para o que temos ultimamente procurado nos atualizar com toda uma escola de estudo de relações raciais que pretende tomar a cor como uma determinante básica para a abordagem do problema”. Cf. nota 237. Outro exemplo é extraído de um esboço de sua tese, analisado na sequência deste tópico. Ele faz uma crítica ao Regime Cubano, que não comparecera ao encontro em Cali, em 1977: “Praticamente do São Lourenço ao Rio da Prata, os negros

Afora as palavras de João Baptista, a versão de *Por uma Ontologia do Negro* analisada possui também outros dois “subtextos”. Ao longo das páginas, há uma série de comentários e anotações à caneta de duas pessoas, em português e em inglês. Pela caligrafia, os comentários em português são de João Baptista. Os comentários em inglês, em uma confrontação de caligrafia com um trecho de uma carta, parecem ser de Michael Mitchell. Quando pergunta: “Negritude = consciousness of class? Correia Leite said the other day ‘nós não sabíamos que éramos negros’⁷⁸⁷, remete a um personagem (Correia Leite) que havia sido citado em uma carta de Mitchell para Eduardo⁷⁸⁸. Mas, além dessa indagação, tal interlocutor incerto não faz nenhuma outra consideração mais substantiva. Um dos comentários em português, entretanto, apresenta uma digressão interessante. Acerca de Negritude/Negritude, diz:

Difícil, através de análise histórica e filosófica, escapar da constatação de que negritude é uma construção intelectualizada para rotular um conjunto de ideias intelectualizadas. Ao passo que negritude como você quer, é uma construção intelectual para apreender um conjunto de ideias ou valores esparsos por aí, no mundo do negro comum. A 1ª aparição, em meu entender, mostra o esforço do intelectual negro em criar um mundo ideológico, que é gratificador ao grupo. Tem forte preocupação de construir este mundo e catequisar o negro. A segunda, é o recurso lógico para apreender aquilo que realmente está, intencional ou não, ocorrendo no mundo negro, intelectualizado ou não. Se entendi bem o seu trabalho, é neste ponto que está a oportunidade de seu conceito⁷⁸⁹.

Se Eduardo absorveu de alguma forma essas ideias, não sabemos. A tese, no formato planejado em *O Poder Branco*, não foi concluída. A entrevista com João Baptista, embora informativa em vários aspectos, pouco acrescentou relativamente à história da pesquisa de pós-graduação do sociólogo. Michael Mitchell faleceu no final de 2015, e não conseguimos informações adicionais, seja no Brasil e nos Estados Unidos, quando lá estivemos, acerca do

das Américas se encontram para discutir sua identidade e experiência comum, com exceção apenas de Cuba que justifica sua ausência pelo fato de ser um país socialista onde a questão racial não tem lugar. Na medida em que, nem uma mudança de ideologia nem um decreto podem erradicar de uma cultura um fenômeno de tal natureza, pois [...] a cor não é uma superstição, aquele país está a dever à opinião pública universal, em vista do respeito que sua revolução merece, que a real solução encontrada para um problema que DuBois achava ser o maior do século vinte: o da linha de cor”. OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. *História e Consciência de Raça* (esboço de capítulo), circa 1978c, p. 2-3. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

⁷⁸⁷ In: OLIVEIRA, *O Poder Branco...*, p. 10 [verso].

⁷⁸⁸ “O sr. Leite me escreveu e me disse que você já lhe mostrou a dedicatória da tese. Ele ficou tão impressionado que me pediu uma copia, um pedido que estou muito feliz de cumprir. E você me diz se devo manda-la ao endereço dêle o se te mando para entregar a êle”. Carta de Michael Mitchell para EOO, 09 mar. 1978. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁷⁸⁹ In: OLIVEIRA, *O Poder Branco...*, p. 13 [verso].

trabalho. Pelo menos duas pessoas disseram terem lido um copião final da tese e asseguraram que ela ficou pronta, mas não se recordavam com precisão do conteúdo⁷⁹⁰.

O projeto de *Ideologia Racial – Estudo de Relações Raciais*, nas configurações que pudemos examinar – considerando o que as fontes, documentais ou orais, nos permitiram dizer –, pode ser lido como uma tentativa de interpretação e teorização histórico-sociológica do momento de ressurgimento da negritude política em São Paulo, no Brasil e nas Américas Negras nos anos 1970. Com desfecho ignorado, esta fase de seu trabalho não se realizou senão como projeto. O mesmo destino encontraria a etapa seguinte da tese.

6.3 História e Consciência de Raça: a tese (1975-79)

Se o conjunto de texto relativos a *Ideologia Racial - Estudo de Relações Raciais* compõe grande quantidade de documentos no arquivo, o mesmo não pode ser dito de *História e Consciência de Raça*. Poucas fontes parecem ter sobrado. Ainda mais rarefeitos que os do mestrado – e sem marcas de catalogação arquivística –, os papéis da pesquisa propriamente doutoral de Eduardo se resumem a um pequeno – embora consistente e detalhado – plano de tese, dois sumários dos capítulos previstos e três rascunhos do que deve ter sido um primeiro capítulo, além de algumas poucas menções em cartas e folhas avulsas.

A limitação documental é acompanhada igualmente pela imprecisão sobre o momento em que a estrutura principal do trabalho anterior foi abandonada e retomada sob perspectivas novas. A primeira referência a *História e Consciência de Raça* como denominação da tese aparece no relatório enviado para a Ford em novembro de 1976. Como ele aí explicava, o título era uma “[...] alusão a um trabalho de George Lucacz [...]”, *História e Consciência de Classe*⁷⁹¹, obra que forneceria alguns dos conceitos empregados. Em outubro de 1978, escrevendo para Dorothy Porter, Eduardo, trabalhando então em São Carlos, ansiava terminar a tese⁷⁹², tarefa que, perto do final de 1979, afiançava estar em conclusão: “Atualmente está em fase de redação final da tese de doutoramento a ser defendida em 1979 na USP”⁷⁹³. O confronto das datas não nos dá senão uma dimensão aproximada da época em que a tese foi elaborada e virtualmente escrita, mas uma informação sugere o recuo máximo no tempo: em

⁷⁹⁰ São eles Henrique Cunha Jr. e José Cláudio Berghela.

⁷⁹¹ OLIVEIRA, *Relatório Trimestral...*, 1976, p. 4.

⁷⁹² Carta de EOO para Dorothy Porter, 2 out. 1978: “[...] I hope I finish my Ph.D. to do it”. Tradução livre: “Eu espero terminar meu doutorado para fazê-lo”. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Correspondências.

⁷⁹³ OLIVEIRA, *Currículo...*, p. 7.

um sub-tópico de um dos sumários, lemos “Movimento Negro Unificado”, que fora fundado, como se sabe, em 7 de julho de 1978. Pensada, portanto, do final de 1978 até os últimos meses de 1979, *História e Consciência de Raça* procurava responder a perguntas articuladas diretamente ao contexto social e político no qual seu autor se movimentava em São Paulo.

Um dos sumários, o mais simples, de uma página, apresenta resumidamente o formato imaginado – composição repetida no outro sumário, mais elaborado. Seriam cinco capítulos, ao longo de cerca de 180 páginas: 1) Propósitos; 2) História; 3) Consciência de Raça; 4) Objetivos imediatos; 5) Objetivos a longo prazo⁷⁹⁴. Uma leitura dos sumários e de um bem-acabado plano da tese – algo pouco comum em sua produção intelectual – nos permite ter uma visão compreensiva e precisa da arquitetura do trabalho.

História e Consciência de Raça seria uma tese de cunho basicamente teórico, mas seu sentido maior era, sobretudo, político. Não obstante – como sugerido no esboço de um dos capítulos – o trabalho, assentado no campo da Sociologia da Cultura, tivesse uma perspectiva histórica, não era por isso uma história global da consciência de raça, mas “o ponto de partida para tentar entendê-la e iluminar as opções políticas ou seja, as linhas de ação que inevitavelmente determina”⁷⁹⁵. Essa natureza política estava densamente informada pela experiência histórica dos “movimentos de tomada de consciência do homem negro nas várias nações”, principalmente nas Américas, algo que se faz nítido no desenrolar do texto. Partindo disso, três eram os aspectos principais a conferir significado geral ao trabalho:

- 1) A história do desenvolvimento da consciência de raça do Negro, partindo das situações sociológicas que levaram à segregação, para chegar às lutas raciais e à negritude
- 2) A consciência de raça, como decorre da história, suas implicações e objetivos hoje, ou seja, a colocação do negro numa sociedade segregada como a Brasileira
- 3) Os objetivos a longo prazo, ou seja a colocação do negro simplesmente como homem, numa sociedade multirracial equalitária⁷⁹⁶.

A face histórica da tese tinha objetivos imodestos. Estratégia metodológica para definir a “auto-consciência do negro no Brasil”⁷⁹⁷, a escrita de uma história da consciência racial seguia o modelo teórico utilizado no mestrado de um olhar hemisférico – transnacional,

⁷⁹⁴ Idem. Sumário Tese (à mão), circa 1978a, p. 1. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

⁷⁹⁵ Idem. “História e Consciência de Raça”, plano da tese em Sociologia na USP, circa 1978-79, p. 1. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

⁷⁹⁶ Ibid., p. 2.

⁷⁹⁷ Ibid., p. 3.

diríamos – dos processos históricos, partindo do geral para o particular. Como os sumários apontam, diversos eram os temas e épocas estudadas, da Antiguidade – principalmente egípcia – até aquele momento. Assim, o Capítulo 2, “História”, iria se debruçar inicialmente nos conceitos “clássico” e colonialista de raça, a presença do negro nas Américas “até a abolição”, a vida socioeconômica do negro “livre” “após a abolição”, as lutas raciais nos Estados Unidos, na África e em outros contextos, movimentos de autoafirmação conduzidos por intelectuais como W. E. B. Du Bois, além de uma análise do conceito e da história do movimento da Negritude⁷⁹⁸. Sobre o Brasil, queria investigar as primeiras manifestações de consciência de raça (no sentido de uma consciência emancipada – uma subjetividade política) até a década de 1920, passando pela FNB e pelo que ele chama de “eclipse”, entre 1940-78. Completando o quadro, previa-se uma análise dos “reflexos no Brasil dos movimentos no exterior” e um exame de “1978 - até hoje - Movimento Negro Unificado”⁷⁹⁹.

Apesar da dimensão abrangente deste cenário historiográfico, o aspecto sócio-político constituía “o verdadeiro motivo do trabalho”⁸⁰⁰, que era encarado como uma “pesquisa participante” da condição do negro no Brasil, posicionamento que atualizava seus esforços intelectuais pela reflexividade racial dos lugares de fala nas Ciências Sociais no Brasil. Ele dizia estar convencido do poder do conhecimento na luta contra o racismo e na construção de uma sociedade “verdadeiramente democrática”⁸⁰¹, asserção compartilhada, vale lembrar, pelo MNU, que, em sua Carta de Princípios, defendia uma luta antirracista baseada na educação e na constituição de uma “autêntica democracia racial”⁸⁰². O sociólogo não participou diretamente da criação do MNU, mas foi uma referência intelectual importante, no decorrer da década de 1970, para a geração de ativistas negros que fundou esta organização, como Hamilton Cardoso, Rafael Pinto e Milton Barbosa⁸⁰³. Seja como for, compareceu ao ato inaugural de 7 de julho em São Paulo e guardava consigo um “Ante Projeto de Programa” do MNU⁸⁰⁴. A referência a este grupo é importante porque *História e Consciência de Raça* parecia se constituir em um diálogo, este sim, direto, com o que o MNU representava em termos de consciência racial como “instrumento de intervenção na realidade”⁸⁰⁵ no Brasil

⁷⁹⁸ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Sumário da Tese (à mão), circa 1978b, p. 1. Aspas conforme o original. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

⁷⁹⁹ Ibid., p. 2.

⁸⁰⁰ OLIVEIRA, *Plano da Tese...*, p. 3.

⁸⁰¹ Ibid., p. 2.

⁸⁰² PEREIRA, op. cit., p. 25.

⁸⁰³ Entrevistas com Milton Barbosa (7 jun. 2015) e Rafael Pinto (18 set. 2015). Cardoso esteve presente em projetos de EOO, como a peça “E agora... falamos nós” e a Quinzena do Negro. Cf. CARRANÇA, op. cit.

⁸⁰⁴ Cf. “Ante Projeto de Programa do MNU”, Fol. 21, 1978. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Folhetos.

⁸⁰⁵ OLIVEIRA, *Plano da Tese...*, p. 3.

daquela conjuntura. Era, portanto, provavelmente do MNU – ou da efervescência política paulistana, brasileira e internacional que o originou – que Eduardo falava ao incluir no escopo da tese “a consciência ativa do negro brasileiro de hoje”, a qual estaria “já historicamente madura” e cujo retrato mostraria as possibilidades de “linhas políticas de ação”⁸⁰⁶.

