



Periferia

E-ISSN: 1984-9540

periferiauerj@gmail.com

Universidade do Estado do Rio de
Janeiro
Brasil

de Souza França, Débora
MESTIÇAGEM À BRASILEIRA: O ESTIGMA DO MESTIÇO NA LITERATURA
NACIONAL

Periferia, vol. 5, núm. 1, enero-junio, 2013, pp. 19-34

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Duque de Caxias, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=552156374002>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

re^oalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

MESTIÇAGEM À BRASILEIRA: O ESTIGMA DO MESTIÇO NA LITERATURA NACIONAL

Débora de Souza França¹

Programa de Pós-graduação em Educação, Cultura e
Comunicação em Periferias Urbanas - FEBF/UERJ

RESUMO

O presente artigo pretende analisar os aspectos da obra de Erving Goffman acerca do conceito de estigma, que se encontra presente na sociedade brasileira sob muitas formas. Como foco principal deste trabalho, pretende-se analisar o estigma da mestiçagem incorporado à nossa sociedade desde nosso mito fundador, em que se dá a união de três raças principais (negra, branca e indígena). Para essa efetiva análise, refletiremos com base nos textos literários desde o Romantismo (século XVIII) até o Modernismo da Semana Nacional de Arte Moderna, no