O Capítulo 3, “Consciência de Raça”, privilegiaria o estudo sincrônico deste contexto sociopolítico com base em uma “definição funcional ou operativa de consciência de raça, analogamente ao que foi proposto pelo marxismo para consciência de classe [...]”⁸⁰⁷. Apesar dessa analogia sem dúvida interessante, não resta citado ou explicado detalhadamente em nenhum texto seu que conceitos ou que operação teórico-metodológica seria essa, ou mesmo de que marxismo ele estava falando, se apenas Lucáks ou alguma outra corrente ou autor – talvez o próprio Marx, como mencionara João Baptista. O sumário revela que essa terceira parte buscava estabelecer uma “definição funcional a partir da história e das necessidades de ação”, o que, no entanto, não sana a dúvida recém-levantada. O restante do capítulo dedicava-se a perscrutar a consciência de raça do negro no mundo e a situação como “deveria ser” no Brasil, no âmbito de sua realidade, aspirações e possibilidades, identificando elementos dessa consciência na comunidade negra e também “entre os brancos”⁸⁰⁸, num indício de algo como que um estudo de branquitude, ideia já cogitada em outros textos e na Quinzena do Negro.

A continuação da tese vislumbrava, em seu Capítulo 4, “Objetivos imediatos”, um quadro sintético das “implicações políticas desta consciência [de raça]”⁸⁰⁹, a necessidade de “organização de movimento”⁸¹⁰ – termo não especificado –, as possibilidades de informação e o estabelecimento de objetivos a curto prazo, “enquanto houver segregação”⁸¹¹. Finalmente, o Capítulo 5, “Objetivos a longo prazo”, procurava, como o título evidencia, “recolocar o negro na perspectiva mais geral do desenvolvimento humano”, agregando a experiência histórica e presente do negro como “fator de evolução conjunta da sociedade”⁸¹². Estes capítulos seriam o momento em que o humanismo da negritude imaginada pelo sociólogo seria possivelmente elaborado teoricamente através de uma das poucas – talvez a única, como diz – vias de acesso do “Negro segregado de hoje” à condição humana: o conceito de raça. Porém, esclarece:

⁸⁰⁶ Ibid., p. 4.

⁸⁰⁷ Ibid., loc. cit.

⁸⁰⁸ OLIVEIRA, *Sumário...*, p. 4.

⁸⁰⁹ Idem, *Plano da Tese...*, p. 5.

⁸¹⁰ Idem, *Sumário...*, p. 3.

⁸¹¹ Ibid., loc. cit.

⁸¹² Ibid., p. 5.

Não é pretensão deste trabalho, definir o que seja esta plenitude da condição humana. Trata-se porém, de uma aspiração legítima para todos inclusive negros. A história, principalmente dos negros, transborda de exemplos do que ela certamente não é. Não se deseja nesta última breve parte do trabalho acenar a uma utopia, mesmo se convencidos que as utopias são também, uma via de acesso ao conhecimento sociológico. Como para o marxismo, no que concerne à consciência de classe, a utopia indica apenas uma direção⁸¹³.

Embora não cite teóricos neste texto nem em nenhuma outra parte dos documentos concernentes a *História e Consciência de Raça*, talvez estivesse presente neste excerto um amigo e discípulo de Lukács, Karl Mannheim, autor de *Ideologia e Utopia* (1929), uma obra fundadora do campo da Sociologia do Conhecimento, área do saber que Eduardo, com sua tese, de algum modo também buscava expandir.

Isso é tudo que se pode falar da macroestrutura do trabalho. Todavia, para além de planos e sumários, encontramos três versões de um mesmo texto, intituladas simplesmente “História e Consciência de Raça”, as quais, apesar de não possuírem uma clara qualificação acerca do lugar que ocupavam na tese, parecem ser uma parte introdutória. Ainda que sejam mais ou menos similares e reeditem assuntos, perspectivas e discussões presentes ao longo de outros escritos de Eduardo, tais rascunhos fornecem alguns dados interessantes.

A sua postura nestes textos é compreensiva, mas há também um constante tom de denúncia. As mitologias e hipocrisias raciais brasileiras, aqui como em outros momentos, são expostas a uma crítica sociológica que punha em linguagem acadêmica questionamentos que estavam circulando entre os ativistas negros no Brasil. Ele considerava que os movimentos sociais negros do Século XX, que construía naquela época uma nova identidade política, como o MNU, se queriam “universais”; logo, “movimentos de negritude”. Era, pois, este novo negro, “ser imediato, configuracional, exterior”, que o levava a querer buscar o “Ser Universal [...] que nos tem sido negado”⁸¹⁴. Estabelecendo certas balizas disciplinares, Eduardo fazia vislumbrar que a tese não era uma Sociologia de Relações Raciais, mas sim uma “Sociologia da Cultura”, que em seu exercício articulava a experiência do afro-brasileiro no âmbito da episteme ocidental – Ocidente responsável pela subalternidade a que o negro fora submetido em sua diáspora pelas Américas e pelo mundo. No tocante às concepções historiográficas e ao desenrolar de sua escrita histórica, ele diz:

⁸¹³ Ibid., loc. cit.

⁸¹⁴ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. *História e Consciência de Raça* (esboço de capítulo), circa 1978a, p. 2. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

Para atingirmos este nível de consciência faz-se necessário uma consciência histórica, e, na medida em que a história supostamente feita com H é a história do Ocidente e feita pelo Ocidente, (e que nos nega) é então a ela que devemos recorrer para afirmar o que ela tem até hoje procurado negar. Procuraremos desenvolver toda uma caracterização do negro como visto no Mundo Antigo, desde a Antiguidade Clássica até o Mundo Cristão, digamos, da perspectiva de uma ‘negritude’ abstrata, em que ele é visto a nível de percepção, como o outro, e como sua identidade se vai sendo substantivada (sempre que a história se faz política)⁸¹⁵.

Esta caracterização do negro no mundo antigo o transportaria ao Egito. Ele seguia os passos do historiador senegalês Cheik Anta Diop, autor de *Nations Nègres et Culture* (1959), obra na qual se defendia a ideia de que os egípcios eram africanos – negros –, em oposição ao branqueamento desta civilização que a iconografia e historiografia de matriz europeia havia consagrado, distorção que fazia com que as “raízes raciais e étnicas”⁸¹⁶ do Egito fossem dissimuladas e desaparecidas. O transporte ao Egito não foi apenas histórico ou cultural. Em alguma ocasião de 1979, ele viajou para este país africano. Em seu currículo, menciona: “Egito - Cairo, Luxor e Assuan. Pesquisa em torno de ‘negritude’ no mundo Mediterrâneo conforme tese proposta por Alioune Diop em ‘Nations Nègres et Culture’ - Ed. Présence Africaine - Paris 1959”⁸¹⁷. Esta, contudo, é o único dado disponível de tal viagem.

Neste mesmo esboço de “História e Consciência de Raça”, tal padrão embranqueador de uma identidade histórica encontrava exemplos culturalmente bem mais familiares:

Entre nós, como casos mais próximos no tempo, temos Machado de Assis, Carlos Gomes e Castro Alves, cuja iconografia os distancia de suas reais aparências, já que são identificados em função do produto que veiculam, ao contrário de Ataulfo Alves, Heitor dos Prazeres, Carolina de Jesus, identificados com o não erudito, portanto com o emotivo, e finalmente como negro⁸¹⁸.

Por fim, uma terceira variante deste texto apresentava outras comparações interessantes. Ao identificar nos movimentos sociais afro-americanos uma genealogia da negritude, como o Movimento Niágara, do início do século XX, liderado por Du Bois, ele traça um paralelo entre a situação histórica das lutas políticas afro-brasileiras dos anos 1970 e a reação que essas lutas provocavam na postura do Estado, no Brasil e nos Estados Unidos.

⁸¹⁵ Ibid., p. 2.

⁸¹⁶ Ibid., loc. cit.

⁸¹⁷ OLIVEIRA, *Currículo...*, p. 4.

⁸¹⁸ Idem. *História e Consciência de Raça* (esboço de capítulo), circa 1978b, p. 4. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual.

Dois personagens brasileiros são citados. Um deles era também um leitor brasileiro atento de Cheik Anta Diop: Abdias do Nascimento:

W.E.B. Du Bois, distante no tempo e no espaço, idealizador do I Congresso Pan-Africano, em 1921, tem seu epígono no brasileiro Abdias Nascimento, que vem desenvolvendo uma luta pan-africanista, tendo sido mesmo o primeiro brasileiro negro que compareceu a um tal evento, isto por ocasião do V Congresso Pan Africano, realizado em Dar Es Salam em 1974, e que, não por coincidência, tem tido sorte um pouco semelhante ao do líder norte-americano a nível de Estado⁸¹⁹.

A sorte de Abdias ligava-se à perseguição que havia sofrido pela delegação oficial brasileira no II Festival de Artes e Culturas Negras, em Lagos, Nigéria, em 1977, fortuna algo similar à que atingira Du Bois, quando este, acossado pelo Governo Americano nos Estados Unidos, muda-se para Accra, Gana, em 1961, onde viria a falecer em 1963, aos 95 anos.

A outra pessoa mencionada neste esboço era uma crítica contundente de Abdias: Iracema de Almeida. Nas palavras de Eduardo:

Assim, quando nos Estados Unidos surge um Booker T. Washington, com a proposta de organizar a educação do negro, para que através dela, supostamente ele se integra à sociedade de classes, terá o apoio difícil do govêrno, na época Theodore Roosevelt, da mesma forma que, em proporções muito menores, e de maneira infinitamente menos significativa, o grupo paulista G.T.P.L.U.N. (Grupo de Trabalhos Profissionais e Liberais Universitários Negros) terá, de forma discreta, o beneplácito do Govêrno Federal, que acredita na possibilidade, em última instância, da formação, através desse Grupo, de pessoal qualificado capaz de preencher os quadros negros para fazer frente à política racial brasileira na África, proposta esta, entre outras do programa do próprio grupo, este dirigido pela médica Iracema de Almeida, com passagem pela Escola Superior de Guerra⁸²⁰.

As afirmações do sociólogo, se verdadeiras, abonam conjecturas anteriormente levantadas acerca do alcance das atividades do GTPLUN e dos trânsitos políticos de Iracema no Governo Federal e mesmo na alçada da política externa brasileira⁸²¹. Abdias do Nascimento para W. E. B. Du Bois como Iracema de Almeida para Booker T. Washington: o jogo de analogias atualiza percepções de Eduardo sobre identificações ideológicas – além do evidente reconhecimento da importância de Abdias e Iracema – e ajuda a entender a dinâmica

⁸¹⁹ OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. História e Consciência de Raça (esboço de capítulo), circa 1978c, p. 4. Coleção EOO/UEIM-UFSCAR, Série Produção Intelectual. Abdias, assim como Guerreiro Ramos, foram leitores de Diop. A esse respeito, cf. CUSTÓDIO, op. cit., 2011; BARBOSA, op. cit., 2004.

⁸²⁰ Ibid., p. 2-3.

⁸²¹ Sobre a política externa do Brasil para a África neste contexto, cf. DÁVILA, op. cit., 2011.

dos diferentes posicionamentos e abordagens da questão política de raça em voga no Brasil na década de 1970. Mas essa é uma questão, apesar de instigante, para outras histórias.

6.4 To the Lighthouse

A tese não foi defendida. Se terminada, nunca houve de ser encontrada – procura que tentamos por nossa parte também realizar, sem sucesso. Há várias possíveis explicações para este fato. As duas pessoas que disseram ter lido o suposto texto não se lembravam de seu conteúdo. Um deles relatou que Eduardo teria, em um momento de inexplicável desvario, pedido o copião final da tese de volta e o queimado. Mas outras duas pessoas com quem conversamos apresentaram hipótese bem mais plausível: ele simplesmente perdeu o prazo, já estendido inúmeras vezes, da entrega do texto para a USP, no final de 1979. A USP, por sua vez, não possui – ou não encontrou – informações em seus arquivos do antigo aluno.

O período coincidia mais ou menos com o abandono do projeto do Centro de Estudos em São Carlos, em meados de maio de 1980, e agravava o declínio de seu estado psicológico. Em duas emocionadas cartas enviadas para Wendy Lehrman, podemos vislumbrar alguns dos fantasmas que rondavam sua mente e o impacto da questão da tese em sua saúde.

A data da primeira correspondência é imprecisa. Está escrito “21st/1979”, mas ele fala de eventos quase que certamente ocorridos ao longo deste ano. Pensamos que deve ser o início de 1980, mas não podemos afirmar com certeza. Depois de voltar de uma viagem – para local não informado –, ele diz ter caído “in a kind of depression”, que estava durando muito tempo – viagem que pode ser aquela para o Egito, pois um amigo disse que ele havia retornado de uma viagem para a África muito doente⁸²². Em 1978, ele diz ter viajado para buscar o conforto dos amigos, como Wendy e o antropólogo italiano Carlo Castaldi – que estudara com Wagley na Columbia e vivera no Brasil nos anos 1950 – em face de uma “situação insuportável”: “so much struggle for nothing; so much difficult and so much pain in a work difficult to carry and always ungratifying and always me looking for it to be recognized...”. Era o empenho pelo Centro de Estudos na UFSCAR, que resistia em renovar seu contrato, renovação que seria estendida até maio de 1980 – ele, na verdade, pediu voluntariamente o desligamento da universidade. Eduardo se descobria com 56 anos de idade,

⁸²² Entrevista com José Cláudio Berghella, 19 jun. 2015.

“no past and a questionable future”, constatação que o teria feito ir ladeira abaixo – “down and down” – lugar em que ainda se encontrava no momento em que escrevia a carta.

Entre o que o deprimia estava a tese não concluída: “Among those things I had to finish Ph.D. until december 1979 what given the conditions I was it was impossible to accomplish it...”⁸²³. Por este relato, parece que ele simplesmente não terminou o texto, com prazo para o final de 1979. Foram, assim, formalmente, quase 10 anos entre o início do mestrado – cuja ideia primeira surgira na metade dos anos 1960 – e a conclusão do doutorado. Ele confessava a Wendy se sentir fracassado, e pensava em abandonar a Sociologia.

Em outra carta, sua última manifestação escrita, datada de 2 de junho de 1980, ele expressava seu afeto pela amiga norte-americana, mas dizia também, em tom amargo e desesperançoso: “I am forcing myself to write to you some words but I am still at the same state of mine; couldn’t believe not finishing a dissertation could live someone in some distress”. Mais adiante: “I am doing nothing... feeling useless and the only perspective is that Diego [Marruecos] invited me to work with him fact that never have been in my life program. Let’s see how things get to know how one can act”⁸²⁴. Abaixo, a última imagem conhecida de Eduardo, que acompanhava as cartas nos papeis de Wendy Lehrman.

⁸²³ Carta de EOO para Wendy Lehrman, 21 jan. 1979. Arquivo pessoal de Elizabeth Raptis. Tradução livre: “um tipo de depressão”; “tanta luta por nada: tanta dificuldade e tanta dor em um trabalho difícil de realizar, sempre ingratidão e eu sempre buscando que o trabalho fosse reconhecido”; “sem passado e com um futuro questionável”; “Entre essas coisas eu tive que terminar o doutorado até dezembro de 1979, o que, dadas as condições em que eu estava, foi impossível de realizar”.

⁸²⁴ Carta de EOO para Wendy Lehrman, 2 jun. 1980. Arquivo pessoal de Elizabeth Raptis. Tradução livre: “Eu estou me forçando a escrever algumas palavras, mas me encontro ainda no mesmo estado mental; não poderia acreditar que não terminar uma tese poderia deixar alguém em tal situação perturbadora”; “Não estou fazendo nada... Me sentindo inútil, e a única perspectiva é que Diego me convide para trabalhar com ele, um fato que nunca esteve no meu programa de vida. Vamos ver como as coisas andam para saber como poderia agir”.

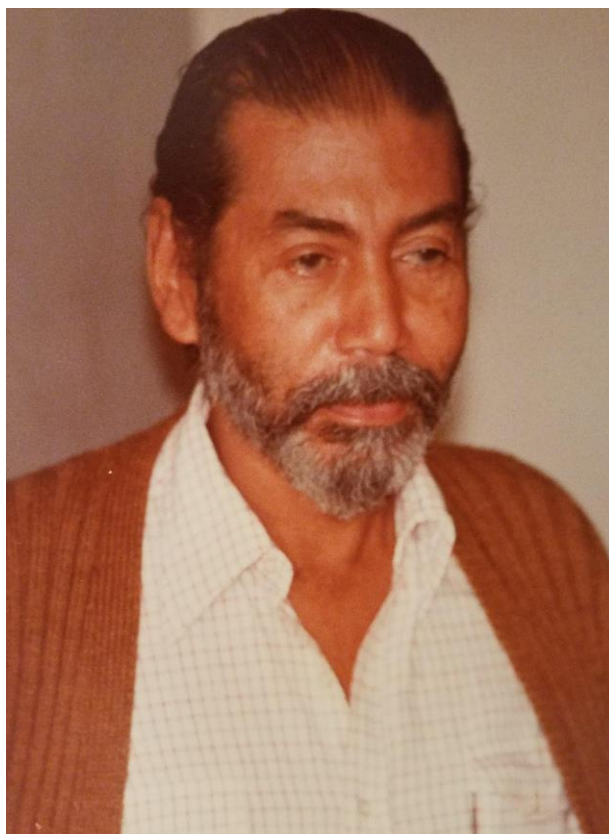


Figura 17 – Eduardo no final dos anos 1970

Fotografia constante em envelope nos documentos de Wendy Lehrman.

Fonte: Arquivo pessoal de Elizabeth Raptis.

O contexto de abandono da tese, o malogro do Centro de Estudos e a presença da depressão ajudam a explicar também sua desistência em participar do simpósio internacional “Race and Class in Brasil: New Issues and New Approaches”, realizado em fevereiro de 1980 no Centro de Estudos Afro-Americanos da Universidade da Califórnia, em Los Angeles, para o qual tinha sido convidado por Pierre-Michel Fontaine⁸²⁵. Sua proposta de conferência intitulava-se “Theoretical Perspectives on Race and Class in Brazil”. A participação estava confirmada, com despesas pagas pela instituição americana. Ele estaria, além de Pierre-Michel Fontaine, ao lado de Anani Dzidzienyo, Lélia Gonzalez, Carlos Hasenbalg, Michael Mitchell, Nelson do Valle Silva e Thomas Skidmore. Mas desistiu. Fontaine informou que ele declinara do evento devido a sua saúde. O historiador disse que, tendo o visto pela última vez em outubro de 1980, ficou chocado “by the extent of his physical deterioration”⁸²⁶.

⁸²⁵ FONTAINE, Pierre-Michel (Org.). *Race, Class, and Power in Brazil*. Los Angeles: CAAS-UCLA, 1985.

⁸²⁶ Idem, op. cit., p. 3. Tradução livre: “[...] pela extensão de sua deterioração física”.

Era uma situação que vinha se agravando desde o final de 1979 e que se revelaria irreversível. Juntaram-se um quadro depressivo, sintomas de uma esclerose múltipla e indícios do que pode ter feito de Eduardo uma das primeiras vítimas de AIDS no Brasil, de acordo com relatos de pessoas que estiveram com ele nos instantes finais de sua vida⁸²⁷.

A partir dos últimos meses de 1980, ele já não conseguia mais sair de sua residência no bairro de Santa Cecília, a poucas quadras da antiga Faculdade de Filosofia da Maria Antonia, apartamento que fora no passado ponto de encontro de ativistas, intelectuais, embaixadores, alunos, professores e amigos, na São Paulo “que Eduardo amou”, como disse Beatriz Nascimento em *Ori*⁸²⁸. Embora outras pessoas tenham também estado ao seu lado nesses dias soturnos, foi Diego Marruecos o companheiro presente até a hora derradeira. Em 20 de dezembro de 1980, Eduardo falece, ao que tudo indica, em um hospital psiquiátrico – para onde havia sido levado por Diego – na cidade paulista de Itapira⁸²⁹.

Nas linhas finais de *To the Lighthouse*, Lily Briscoe contempla seu desgastado quadro e medita sobre suas tentativas de apreender uma imagem verdadeira da vida, mas percebe que o que vê diante de seus de seus olhos perdidos e fatigados era talvez mais importante do que qualquer traço preciso ou pintura definitiva da realidade.

Rapidamente, como se outra vez algo a chamasse ali, voltou-se para a sua tela. Lá estava seu quadro. Sim, com todos os verdes e azuis, as linhas subindo e se cruzando, a tentativa de alcançar alguma coisa. Seria dependurado no sótão, pensava; seria destruído. Mas que importa?, perguntou-se, tornando a pegar o pincel. Olhou os degraus: estavam vazios; olhou a tela: estava indefinida. Então, com uma repentina intensidade, como se pudesse vê-la nitidamente por um segundo, traçou uma linha ali, no centro. Estava pronto; estava acabado. Sim, pensou, pousando o pincel, com extremo cansaço, eu tive a minha visão⁸³⁰.

⁸²⁷ São eles Gilcéria de Oliveira, Irene Barbosa e José Cláudio Berghela.

⁸²⁸ Citado em RATTIS, op. cit., 2007, p. 33.

⁸²⁹ Anúncio fúnebre enviado para o jornal *O Estado de São Paulo* diz: “A Família e os Amigos do Prof. Eduardo de Oliveira comunicam o seu falecimento, ocorrido em Itapira no dia 20 de dezembro de 1980”. Arquivo pessoal de Elbe de Oliveira. A cidade de Itapira, distante cerca de 170 km de São Paulo, é conhecida por abrigar três grandes hospitais psiquiátricos, entre eles o Instituto Bairral de Psiquiatria, um dos maiores da América Latina.

⁸³⁰ WOOLF, Virgínia. *Passeio ao Farol*. Trad. Luiza Lobo. São Paulo: Círculo do Livro, 1982, p. 187.

7 THE ELEPHANT IN THE ROOM

Em uma noite fria de novembro de 2016, no bairro nova-iorquino de East Village, em meio a uma calorosa conversa relativa aos significados históricos da existência de intelectuais negros e de como as histórias dessas vidas se conectavam com o passado igualmente significativo, embora negado pelo Ocidente, da história africana – especialmente do Reino de Timbuktu, no Mali –, fomos informados da existência de uma sintomática expressão do mundo anglófono, que acabou se tornando a inspiração para o título de nossas *Considerações Finais*: “The elephant in the room”. Em português, “O elefante na sala”.

Esta expressão designa metaforicamente um risco, problema ou assunto de dimensões gigantescas sobre o qual os presentes “na sala” estão conscientes, mas preferem, por necessidade, conveniência ou timidez, não discutir, não questionar ou não desafiar. Nota à margem: ironicamente, o lugar onde a aludida conversa se deu chama-se “Please, Don’t Tell” (algo como “Por favor, não conte”⁸³¹). Ironias à parte, as múltiplas séries de fatos sociais totais presentes nessa metáfora idiomática são realidades que as trajetórias dos personagens e dos processos históricos abarcados por esta tese de várias maneiras representam. No caleidoscópico espaço das relações sociais no Brasil, há muitos elefantes na sala.

A imagem não escapou aos idealizadores de *O Elefante Negro*. Embora usem a ideia em sentido distinto – em contraposição a “elefante branco” –, Ari Cândido e Arnaldo Xavier anotaram na sinopse do filme algumas marcas humanas que imprimiram ao sociólogo uma “torturada vida”. Eduardo era o esteta, “refinado homem de letras”, indivíduo dotado de uma visão universalista da humanidade, mas que, “negro e homossexual”, chocava-se amiúde com os preconceitos de sua época, o que o levava a renitentes “crises de angústia”⁸³². Um sujeito vivaz, porém, angustiado: esta é uma constante nos relatos de quem o conheceu.

Tais relatos foram generosos em documentar a experiência dessa dupla identidade de negro/homossexual, e o peso da discriminação daí resultante. As narrativas e interpretações de sua vivência como homem negro gay, entretanto, revestem-se de ditos e interditos. Em boa

⁸³¹ Estabelecimento remanescente dos chamados “speakeasy”, bares secretos e ilegais surgidos no contexto da Lei Seca nos Estados Unidos, entre 1920-33.

⁸³² FERNANDES; XAVIER, op. cit., p. 5. A noção de “elefante negro” ocorreu recentemente a outro autor negro brasileiro, Leonardo Custodio, doutor em Ciências Sociais pela Universidade Tampere, na Finlândia. No texto “A força silenciadora da branquitude” (2017), ele relata: “Primeiro durante a palestra do Dr. Karim Murji. Foi ali que eu mais senti o peso de ser o elefante negro na sala-de-estar anti-racista (minha versão racializada do dito popular que se refere à situações desconfortáveis e problemas com os quais um grupo de pessoas evita lidar)”. Cf. <<http://www.leocustodio.com/site/?p=602>>.

parte das conversas, seja com amigos, professores universitários ou ativistas do Movimento Negro, junto à descrição da negritude dizia-se à boca pequena: “Mas você sabia que ele era homossexual, também?”. O tema, no entanto, apesar de onipresente em praticamente todas as entrevistas, não aparece em sua documentação. Mas há indícios de como a questão se lhe colocava. Albertina Costa conta que ele, estudante na Maria Antonia, tinha sido contratado para uma pesquisa de opinião em São Paulo, mas, ao ser recebido de forma hostil nas residências, dava-se conta de que a hostilidade se devia ao fato de ser um negro homossexual. Em outra ocasião, teria ficado perplexo com uma sugestão de Florestan Fernandes – que havia orientado o trabalho de Barbosa da Silva, *O homossexualismo em São Paulo: um estudo de um grupo minoritário*, em 1960 – para realizar uma pesquisa sobre “dizeres obscenos em mictórios masculinos”, algo que ele atribuía à sua orientação sexual⁸³³. José de Souza Martins disse que Eduardo tinha com outra colega da USP, Alice Hirschberg, judia, lésbica, “um intercâmbio de ideias sobre homossexualidade: ela lésbica e ele gay, ambos vivendo os problemas e as dificuldades próprios de sua sexualidade”. Martins informou ainda que em uma das últimas oportunidades em que o encontrou, no final dos anos 1970, ele teria comentado “muito de passagem os esforços que estava fazendo para definir-se quanto à identidade, seja como homossexual seja como negro”⁸³⁴. Thereza Santos foi taxativa: Eduardo foi discriminado pelos brancos por ser negro e pelos negros pela sua opção sexual⁸³⁵.

Se afirmar-se como negro em uma “democracia racial”, em um “paraíso dos mulatos” era um enorme desafio – redobrado pelo autoritarismo político nacional na década de 1970 –, como esta tese procurou demonstrar, dizer-se negro e homossexual talvez fosse um passo custoso demais. Mesmo que por volta de 1977-78, assim como o Movimento Negro, o Movimento Gay estivesse se organizando no Brasil, as condições para uma articulação política entre as duas identidades não eram favoráveis. A cantora negra Leci Brandão, que em 1978 falou abertamente sobre sua homoafetividade em uma entrevista para o *Lampião da Esquina* – jornal ligado ao nascente Movimento Gay –, escreveu os versos de “Ombro Amigo”, em 1977, bastante esclarecedores do contexto: “Num dia sem tal covardia/Você poderá com seu amor sair/ Agora ainda não é hora/ De você, amigo, poder assumir”⁸³⁶.

⁸³³ COSTA, Albertina. Pesquisa sobre Eduardo de Oliveira e Oliveira [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por: <rafaelpetrytrapp@gmail.com> em: 23 set. 2015.

⁸³⁴ MARTINS, José de Souza. Pesquisa sobre Eduardo de Oliveira e Oliveira [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por: <rafaelpetrytrapp@gmail.com> em: 29 dez. 2015. Alice Hirschberg faleceu em 2013.

⁸³⁵ SANTOS, Thereza. *Malunga Thereza Santos*. São Carlos: Edufscar, 2008, p. 81-82.

⁸³⁶ A chamada é reveladora: “Nas duas páginas seguintes o leitor poderá sentir o peso da sinceridade dessa artista que não hesita em conversar abertamente sobre a sua tríplice – e nem sempre fácil – condição de mulher, negra e homossexual”. Entrevista de Leci Brandão. *Lampião da Esquina*, São Paulo, n. 6, nov. 1978, p. 10-11.

A figura de Eduardo não passou despercebida, todavia, ao grupo Adé-Dudu (em Iorubá, “homossexual negro”), de Salvador, Bahia. Um ativista chamado Ivan Gabriel escreveu em 1983 uma carta para Evandro de Oliveira, dando conta de que o Adé-Dudu pretendia escrever um livro sobre a vida e obra de seu irmão. Nas palavras do remetente:

Deixe-me agora que eu me apresente, meu nome é Ivan Gabriel, militante do movimento negro e movimento homossexual. Tenho contato com um grupo baiano denominado Adé-Dudu (que em Iorubá quer dizer, homossexual negro), este grupo pretende elaborar um grande trabalho sobre Eduardo O. Oliveira [...]. O trabalho de Eduardo tem um valor insondável e não pode jamais cair no esquecimento [...]⁸³⁷.

Não sabemos se Evandro respondeu, mas é certo que o Adé-Dudu não concretizou o projeto. Afora as afirmações de Thereza Santos – que doou seus documentos para o acervo da UEIM-UFSCAR, onde se encontram hoje em dia, ao lado dos papéis do amigo –, escritas em sua autobiografia, não houve nenhuma outra manifestação em textos publicados acerca desta questão, após a morte de Eduardo. As questões da identidade gay e da homofobia, ausentes tanto no discurso do sociólogo quanto nas narrativas – que não foram poucas – de sua vida e obra, são elefantes na sala, sussurrando em voz eloquente e envergonhada.

Contrariamente ao tema da orientação – e da discriminação – sexual, as narrativas relacionadas à sua condição racial, intrinsecamente conectada à questão de classe, são compreensivelmente mais numerosas. Um episódio ilustra tristemente as problemáticas desta intersecção. Em data ignorada dos anos 1970, João Baptista Borges Pereira percebe, de dentro de seu carro, ao chegar em casa, em Moema, São Paulo, uma cabisbaixa figura, recostada em um poste, na esquina de sua rua. Assusta-se ao notar que era Eduardo, de quem ele não esperava a visita. Ao porquê de ter ficado do lado de fora aguardando seu orientador chegar, ele diz: “porque sua empregada não deixou que eu entrasse”. Passada a situação vexatória e tendo a visita ido embora, João Baptista pergunta para sua empregada – ela mesma negra – a razão de não o ter deixado entrar. Ela teria dito: “Era um negro todo remendado”⁸³⁸.

As roupas “remendadas” eram peças de grife que tinham sido compradas em Paris, Londres e Nova York, e faziam parte da vestimenta inconfundível que o distinguia, e que foi descrita em dezenas de momentos quando se falou da sofisticação e a elegância de Eduardo, demarcações de classe – ou de um *ethos* de classe. O acontecido na casa de João Baptista,

⁸³⁷ Carta de Ivan Gabriel para Evandro de Oliveira, sem dia/mês, 1983. Arquivo pessoal de Elbe de Oliveira.

⁸³⁸ Entrevista com João Baptista Borges Pereira, 07 mar. 2015.

além de escancarar as distâncias sociais e o jogo insidioso das percepções de raça interpostas entre os personagens do drama, representa apenas um dos muitos episódios de racismo pelos quais ele passou, e cujos efeitos psicossociais, sentidos por toda uma classe média universitária negra em ascensão nos anos 1970 – em São Paulo, têm-se como exemplos possíveis nesse processo o CECAN e o GTPLUN –, cimentaram, como disse o historiador Joel Rufino dos Santos, a formação do Movimento Negro contemporâneo no Brasil⁸³⁹.

Na sociedade paulistana, que, apesar de dinâmica, complexa e relativamente cosmopolita, estava estruturada no preconceito racial, Eduardo era o sujeito dividido, constrangido entre as localizações sociais em que transitava e os espaços políticos, institucionais, culturais, sociológicos e, acima de tudo, epistemológicos que imaginava construir para reinstaurar a plenitude da condição humana daqueles personagens da vida social, a exemplo dos afro-brasileiros, que haviam sido historicamente desumanizados, tomados por “anormais”. No plano arquetípico, o Paulo de *O Elefante Negro* – como, de certa forma, o Jorge do *Compasso de Espera* – vive uma “dualidade atroz”:

É o homossexual negro que se esgueira por becos furtivos oferecendo-se a rústicos jovens nordestinos, pagando a peso de ouro alguns momentos de ternura, de carinho; mas é também brilhante e polêmico acadêmico que faz conferências em inglês para os mais importantes professores que nos visitam, ao mesmo tempo [em que] trava ácidas polêmicas com os luminares da Historiografia nacional. O homem da visão universal do homem. O homem que é execrado e explorado nas ruas do sub-mundo paulistano⁸⁴⁰.

Uma perspectiva dualista de interpretação da existência de Eduardo está presente em certas narrativas. Alguns exemplos bastam para demonstrar esse ponto. Beatriz Nascimento afirmou que ele “foi um dividido entre a função cômoda de um professor de Universidade e militante de tempo integral. Acabou ficando isolado dez dias em casa [...], [e] morreu de fome, de abandono”⁸⁴¹. Gilda de Mello e Souza, em seu texto-homenagem, escreveu que ele “era um homem inteligente, extraordinariamente sensível, culto, refinado”, mas, “ferido gravemente pelo preconceito” no Brasil, “viveu sempre dividido, não conseguindo no decorrer de uma vida atormentada encontrar a própria identidade”⁸⁴². Hamilton Cardoso, no mesmo texto em que disse que ele havia aberto “as portas da minha auto-confiança”, observou

⁸³⁹ SANTOS, op. cit.

⁸⁴⁰ FERNANDES; XAVIER, op. cit., loc. cit.

⁸⁴¹ NASCIMENTO, Beatriz. Depoimento. In: COSTA, Haroldo (Org.). *Fala crioulo*. Rio de Janeiro: Record, 1982, p. 197.

⁸⁴² SOUZA, op. cit., p. 70.

que foi “o sociólogo que dizem, suicidou-se porque não agüentou, mestiço, a tortura de ser negro e refletir sobre si mesmo e viver entre e, nos Dois Mundos”⁸⁴³.

A ênfase em sua vivência atormentada de mestiço no Brasil é recorrente no que se pensou e escreveu acerca de sua vida e obra. Assim como disseram Gilda de Mello e Souza e Hamilton Cardoso, a maioria das leituras e usos das ideias do sociólogo concentrou atenção na questão do “mulato”. Parece ser um caso em que a obra persegue e invade a vida, e em que os significados históricos e sociológicos dessa vida são capturados pelo discurso que se quer interpelar – e, no limite, debelar. Explicamos: quase sem exceção, os textos e discussões, ou seja, a, digamos, recepção de seu pensamento esteve condicionada a análises baseadas quase que exclusivamente no único escrito seu que foi publicado em meio de maior circulação. Já sabemos de que se trata: é a resenha *O mulato, um obstáculo epistemológico*. Ela é objeto de um sem-número de comentários em reflexões, na maior parte dos casos, da natureza, dos limites e das potencialidades políticas do sistema racial brasileiro.

Ao longo das décadas após a morte do sociólogo, diferentes autores gravitaram no mesmo ponto. Novamente, certas amostras satisfazem uma imagem do quadro geral. Pierre-Michel Fontaine disse que “he was caught in that web of ambivalence, ambiguity, and contradiction which characterizes Brazil’s ‘soft’ system of racial domination”⁸⁴⁴. Recentemente, no início dos anos 2000, alguns textos retomaram as problemáticas trazidas na resenha. São os artigos da historiadora Monica Grin, *Modernidade, identidade e suicídio: o “judeu” Stefan Zweig e o “mulato” Eduardo de Oliveira e Oliveira*⁸⁴⁵, no qual ela analisa os paradoxos da modernidade racial brasileira frente aos imperativos da modernidade europeia, tomando como exemplo as vidas trágicas de Stefan Zweig (“judeu”) e Eduardo de Oliveira e Oliveira (“mulato”), e o artigo da antropóloga Ana Lúcia Valente, *As políticas de ação afirmativa e o obstáculo epistemológico*⁸⁴⁶, no qual se avalia a argumentação de Eduardo atinentes ao mulato como “obstáculo epistemológico”, tendo em vista as definições de cunho político frente às ações afirmativas no Brasil contemporâneo. Concorde-se ou não com o que foi colocado nestes textos, nos perguntamos se não seria possível ir além dessa localização e reafirmação de um “lugar racial” que as ações do sujeito histórico em seu contexto de produção operavam no sentido do questionamento e desconstrução.

⁸⁴³ CARDOSO, *A ostra e a pérola fina...*

⁸⁴⁴ FONTAINE, op. cit., loc. cit. Tradução livre: “[...] ele caiu preso em uma teia de ambivalência, ambiguidade, e contradição que caracteriza o sistema brasileiro ‘leve’ de dominação racial”.

⁸⁴⁵ GRIN, Monica. *Modernidade, identidade e suicídio: o “judeu” Stefan Zweig e o “mulato” Eduardo de Oliveira e Oliveira*. *Topoi*, Rio de Janeiro, p. 201-20, dez. 2002.

⁸⁴⁶ VALENTE, Ana Lúcia. *As políticas de ação afirmativa e o obstáculo epistemológico*. *Intermeio*, Campo Grande, MS, v. 8, n. 15, p. 24-37, 2002. A autora foi orientanda de JBBP no mestrado na USP, entre 1982-84.

Isso não quer dizer que essa questão do “mulato” não lhe fosse cara, e nem que ela não seja importante para a análise histórica. Pelo contrário. Embora ele tenha “steadfastly refused to be referred to as a ‘mulatto’, despite the straight texture of his hair and light complexion”⁸⁴⁷, a questão era cotidiana. Vejamos o que disse Oracy Nogueira a respeito:

O saudoso Eduardo de Oliveira e Oliveira, que foi um dos mais brilhantes alunos de pós-graduação que conheci na Universidade de São Paulo e, ao mesmo tempo, um ardoroso ativista do movimento negro, sempre que estava numa roda em que havia pessoas com ligeiras marcas africanas – docentes ou estudantes – costumava testá-las, com o ar irônico que o caracterizava, envolvendo-os na frase: - “Nós, os mulatos...” (Ele era mulato), ou então substituía “mulatos” por “negros”: - “Nós, os negros...”. O resultado, em geral, era uma situação de desconforto para as pessoas visadas e para as testemunhas⁸⁴⁸.

Além disso, a ampla e informal difusão de *O mulato, um obstáculo epistemológico* entre acadêmicos e ativistas do Movimento Negro, como a pesquisa bibliográfica e entrevistas demonstraram, é de fato um índice do grande alcance da reflexão teórico-política da resenha, que tem circulado entre a militância afro-brasileira como um de seus textos formativos⁸⁴⁹.

No entanto, alguns autores – negros – nos últimos anos abordaram a contribuição de Eduardo para além dessa “questão do mulato”. A historiadora Olívia Maria Gomes da Cunha, em *Depois da festa: movimentos negros e “políticas de identidade” no Brasil*⁸⁵⁰, analisa aspectos da política negra de identidade em relação às especificidades e dilemas das relações raciais no Brasil. Ela traz para discussão algumas contribuições tais como a necessidade política de polarização das relações raciais brasileiras – oriunda de *O mulato...* –, mas também o “compromisso intelectual” do intelectual negro brasileiro com sua “causa” política – reflexão advinda de *Etnia e compromisso intelectual*, de 1977. Nesse mesmo sentido está o artigo de Alex Ratts, *Corpos negros educados: notas acerca do movimento negro de base acadêmica*⁸⁵¹, no qual se faz uma leitura de alguns elementos dos textos disponíveis de

⁸⁴⁷ MOORE, op. cit., loc. cit. Tradução livre: “[...] terminantemente recusado a identificação como ‘mulato’, apesar da compleição clara de sua pele e da textura lisa de seu cabelo”.

⁸⁴⁸ NOGUEIRA, Oracy. Ainda a identificação por categorias de cor, no Brasil. *Folha de São Paulo*, 19 de fevereiro de 1984, 1º Caderno, p. 3.

⁸⁴⁹ Comunicação oral da historiadora Ana Flávia Magalhães Pinto, durante o 7º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, em Curitiba (UFPR), em 15 de maio de 2015.

⁸⁵⁰ CUNHA, Olívia. M. Depois da Festa: movimentos negros e políticas de identidade no Brasil. In: Escobar, Arturo; Danigno, Evelina; Alvarez, Sonia (Orgs.). *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000, p. 333-382.

⁸⁵¹ Cf. RATTIS, op. cit., 2011. Em trechos de seu livro *Eu sou atlântica*, Ratts também realiza algumas discussões sobre Eduardo em conjunto com outros intelectuais negros dos anos 1970.

Eduardo em relação às trajetórias de outros intelectuais negros do período dos anos 1970, particularmente Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez.

A única produção, entretanto, que fundamentou sua escrita em pesquisa histórica realizada no arquivo em São Carlos é *A flama surda de um olhar*, capítulo publicado no livro *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*⁸⁵², de autoria da filósofa Iray Carone, da USP. O texto, que consiste em uma homenagem póstuma, é também o único existente a abordar aspectos gerais da vida e da obra do autor. Ainda que não aprofunde as questões levantadas, Carone analisa alguns dos principais elementos de sua trajetória intelectual, contidos, respectivamente, nos relatórios do mestrado (entre 1972-74) e igualmente em *O mulato, um obstáculo epistemológico*.

A magra recepção de sua obra, refletida na escassez de estudos abrangentes, aponta para questões de fundo concernentes ao funcionamento da vida acadêmica e da própria reprodução da estrutura racial da sociedade brasileira. Lembremos que, em 1971, no I Encontro Internacional de Estudos Brasileiros, na USP, Eduardo perguntou: “por que o negro não foi discutido?”. A indagação pode ser expandida: por que a produção intelectual de pensadores negros tem sido historicamente pouco discutida no campo das Ciências Humanas no Brasil? Por que não têm figurado negros no “cânone” sociológico brasileiro, mesmo no tocante à questão racial?⁸⁵³ Que estranha dificuldade parece possuir a área de Pensamento Social Brasileiro com sua própria história?⁸⁵⁴ As interrogações de Eduardo, como o foram a seu tempo as de Guerreiro Ramos, Beatriz Nascimento, Abdias do Nascimento, Clóvis Moura, entre muitos outros, encontraram sentido e se atualizam na nossa contemporaneidade porque o obstáculo maior, o grande elefante na sala com o qual eles toparam e a partir do qual se moveram intelectual e politicamente permanece presente: o racismo estrutural.

⁸⁵² CARONE, op. cit. A rigor, uma monografia de graduação foi escrita na UFSCAR utilizando fotografias do acervo de EOO, mas sem aprofundamento na figura de Eduardo. Cf. SANTIAGO, Flávio. *Potencialidades Pedagógicas para a Educação das Relações Étnico-Raciais em imagens integrantes da Coleção Professor Eduardo de Oliveira e Oliveira*. Monografia (Graduação em Pedagogia) – UFSCAR, São Carlos, 2010.

⁸⁵³ Um exemplo sintomático, embora já relativamente antigo, é a revisão de literatura de: SCHWARCZ, Lilia M. Questão racial e etnicidade. In: MICELI, Sergio (Org.). *O que ler nas Ciências Sociais (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré, ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999, p. 267-325. Não é citado um único autor afro-brasileiro. Todavia, justiça seja feita, a própria Lilia Schwarcz recentemente publicou uma das mais compreensivas obras sobre o campo intelectual afro-brasileiro no século XX, uma biografia histórica de Lima Barreto (op. cit.).

⁸⁵⁴ Tomem-se como exemplos os 44 anos entre a defesa e a redescoberta da monografia *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos* (publicado em 2005), de Barbosa da Silva, ou os 65 anos entre a defesa e a publicação do primeiro mestrado em Ciências Sociais no Brasil sobre a questão racial, *Estudo de atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*, da afro-brasileira Virgínia Bicudo.

Nesse sentido, a filósofa negra Sueli Carneiro elaborou, inspirada em Foucault e Boaventura Santos, um conceito que ajuda a entender este processo de apagamento histórico do pensamento negro brasileiro: trata-se da ideia de “epistemicídio”. Em suas palavras:

O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc.⁸⁵⁵

Eduardo tinha consciência, em seus próprios termos, da existência desse epistemicídio de que fala a filósofa, e interpelou, no quadro das condições de possibilidade que lhe eram disponíveis, esse paquiderme social chamado “racismo brasileiro”. Talvez seja na reprodução histórica dessa estrutura social que encontremos uma explicação para a quase ausência de estudos – não o interesse, que sempre existiu, mesmo que de forma difusa – em seu pensamento, tão potente em seu tempo quanto no nosso. O mais prosaico parece o mais provável: a máxima “publish or perish” (publique ou pereça), corrente no universo acadêmico e fortalecida nas últimas décadas no Brasil, deve ter engolfado a visão posterior sobre o autor. Em nossas entrevistas, houve quem perguntasse: “Eduardo, uma autoridade em relações raciais? Mas o que ele publicou?”. De fato, além de *O mulato...* e uns poucos textos nos “Cadernos de Estudos” dos eventos do GTAR, quase nada mais foi publicado, ou o foi em meios de difícil acesso, o que certamente deve ter dificultado qualquer vontade em se acercar de sua trajetória intelectual. Todavia, seus documentos, levados para a UFSCAR pelo esforço de José Cláudio Berghela e Evandro de Oliveira (irmão) em 1982, se encontram disponíveis para consulta pública desde 1984 – com o respectivo inventário. Salvo engano, deve ser o mais antigo acervo de um intelectual negro no Brasil, distante apenas três horas de ônibus de São Paulo, capital. Não foi falta de fontes ou de acesso a elas, portanto.

Que Eduardo fosse dispersivo e amiúde não findasse – pelo volume de compromissos que assumia – o que se propunha a fazer é ponto pacífico e facilmente observável na análise

⁸⁵⁵ CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Faculdade de Educação, USP, São Paulo, 2005, p. 97.

de seus documentos, assim como a constatação de que certos projetos seus eram talvez ambiciosos demais, como a tese – recordemos do trabalho de Rüdiger Bilden. Mas os aspectos de sua personalidade – muitas vezes descrita como ácida, irascível e excessivamente vaidosa – e as contingências de sua trajetória individual – uma realidade da existência social de qualquer sujeito histórico – não o tiraram do caminho pedregoso que inexoravelmente se impôs a Lima Barreto, Guerreiro Ramos, Édison Carneiro, Beatriz Nascimento, Neusa Santos Souza, Abdias do Nascimento, Hamilton Cardoso, pensadores negros de trajetórias evidentemente distintas mas que tiveram suas vidas marcadas pela rejeição, o esquecimento, o exílio, a angústia, a solidão – no limite, a doença, física e mental, e a morte.

Como qualquer campo cultural, a Sociologia é feita de disputas, tensões e exclusões, e nessas conflitualidades não se pode subestimar a importância da questão de raça – ou de gênero, classe, orientação sexual, etc. Uma hipótese para pensar o aludido esquecimento historiográfico consiste em dizer que Eduardo foi, na história da Sociologia brasileira, um “acadêmico negado”. Tomamos a noção emprestada ao sociólogo afro-americano Aldon Morris, que em seu *The Scholar Denied: W. E. B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology* (2015), procurou situar a Escola de Atlanta, desenvolvida por Du Bois no início do século XX, como parte fundante da Sociologia Americana, ao lado da Escola de Chicago de Robert Park. O argumento de Morris mostra que o processo de negação do papel de Du Bois para a constituição do cânone sociológico norte-americano não deixou de ser atravessado, entre outros aspectos, por uma dimensão racial, e que o próprio Park, em associação com Booker T. Washington, agiu para marginalizar suas contribuições sociológicas⁸⁵⁶.

Mas, ainda que marginalizado do discurso hegemônico da Sociologia no Brasil, Eduardo foi influente, à sua maneira, em outras instâncias. Morris coloca que DuBois, a partir da articulação de “redes intelectuais insurgentes” e de sua militância como intelectual público, pôde exercer influência sociológica em gerações de ativistas e cientistas sociais nos Estados Unidos por meios mais informais, como através de seus ex-alunos de Atlanta e pela imprensa (foi por muitos anos editor do *The Crisis*). Eduardo foi também um intelectual público, e sua proposta de uma Sociologia Negra nos anos 1970 pode ser entendida no domínio, assim, de redes intelectuais insurgentes e contra-hegemônicas engendradas pela militância negra brasileira nesse período, redes que se formavam e dialogavam, igualmente, com pessoas e referenciais de outros países, como os afro-brasilianistas nos Estados Unidos e ativistas

⁸⁵⁶ Cf. MORRIS, Aldon. *The Scholar Denied: W. E. B. DuBois and the Birth of Modern Sociology*. Oakland: University of California Press, 2015.

negros da América Latina e África⁸⁵⁷. É no espaço dessas interconexões que o surgimento do Movimento Negro na década de 1970 se torna inteligível historicamente. Eduardo – assim como outras figuras na circulação de referenciais do Atlântico Negro – pensemos em Abdias do Nascimento, Iracema de Almeida, Orlanda Campos, Edson Nunes da Silva – fez o elo entre o ativismo político afro-brasileiro com outras ideias, contextos e atores. Thereza Santos considerou que “Ele funcionou durante muito tempo como uma espécie de ponto de contato entre os dirigentes da África de língua portuguesa que nos visitavam e a comunidade negra brasileira”⁸⁵⁸. José de Souza Martins relatou outra dimensão da formação dessas redes: “De vez em quando convidava seus amigos negros e vários de nós, que vínhamos ‘de baixo’, e também alguns professores, artistas e intelectuais para uma mesa de queijos e vinhos finos em seu apartamento para, no estilo das velhas famílias, um sarau de conversação culta”⁸⁵⁹.

Mas, pese a importância “insurgente” de Eduardo para a Sociologia, mesmo que no sentido realmente mais de seus gestos interpelativos do que da concepção de um pensamento social sistemático, é no discurso e na práxis histórica da militância negra que se encontra o espaço em que suas ideias foram acalentadas e até mesmo desenvolvidas. Após a sua morte, muitos tributos lhe foram rendidos. Nos Estados Unidos, o texto de Pierre-Michel Fontaine, subscrito por vários acadêmicos; no Rio de Janeiro, o IPCN realizou uma solenidade para o sociólogo⁸⁶⁰ e o GTAR chamou de “Eduardo de Oliveira e Oliveira” sua Semana de Estudo de 1985⁸⁶¹; na Bahia, houve o interesse do Adé-Dudu em escrever sobre ele; em São Paulo, além de *O Elefante Negro*, escrito por volta de 1985, atos públicos foram realizados no Clube Coimbra e na Associação dos Sociólogos do Estado de São Paulo; já o MNU ressaltou, em texto em sua homenagem, “sua capacidade de pesquisar e organizar trabalhos a serviço dos grupos e entidades negras fundamentalmente [...]”, lembrando que ele “sempre esteve presente nos momentos decisivos do Movimento Negro Brasileiro”⁸⁶². Octávio Ianni, na

⁸⁵⁷ A história da constituição dessas redes é antiga. Cf. PEREIRA, *O Mundo Negro...*, e SILVA, Mário Augusto Medeiros. Outra ponte sobre o Atlântico Sul: descolonização africana e alianças político-intelectuais em São Paulo nos anos 1960. *Análise Social*, Lisboa, n. 225, 2017, p. 804-826.

⁸⁵⁸ “Sociólogo homenageado pelos negros”. *Folha de São Paulo*, 19 jan. 1981, p. 4.

⁸⁵⁹ MARTINS, op. cit., 2010, p. 240.

⁸⁶⁰ De acordo com fotografias no arquivo pessoal de Elbe de Oliveira, sem data.

⁸⁶¹ “10 anos de GTAR”. *Boletim do GTAR*, Niterói, 1985. Sobre EOO, o documento informa: “O GTAR dedica as comemorações de seus dez anos de atividades nas áreas da cultura e da educação, voltadas para a sua comunidade de origem (afro-brasileira), ao professor Eduardo de Oliveira e Oliveira, um dos mais ilustres militantes do Movimento Negro e pessoa que inspirou muitas das ações do GTAR. É em sua memória que dedicamos três dias de lazer e conscientização”. Arquivo pessoal de Sandra Martins.

⁸⁶² MNU. Eduardo de Oliveira e Oliveira. *Revista do MNU*, São Paulo, n. 3, mar./abr. 1981, p. 14.

oportunidade em que o nomeou poeticamente “Ícaro Negro”⁸⁶³, alguém que tinha tentado dar asas aos negros, definiu-o com um símbolo da “luta contra a alienação humana”⁸⁶⁴.

Para além das homenagens, todavia, nossa pesquisa histórica e as conversas realizadas com ativistas negros demonstram que as ações culturais e tentativas de pensamento social de Eduardo, apresentados e discutidos em oportunidades como a Quinzena do Negro ou os eventos dos 90 anos da Abolição, estiveram na base da formação do Movimento Negro contemporâneo no Brasil. O autor “que nos mostrava o caminho em 1978”⁸⁶⁵, como disse o poeta negro Hugo Ferreira, articulou os fundamentos intelectuais de um dos mais importantes movimentos sociais da história do Brasil no século XX, e seu projeto epistemológico de uma “ciência para o negro” pode ser considerado como a sua mais substancial contribuição teórico-política para a Sociologia brasileira – ainda que este trabalho tenha permanecido encerrado nas estantes, caixas e envelopes de arquivos durante silenciosas décadas.

De forma mais concreta, mesmo que restringida às circunstâncias, o desenho institucional e teórico do Centro de Estudos em São Carlos instaurou um modo de relação entre a Sociologia acadêmica e a militância negra que, inspirado nos African American Studies e em experiências em curso na mesma época no Brasil, como o projeto do GTAR, transformou-se em uma realidade posteriormente através do surgimento de NEABs em universidades Brasil afora – tendo sido o NEAB da UFSCAR um dos precursores, em 1991.

Viajando no espaço-tempo dos portos do Atlântico Negro e por entre os caminhos das Américas Negras, os projetos, os esboços, os malogros, os sonhos e, sobretudo, as inquietações do sociólogo em sua “vida de reinvenções”⁸⁶⁶ ajudaram a compor o repertório de ideias do campo em permanente construção e devir da imaginação intelectual afro-brasileira.

A imaginação, esse panorama etéreo e divino que a tudo permite vislumbrar e à alma humana assombrar, como disse a poetisa negra Phillis Wheatley⁸⁶⁷ no início desta tese.

⁸⁶³ Conforme relato de: MARTINS, José de Souza. Pesquisa sobre Eduardo de Oliveira e Oliveira [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por: <rafaelpetrytrapp@gmail.com> em: 01 maio 2015.

⁸⁶⁴ “Personagens negras foram homenageadas”. *Folha de São Paulo*, 25 ago. 1982, p. 14.

⁸⁶⁵ FERREIRA, Hugo. Treze de maio de 1978, Eduardo de Oliveira e Oliveira. Disponível em: <<https://www.recantodasletras.com.br/cronicas/3666366>>. Acesso em: 29 mar. 2016. Ainda segundo este mesmo autor: “Os ‘Cadernos Negros’ [...] Iniciativas persistentes, resistente, libertárias e vivas. Iniciadas com as atividades do brilhante sociólogo, acadêmico e militante negro Eduardo de Oliveira e Oliveira”.

⁸⁶⁶ Alusão a: MARABLE, Manning. *Malcom X: uma vida de reinvenções*. São Paulo: Cia das Letras, 2013.

⁸⁶⁷ O poema foi encontrado em meio aos papeis de Thereza Santos, que também estão, por vontade dela, na UEIM-UFSCAR. Trata-se de trecho de um poema maior, “On Imagination” (1773). Em que pese o lugar onde foi encontrado, há nele marca de um carimbo “Coleção Eduardo de Oliveira e Oliveira”, o que sugere que originalmente estava entre os documentos de EOO. Não há indicação do autor da tradução.

8 REFERÊNCIAS

Arquivos consultados⁸⁶⁸

Arquivo Edgard Leuenroth, UNICAMP, Campinas
 Arquivo Administrativo da Biblioteca Mário de Andrade, São Paulo
 Arquivo Administrativo da UFSCAR, São Carlos
 Arquivo Administrativo da FFLCH-USP, São Paulo
 Arquivo Administrativo da Sociedade Rorschach de São Paulo, São Paulo
 Arquivo Administrativo do Teatro Municipal, São Paulo
 Arquivo do Centro de Estudos Africanos da USP, São Paulo
 Arquivo Nacional, Rio de Janeiro
 Arquivo Público do Estado de São Paulo, São Paulo
 Auburn Avenue Research Library, Atlanta
 Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, New Haven
 Biblioteca Central do Gragoatá, UFF, Niterói
 Biblioteca do Centro Universitário Maria Antonia, USP, São Paulo
 Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro
 Biblioteca da Universidade Candido Mendes, Rio de Janeiro
 Butler Library, Columbia University, Nova York
 Centro de Apoio à Pesquisa Sérgio Buarque de Holanda da USP, São Paulo
 Centro de Documentação e Memória da UNESP, São Paulo
 Centro de Pesquisa e Documentação da TV Cultura, São Paulo
 New York University Archives, NYU, Nova York
 Schomburg Archives, New York Public Library, Nova York
 Unidade Especial de Informação e Memória da UFSCAR, São Carlos

⁸⁶⁸ Não incluímos arquivos privados. Também não discriminamos as fontes oriundas do acervo de EOO da UEIM-UFSCAR porque seriam muitas e ocupariam muito espaço. Essas informações se encontram nas notas.

Obras consultadas⁸⁶⁹

AGUIAR, Márcio Mucedula. *As Organizações Negras em São Carlos: política e identidade cultural*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFSCAR, São Carlos, 1998.

AGUILAR FILHO, Sidney. Racismo à brasileira. *Revista de História*, v. 1, p. 6, 2012. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/educacao/racismo-a-brasileira>>.

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar. *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007.

ALBERTO, Paulina. *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.

ALMEIDA, Iracema de. Discurso. In: Diário Oficial do Estado de São Paulo: São Paulo, 19 out. 1976, p. 76.

_____. Entrevista. *Jornegro*, São Paulo, ano 3, n. 10, p. 4-6, 1980.

AMENDOLA, Gilberto. *Maria Antônia: a história de uma guerra*. São Paulo: Letras do Brasil, 2008.

ANDREWS, George R. Desigualdade Racial no Brasil e nos Estados Unidos, 1990-2010. *Afro-Ásia*, v. 51, p. 141-74, 2015.

_____. *Slavery and Race Relations in Brazil*. Albuquerque (NM): Latin American Institute, The University of New Mexico, 1997. The Brazilian Curriculum Guide Specialized Bibliography, Series II. Disponível em: <<http://repository.unm.edu/handle/1928/7708>>.

ARANTES, Antônio Augusto. Entrevista. *Ponto Urbe* [on-line], São Paulo, n. 3, 2008. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/1804>>.

ARANTES, Eduardo. *Um departamento francês de Ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

ARANTES, Erika. *O Porto Negro: cultura e associativismo dos trabalhadores portuários no Rio de Janeiro na virada do XIX ao XX*. Tese (Doutorado em História) – UFF, Niterói, 2010.

⁸⁶⁹ Novamente, para evitar extensão desmedida no número de citações – e folhas –, não citamos quaisquer trabalhos encontrados em arquivos. Os textos de EOO aqui arrolados o são pelo fato de que foram publicados.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. *Guerra e Paz: Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

ARRUDA, M^a Arminda do Nascimento. Florestan Fernandes: vocação científica e compromisso de vida. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia M. (Org.). *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Cia das Letras, 2009, p. 310-23.

AZEVEDO, Thales. *Les élites de couleur dans une ville brésilienne*. Paris: Unesco, 1953.

BACHELARD, Gastón. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996 [1938].

BARBOSA, Márcio (Org.). *Frente Negra Brasileira: depoimentos*. São Paulo: Quilombhoje, 1998.

BARBOSA, Muryatan S. *Guerreiro Ramos e o personalismo negro*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – FFLCH-USP, São Paulo, 2004.

BARROSO, Ivo (Org.). *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1995.

BASTIDE, Roger. *As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. Tradução de Eduardo de Oliveira e Oliveira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1974 [1967].

_____.; FERNANDES, Florestan (Org.) *Relações raciais entre brancos e negros em São Paulo*. São Paulo, Anhembi [revista], v. X-XI, n. 30-4, 1955.

_____.; _____. *Branco e negro em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. 4. ed. São Paulo: Editora Global, 2008 [1959].

BASTOS, Élide Rugai: Florestan Fernandes e a construção das Ciências Sociais. In: MARCOVITCH, Jacques et al. (Org.). *Florestan Fernandes ou o sentido das coisas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998, p. 143-56.

_____. Pensamento social da Escola Sociológica Paulista. In: MICELI, Sergio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS; Brasília/CAPES, 2002, p. 183-230.

BENNETT, Lerome. *The Challenge of Blackness*. Chicago: Johnson Publishing, 1972.

BEYLIER, Charles. A Semana Roger Bastide. *Revista de História (USP)*, São Paulo, v. 55, n. 109, p. 185-94, 1977.

BICUDO, Virgínia Leone. *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. Edição organizada por Marcos Chor Maio. São Paulo: Ed. da ELSP, 2010.

_____. Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo. *Sociologia*, São Paulo, IX, n. 3, p. 195-219, 1947.

BLAY, Eva Alterman; LANG, Alice B. da Silva Gordo (Org.). *Mulheres na USP: horizontes que se abrem*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

BRANDÃO, Leci. Entrevista. *Lampião da Esquina*, São Paulo, n. 6, nov. 1978, p. 10-11.

BRITTO, Sérgio. *O Teatro & Eu: memórias*. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2010.

_____. Prefácio. In: ANUCIAÇÃO, Aldri. *Namíbia, não!* 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2015, p. 128.

BROWN, Diana de Groat. Guerreiro Ramos in the United States: his life through the lens of political exile. *Revista ILHA*, Florianópolis, v. 18, n. 1, p. 205-227, jun. 2016.

CALDEIRA, João Ricardo de Castro. *IEB, origem e significados: uma análise do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2002.

CAMPOS, Antonia Junqueira Malta. *Interfaces entre sociologia e processo social: A Integração do Negro na Sociedade de Classes e a pesquisa Unesco em São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – UNICAMP, Campinas, 2014.

CANDIDO, Antonio. A marca de Eduardo (Prefácio). In: GUIMARÃES, Vera; HAYASHI, Maria Cristina. *Inventário analítico da Coleção "Eduardo de Oliveira e Oliveira"*. São Carlos: Arquivo de História Contemporânea da UFSCAR, 1984.

_____. O mundo coberto de moços. In: SANTOS, Maria C. Loschiavo (Org.). *Maria Antonia: uma rua na contramão*. São Paulo: Nobel, 1988, p. 35-9.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Difel, 1962.

_____.; IANNI, Octavio. *Cor e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

CARDOSO, Hamilton B. A ostra e a pérola fina. *Revista Eletrônica Partes*, ano I, n. 2, maio 2000.

CARDOSO, Irene. *A Universidade da Comunhão Paulista: o projeto de criação da Universidade de São Paulo*. São Paulo: Cortez/Ed. Autores Associados, 1982.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Faculdade de Educação, USP, São Paulo, 2005.

CARONE, Iray. A flama surda de um olhar. In: BENTO, Maria (Org.). *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CARRANÇA, Flávio. *Hamilton Cardoso: jornalista, militante, intelectual*. São Paulo: s.e., 2008.

CARRIJO, Maicon. *O Brasil e os brasilianistas nos circuitos acadêmicos norte-americanos: Thomas Skidmore e a história contemporânea do Brasil*. Dissertação (Mestrado em História) – FFLCH-USP, 2007.

CARVALHO, Noel dos Santos. O produtor e cineasta Zózimo Bulbul – o inventor do cinema negro brasileiro. *Revista Crioula*, São Paulo, n. 12, s.p., nov. 2012. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/crioula/article/viewFile/57858/60904>>.

CHAUÍ, Marilena. Um lugar chamado Maria Antonia. In: LOSCHIAVO, Maria C. (Org.). *Maria Antonia: uma rua na contramão*. São Paulo: Nobel, 1988, p. 240-5.

CLARK, Kenneth. Introduction to an Epilogue. In: LADNER, Joyce (Org.). *The Death of White Sociology*. New York: Vintage Books, 1973, p. 399-413.

COELHO, Ruy. *Estrutura Social e Dinâmica Psicológica*. São Paulo: Pioneira Editora, 1969.

_____. *Os caraíbas negros de Honduras*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

COLE, Johnnetta B. Vera Mae Green, 1928-1982 (Obituário). *American Anthropologist*, v. 84, n. 3, p. 633-35, set. 1982.

COSTA, Emilia Viotti da. *Da senzala a colônia*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.

COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. *O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1953.

CRENSHAW, K. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. In: CRENSHAW, K. et al. (Org.). *Critical race theory: the key writings that formed the movement*. Nova York: The New Press, 1995, p. 357-83.

CUNHA, Olivia. M. Depois da Festa: movimentos negros e políticas de identidade no Brasil. In: Escobar, Arturo; Danigno, Evelina; Alvarez, Sonia (Orgs.). *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000, p. 333-382.

CUNHA, Renata R. Tsuji; SANTOS, Alessandro. Anieli Meyer Ginsberg e os estudos de raça/etnia e intercultura no Brasil. *Psicologia USP*, v. 25, n. 3, p. 317-29, 2014.

CUNHA JR., Henrique. Movimento de consciência negra na década de 1970. *Revista Educação em Debate*, São Paulo, ano 25, v. 2, n. 46, p. 47-54, 2003.

_____. *Textos para o movimento negro*. São Paulo: Edicon, 1992.

CUSTÓDIO, Júlio. *Uma Estrela Negra no Teatro Brasileiro: relações raciais e de gênero nas memórias de Ruth de Souza*. Manaus: Ed. UEA, 2015.

CUSTÓDIO, Túlio. *Construindo o (auto) exílio: trajetória de Abdias do Nascimento nos Estados Unidos, 1968-1981*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – FFLCH-USP, São Paulo, 2011.

DAHSE, Karla Leonora. *Antonieta de Barros: uma história*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

DÁVILA, Jerry. *Diploma de Brancura: política social e racial no Brasil – 1917-45*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

_____. *Hotel Trópico: o Brasil e o desafio da descolonização africana (1950-1980)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

DEGLER, Carl. *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Madison: University of Wisconsin Press, 1971.

DELEUZE, Gilles. *Um manifesto de menos; O esgotado*. Trad. Fátima Saadi, Ovídio de Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010 [1979].

DIEGUES, Manuel. A África na vida e na cultura do Brasil. Revista *IPHAN*, Rio de Janeiro, n. 25, p. 11-27, 1997.

DOMINGUES, Petrônio. Associação Cultural do Negro (1954-1976): um esboço histórico. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH, 24, São Leopoldo, 2007. *Anais...* São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 6. Disponível em: <<http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S24.0911.pdf>>.

_____. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 10, n. 1, p. 25-40, jan./jun. 2005.

_____. Tudo preto: A invenção do teatro negro no Brasil. *Luso-Brazilian Review*, v. 46, n. 2, p. 113-128, 2009.

DUBOIS, W. E. B. *Dusk of Dawn*. New York: Harcourt Brace, 1940.

DZIDZIENYO, Anani. Depoimento. In: MEIHY, José C. S. B. (Org.). *A colônia brasilianista: história oral de vida acadêmica*. São Paulo: Nova Stella, 1990, p. 311.

ELKINS, Stanley M. *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1959.

ELLISON, Ralph. An American Dilemma: a review. In: LADNER, Joyce (Org.). *The Death of White Sociology*. New York: Vintage Books, 1973, p. 81-95.

EULÁLIO, Alexandre. Abolição: 90 anos - 1888-1978. *Boletim Bibliográfico da Biblioteca Mário de Andrade*, São Paulo, v. 39, n. 3/4, p. 15-25, jul./dez. 1978.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da “raça branca”*. Prefácio de Antonio S. A. Guimarães. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008 [1964], v. 1.

_____. *A integração do negro na sociedade de classes: no limiar de uma nova era*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978 [1964], v. 2.

_____. Ciências Sociais: na ótica do intelectual militante. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 8, n. 22, p. 123-38, set./dez. 1994.

_____. A “Revolução Brasileira” e os Intelectuais. In: _____. *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*. São Paulo: Zahar, 1968, Biblioteca de Ciências Sociais, p. 185-199.

_____. *The Negro in Brazilian Society*. New York: Columbia U. Press, 1969.

FERREIRA, Hugo. Treze de maio de 1978, Eduardo de Oliveira e Oliveira. Disponível em: <<https://www.recantodasletras.com.br/cronicas/3666366>>.

FILOSOFIA, Ciências e Letras: Órgão do Grêmio da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. São Paulo, Ano I, n. 4, fev. 1937.

FONTAINE, Pierre-Michel. A Tribute to Eduardo de Oliveira e Oliveira, Black Sociologist. *Center of Afro-American Studies* (Newsletter) (UCLA), v. 10, p. 3, 1981.

_____. (Org.). *Race, Class, and Power in Brazil*. Los Angeles: CAAS-UCLA, 1985.

FORSYTHE, Dennis. Radical Sociology and Blacks. In: LADNER, Joyce (Org.). *The Death of White Sociology*. New York: Vintage Books, 1973, p. 213-233.

FOUCAULT, Michel. Deux Essais sur le Sujet et le Pouvoir. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. (Org.). *Michel Foucault: un parcours philosophique*. Paris: Gallimard, 1984.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *História da Sexualidade II – o Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. *Microfísica do poder*. Organizado por Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FRAZIER, E. Franklin. The Failure of the Negro Intellectual. In: LADNER, Joyce (Org.). *The Death of White Sociology*. New York: Vintage Books, 1973, p. 52-66.

FREYRE, Gilberto. Negritude, mística sem lugar no Brasil. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 30 mai 1972.

GAMBINI, Roberto. Não foi pouco (Posfácio). In: MENEZES, Adelia Bezerra de. *Militância cultural: a Maria Antonia nos anos 1960*. São Paulo: Com-Arte, 2014. Coleção Memória Militante, p. 152-166.

GARCIA, Rozendo Sampaio. Contribuição ao estudo do aprovisionamento de escravos negros na América espanhola (1580-1640). *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, Tomo XV, p. 89, 1962.

GARCIA-ZAMOR, Jean. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, v. 12, n. 2, p. 242-254, abr. 1970.

GEARY, Daniel. The Death of White Sociology. In: _____: *Beyond Civil Rights: The Moynihan Report and Its Legacy*. Filadélfia: Univ. of Pennsylvania Press, 2015, p. 110-38.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GERSHENHORN, Jerry. *Melville Herskovits and the Racial Politics of Knowledge*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2004.

GILLIAM, Angela. Entrevista. *O Pasquim*, ano V, n. 227, p. 13, 12 nov. 1973.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008.

GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel. *Beyond the Melting Pot*. Cambridge (Massachusetts): MIT Press, 1965.

GOMES, Arilson dos Santos. *O universo das gentes do mar e a identidade negra nos discursos e práticas políticos de Carlos Santos (1959-1974)*. Tese (Doutorado em História) – PUCRS, Porto Alegre, 2014.

GOMES, Janaína. *Os segredos de Virgínia: estudo de atitudes raciais em São Paulo 1945-1955*. Tese (Doutorado em Antropologia) – FFLCH-USP, São Paulo, 2013.

GONÇALVES, Lisbeth Rebollo. O professor Ruy Coelho e a interdisciplinaridade. *Revista Arte e Cultura*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 101-104, 1991.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de Amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GREEN, James N.; TRINDADE, Ronaldo. São Paulo anos 50: a vida acadêmica e os amores masculinos [Apresentação]. In: _____. (Org.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Editora da UNESP, 2005, p. 25-38.

GREGORIO, M^a. *Solano Trindade: Raça e Classe, Poesia e Teatro na Trajetória de um Afro-brasileiro (1930-1960)*. Dissertação (Mestrado em História) – UFRJ, Rio de Janeiro, 2005.

GRIN, Monica. Modernidade, identidade e suicídio: o “judeu” Stefan Zweig e o “mulato” Eduardo de Oliveira e Oliveira. *Topoi*, Rio de Janeiro, p. 201-20, dez. 2002.

GRUPO de Trabalho André Rebouças. *II Semana de Estudos Sobre o Negro na Formação Social Brasileira*. Niterói: UFF, 1976.

_____. *III Semana de Estudos Sobre o Negro na Sociedade Brasileira*. Niterói: UFF, 1978.

GUIMARÃES, Antonio S. Alfredo. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Ed. 34, 2002.

_____. Comentários à correspondência entre Melville Herskovits e Arthur Ramos (1935-1941). In: PEIXOTO, Fernanda A.; PONTES, Heloisa; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). *Antropologia, história, experiências*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 169-198.

_____. Manuel Querino e a formação do “pensamento negro” no Brasil, entre 1890 e 1920. Comunicação no 28º Encontro Nacional da ANPOCS, Caxambu, out. 2004.

GUIMARÃES, Vera; HAYASHI, Maria Cristina. *Inventário analítico da Coleção “Eduardo de Oliveira e Oliveira”*. Prefácio de Antonio Candido. São Carlos: Arquivo de História Contemporânea da UFSCAR, 1984.

HAMILTON, Charles. Black Social Scientists: Contributions and Problems. In: LADNER, Joyce (Org.). *The Death of White Sociology*. New York: Vintage Books, 1973, p. 471-76.

HARE, Nathan. The Challenge of a Black Scholar. In: LADNER, Joyce (Org.). *The Death of White Sociology*. New York: Vintage Books, 1973, p. 68.

HASENBALG, Carlos. Relações Raciais no Contexto Nacional e Internacional. *Estudos e Pesquisas*, Niterói, v. 4, p. 9-41, 1998.

HUGHES, Lagnston. Eu também sou América. Tradução de Sylvio Back. *Folha de São Paulo*, Caderno Mais! 9 nov. 2008, p. 4.

IANNI, Octávio. *As metamorfoses do escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional*. São Paulo: Ed. Difusão Europeia do Livro, 1962.

_____. *Raças e classes sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

JACKSON, Maurice. Toward a Sociology of Black Studies. *Journal of Black Studies*, n. 2, p. 131-140, dez. 1970.

KARASCH, Mary. Leslie B. Rout, Jr. (1935-1987) (Obituário). *Inter-American Notes*, New York, v. 44, n. 4, p. 506, abr. 1988.

KELLEY, Robin. *Freedom dreams: the Black radical imagination*. Boston: Beacon, 2002.

KÖSSLING, Karin Sant'Anna. *As lutas anti-racistas de afro-descendentes sob vigilância do DEOPS/SP (1964-1983)*. Dissertação (Mestrado em História Social) – FFLCH-USP, São Paulo, 2007.

LADNER, Joyce. Introduction. In: _____. (Org.). *The Death of White Sociology*. New York: Vintage Books, 1973.

_____. Tomorrow's Tomorrow: the Black Woman. In: _____. (Org.). *The Death of White Sociology*. New York: Vintage Books, 1973, p. 414-428.

LEVINE, Robert M. *Race and ethnic relations in Latin America and the Caribbean*. Metuchen (NJ): Scarecrow Press, 1980.

LIMA, Carlos Eduardo de Freitas. *Sou negro e tenho orgulho!/: política, identidade e música negra no Black Rio*. Dissertação (Mestrado em História) – UFF, Niterói, 2017.

LIMA, Jorge de. Olá, negro! In: _____. *Antologia poética*. Porto: Edições Sousa & Almeida, 1965, p. 73.

LIMA, Solange M. C. *Bibliografia sobre o negro brasileiro*. São Paulo: ECA/USP - CODAC/USP, 1971.

LOSCHIAVO, Maria (Org.). *Maria Antonia: uma rua na contramão*. São Paulo: Nobel, 1988.

LUCÁKS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2012 [1922].

MACEDO, Márcio J. *Abdias do Nascimento: a trajetória de um negro revoltado (1914-1968)*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – FFLCH-USP, São Paulo, 2005.

MAIO, Marcos Chor. *A história do Projeto Unesco: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. Tese (Doutorado em Ciência Política) – IUPERJ, Rio de Janeiro, 1997.

_____. O Projeto Unesco e a agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *RBCS*, São Paulo, v. 14, n. 41, p. 141-58, out. 1999.

MARABLE, Manning. *Malcom X: uma vida de reinvenções*. São Paulo: Cia das Letras, 2013.

MARTINS, José de Souza. Entrevista. *Primeiros Estudos*, São Paulo, n. 3, p. 201-237, 2012.

_____. Ianni, a poesia na sociologia. *Jornal da UNICAMP*, Campinas, n. 248, abr. 2004, p. 5.

_____. Luiz Pereira e sua circunstância: entrevista com José de Souza Martins. *Tempo Social*, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 211-76, jun. 2010.

MARTINS, Sandra; IORUBA, Togo; GOMES, Flávio. Redemocratizando na raça: sobre memórias, intelectuais negros e movimentos sociais contemporâneos (notas de pesquisa). *História: Questões e Debates*, Curitiba, v. 63, n. 2, p. 195-210, jul./dez. 2015.

MENEZES, Adelia Bezerra de. *Militância cultural: a Maria Antonia nos anos 1960*. São Paulo: Com-Arte, 2014. Coleção Memória Militante.

MITCHELL, Michael. Depoimento. In: MEIHY, José C. S. B. (Org.). *A colônia brasilianista: história oral de vida acadêmica*. São Paulo: Nova Stella, 1990, p. 436-7.

MOORE, Zelbert. Out of the Shadows: Black and Brown Struggles for Recognition and Dignity in Brazil. *Journal of Black Studies*, v. 19, n. 4, p. 394-410, jun. 1989.

MORAES, Dênis. *O velho Graça: uma biografia de Graciliano Ramos*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1996.

MORRIS, Aldon. *The Scholar Denied: W. E. B. DuBois and the Birth of Modern Sociology*. Oakland: University of California Press, 2015.

MOTTA, Rafael. *Tarquínio: começar de novo*. Santos: Editora Leopoldianum, 2012.

MOURÃO, Fernando A. A. Ruy Galvão de Andrada Coelho. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 8, n. 22, p. 275-77, set./dez. 1994.

MOVIMENTO Negro Unificado. Eduardo de Oliveira e Oliveira. *Revista do MNU*, São Paulo, n. 3, mar./abr. 1981, p. 14.

MULLER, Angélica. *A resistência do movimento estudantil brasileiro contra o regime ditatorial e o retorno da UNE à cena pública (1969-1979)*. Tese (Doutorado em História) – FFLCH-USP, São Paulo, 2010.

MURRAY, Albert. White Norms, Black Deviation. In: LADNER, Joyce (Org.). *The Death of White Sociology*. New York: Vintage Books, 1973, p. 96-113.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____.; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Reflections of an Afro-Braziliano. *The Journal of Negro History*, v. 64, n. 3, p. 274-282, 1979.

NASCIMENTO, Abdias do. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 209-224, jan./abr. 2004.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Por uma História do Homem Negro. In: RATTTS, Alex. *Eu sou Atlântica: sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial/Kuanza, 2007, p. 93-8.

_____. Depoimento. In: COSTA, Haroldo. *Fala crioulo*. Rio de Janeiro: Record, 1982.

NOGUEIRA, Oracy. Ainda a identificação por categorias de cor, no Brasil. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 19 de fevereiro de 1984, 1º Caderno, p. 3.

_____. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 287-308, nov. 2006 [1955].

_____. *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*. São Paulo: EDUSP, 1998 [1955].

NUNES, Maria Luisa. *In the Light of Memory*. Stony Brook (NY): s/e., 1999.

OLIVEIRA, Eduardo de. Eduardo de Oliveira e Oliveira (Verbetes). _____. (Org.). *Quem é quem na negritude brasileira*. São Paulo: Congresso Nacional Afro-brasileiro; Brasília: Ministério da Justiça, 1998, p. 94.

_____. Iracema de Almeida (Verbetes). _____. (Org.). *Quem é quem na negritude brasileira*. São Paulo: Congresso Nacional Afro-brasileiro; Brasília: Ministério da Justiça, 1998, p. 134.

OLIVEIRA, Eduardo de (Oliveira e). Quando os moços vencem interpretam Shakespeare. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 4 fev. 1948, p. 11.

OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Etnia e Compromisso Intelectual. In: GTAR. *Caderno de Estudos da III Semana de Estudos Sobre o Negro na Formação Social Brasileira*. Niterói: UFF, 1977, p. 22-27.

_____. Movimentos políticos negros no início do século XX no Brasil e nos Estados Unidos. In: GRUPO DE TRABALHO ANDRÉ REBOUÇAS. *II Semana de Estudos Sobre o Negro na Formação Social Brasileira*. Niterói: UFF, 1976, p. 06-10.

_____. O mulato, um obstáculo epistemológico. *Revista Argumento*, São Paulo, ano I, n. 3, p. 65-73, jan. 1974.

_____. Roger Bastide – um aliado. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros (USP)*, São Paulo, n. 20, p. 137-40, 1978.

_____. Uma Quinzena do Negro. In: ARAÚJO, Emanuel (Curador). *Para nunca esquecer: negras memórias, memórias de negros*. Brasília: MINC/Fundação Palmares, 2001, p. 287.

_____. Comentário. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio (Coord.). *Trabalho escravo, economia e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1984, p. 69-71.

OLIVEIRA, Fábio N. Clóvis *Moura e a sociologia da práxis negra*. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Direito) – UFF, Niterói, 2009.

OLIVEIRA, Nilo Dias. Os Primórdios da Doutrina de Segurança Nacional: A Escola Superior de Guerra. *História*, Franca (SP), v. 29, n. 2, p. 135-57, dez. 2010.

ORTIZ, Renato. *Trajetos e Memórias*. São Paulo: Brasiliense, 2010.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. *O triunfo do fracasso: Rüdiger Bilden, o amigo esquecido de Gilberto Freyre*. São Paulo: Editora da UNESP, 2012.

PEREIRA, Amauri M. Vale (também) o que está escrito: o Pensamento Negro Contemporâneo como parte do Pensamento Social no Brasil. *Espaço Acadêmico*, Rio de Janeiro, n. 122, ano XI, p. 7-20, jul. 2011.

PEREIRA, Amilcar A. *O Mundo Negro: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995)*. Tese (Doutorado em História) – UFF, Niterói, 2013.

PEREIRA, André Luiz. *O pensamento social e político de Abdias do Nascimento*. Mestrado (Dissertação em Sociologia) – UFRGS, Porto Alegre, 2011.

PEREIRA, João Baptista Borges. *Cor, Profissão e Mobilidade: o Negro e o Rádio de São Paulo*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1967.

_____. Entrevista. *Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 319-344, 2003.

PEREIRA, José María Nunes. Os estudos africanos no Brasil – Um estudo de caso: o CEEA. In: CONSEJO Latinoamericano de Ciencias Sociales (Org.). *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO, 2008, p. 277-298.

PIERSON, Donald. *Branços e prêtos na Bahia*. São Paulo: Ed. Nacional, 1971 [1. ed. 1942].

PINHEIRO, Paulo Sérgio. O elevador e a paz social. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 14 jan. 1986, p. 37.

PINTO, Ana Flávia Magalhães. *Fortes laços em linhas rotas: literatos negros, racismo e cidadania na segunda metade do séc. XIX*. Tese (Doutorado em História) – Unicamp, Campinas, 2014.

_____.; CHALHOUB, Sidney. *Pensadores negros, pensadoras negras: Brasil, séculos XIX-XX*. Cruz das Almas: Editora da UFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

PONTES, Heloísa. *Destinos Mistos: os críticos do Grupo Clima em São Paulo (1940-1968)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PORTER, Dorothy. *Afro-Braziliana: a Working Bibliography*. Boston: Beacon Press, 1978.

PULICI, Carolina. *Entre Sociólogos: versões conflitivas da “condição de sociólogo” na USP dos anos 1950-1960*. São Paulo: EDUSP/Fapesp, 2008.

QUEIROZ JR., Teófilo de. *Preconceito de Cor e a Mulata na Literatura Brasileira*. São Paulo: Ática, 1975.

RAMOS, Alberto Guerreiro. O problema do negro na sociologia brasileira. *Cadernos do Nosso Tempo*, Rio de Janeiro, n. 2, jan./jun. 1954.

RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

_____. *The Negro in Brazil*. Trad. Richard Pattee. Washington: Associated Publishers, 1939.

RAMOS, Graciliano. Um homem forte. *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, 11 set. 1943, p. 41.

RATTS, Alex. Corpos negros educados: notas acerca do movimento negro de base acadêmica. *Nguzu*, Londrina, v. 1, n. 1, p. 28-39, mar./jul. 2011

_____. *Eu sou Atlântica: sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial/Kuanza, 2007.

_____. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010. Retratos do Brasil Negro.

REIS, Luiza Nascimento dos. *O Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia: Intercâmbio acadêmico e cultural entre Brasil e África (1959-1964)*. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – CEAO-UFBA, Salvador, 2010.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento/Justificando, 2017. Coleção Feminismos Plurais.

RIBEIRO, Maria Solange Pereira. *O Romper do Silêncio: história e memória na trajetória escolar e profissional dos docentes afrodescendentes das Universidades Públicas do Estado de São Paulo*. Tese (Doutorado em Educação) – FEUSP, São Paulo, 2001.

RIBEIRO, René. *Religião e relações raciais*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1956.

RIOS, Flavia. A trajetória de Thereza Santos: comunismo, raça e gênero durante o regime militar. *PLURAL, Revista do PPG Sociologia da USP*, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 73-96, 2014.

_____. *Elite política negra no Brasil: relação entre movimento social, partidos políticos e Estado*. Tese (Doutorado em Sociologia) – FFLCH-USP, São Paulo, 2014.

RODRIGUES, Lidiane Soares. *A produção social do marxismo universitário em São Paulo: mestres, discípulos e “um Seminário” (1958-1978)*. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH-USP, São Paulo, 2012.

RODRIGUES FILHO, Raymundo. El uso de la tierra como elemento constructivo en Brasil: un corto panorama del proceso histórico, manejo, usos, desafíos y paradigmas. *Apuntes*, v. 20, n. 2, p. 232-241, 2007.

ROJAS, Fabio. *From Black Power to Black Studies: How a Radical Social Movement Became an Academic Discipline*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2007.

ROSSI, Luiz. *O intelectual “feiticeiro”*: Édison Carneiro e o campo de estudos de relações raciais no Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia) – UNICAMP, Campinas, 2011.

ROUT JR., Leslie. Brazil: Study in Black, Brown and Beige. *Negro Digest*, v. 19, n. 12, p. 21-23/65-73, set. 1970.

SANTANNA, Afonso Romano de. Elizabeth Bishop e Raul Seixas. *Rascunho*, Curitiba, n. 188, 2015.

SANTIAGO, Flávio. *Potencialidades Pedagógicas para a Educação das Relações Étnico-Raciais em imagens integrantes da Coleção Professor Eduardo de Oliveira e Oliveira*. Monografia (Graduação em Pedagogia) – UFSCAR, São Carlos, 2010.

SANTOS, Eduardo. *Luiz Gama, um intelectual diaspórico: intelectualidade, relações étnico-raciais e produção cultural na modernidade paulistana (1830-1882)*. Tese (Doutorado em História) – PUCSP, São Paulo, 2014.

SANTOS, Ivair Augusto Alves. *O Movimento Negro e o Estado: o caso do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra no Governo de São Paulo (1983-1987)*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – UNICAMP, Campinas, 2005.

SANTOS, Joel R. O Movimento Negro e a crise brasileira. *Política e Administração*, Rio de Janeiro, v. 2, p. 285-308, jul./set. 1985.

SANTOS, Marineide. O negro na civilização brasileira (resenha). *Revista de Administração de Empresas*, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 138-140, mar./abr. 1974.

SANTOS, Thereza. *Malunga Thereza Santos: a história de vida de uma guerreira*. São Carlos: Edufscar, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*. Gallimard: Paris, 1962.

SCHWARCZ, Lília. *Lima Barreto: triste visionário*, São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. Questão racial e etnicidade. In: MICELI, Sergio (Org.). *O que ler nas Ciências Sociais (1970-1995)*. São Paulo: Ed. Sumaré, ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999, p. 267-325.

SCHWARZ, Roberto. Um Seminário de Marx. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 50, p. 99-114, mar. 1998.

SENGHOR, Leopold S. *Negritude et humanisme*. Paris: Ed. du Seuil, 1964.

SILVA, Adhemar Ferreira da. Entrevista concedida em dezembro de 2000. Disponível em: <<http://www.portalafro.com.br/entrevistas/adhemar/entrevista>>.

SILVA, Casemiro Paschoal da. Centro de Cultura Afro-Brasileiro Congada de São Carlos. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 63, p. 132-34, nov. 1987.

_____. Depoimento. In: SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves; BERNARDES, Nara Maria Guazzelli (Orgs.). Roda de conversas - Excelência acadêmica é a diversidade. *Revista Educação*, Porto Alegre, v. 30, n. 61, p. 53-92, jan./mar. 2007.

SILVA, Joana. *Centro de Cultura e Arte Negra – CECAN*. São Paulo: Selo Negro, 2012.

SILVA, Luara dos Santos. *Etymologias Preto: Hemetério José dos Santos e as questões raciais de seu tempo (1888-1920)*. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-Raciais) – CEFET, Rio de Janeiro, 2015.

SILVA, Mário Augusto Medeiros da. *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.

_____. Fazer História, Fazer Sentido: Associação Cultural do Negro (1954-1964). *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 85, p. 227-232, 2012.

_____. Outra ponte sobre o Atlântico Sul: descolonização africana e alianças político-intelectuais em São Paulo nos anos 1960. *Análise Social*, Lisboa, n. 225, p. 804-826, 2017.

_____. Rastros do Cisne Preto: Lino Guedes, um escritor negro pelos jornais (1913-1969). *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 62, p. 597-622, set./dez. 2017.

SILVA, Viviane Angélica. *Cores da tradição: uma história do debate racial na Universidade de São Paulo (USP) e a configuração racial do seu corpo docente*. Tese (Doutorado em Educação) – FEUSP, São Paulo, 2015.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SMITH, William D. Black Studies: A Survey of Models and Curricula. *Journal of Black Studies*, n. 2, p. 259-272, mar. 1971.

SOTERO, Eliza C. *Representação Política Negra no Brasil no Pós-Estado Novo*. Tese (Doutorado em Sociologia) – FFLCH-USP, São Paulo, 2015.

SOUZA, Gilda de Mello e. Homenagem a Eduardo de Oliveira e Oliveira. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 1, dez. 1981, p. 68-71.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SPIRANDELLI, Claudinei Carlos. *Trajetórias intelectuais: professoras do curso de ciências sociais da FFCL-USP (1934-1969)*. São Paulo: Humanitas, 2011.

STAPLES, Robert. What is Black Sociology? Toward a Sociology of Black Liberation. In: LADNER, Joyce (Org.). *Death of White Sociology*. New York: Vintage, 1973, p. 161-172.

TANNEMBAUM, Frank. *Slave and Citizen*. Vintage: New York, 1947.

TELLES, Edward. As fundações norte-americanas e o debate racial no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, n. 1, p. 141-165, 2002.

TRIGO, M^a H. Bueno. *Espaços e tempos vividos: estudos sobre os códigos de sociabilidade e relações de gênero na Faculdade de Filosofia da USP (1934-1970)*. Tese (Doutorado em Sociologia) – FFLCH-USP, São Paulo, 1997.

TRINDADE, Ronaldo. Fábio Barbosa da Silva e o mundo acadêmico de sua época. In: GREEN, James N.; TRINDADE, Ronaldo (Org.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Editora da UNESP, 2005 p. 241-61.

TURNER, J. Michael. Depoimento. In: MEIHY, José C. S. B. (Org.). *A colônia brasilianista: história oral de vida acadêmica*. São Paulo: Nova Stella, 1990, p. 401.

VALENTE, Ana Lúcia. As políticas de ação afirmativa e o obstáculo epistemológico. *Intermeio*, Campo Grande, MS, v. 8, n. 15, p. 24-37, 2002.

VENTURA, Zuenir. *1968: o ano que não terminou*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

VIANNA, Elizabeth E. S. *Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

VIEIRA, Cléber Santos. Clóvis Moura e a fundação do IBEA – Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas. *Revista da ABPN*, São Paulo, v. 9, n. 22, p. 349-368, mar./jun. 2017.

VINHAS, Wagner. *Palavras sobre uma historiadora transatlântica: estudo da trajetória intelectual de Maria Beatriz Nascimento*. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

WAGLEY, Charles et al. *Race and class in rural Brazil*. Paris: Unesco, 1952.

WHEATLEY, Phillis. *Poems on Various Subjects Religious and Moral*. London: A. Bell Publishers, 1773.

WOOLF, Virginia. *Passeio ao Farol*. Trad. Luiza Lobo. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.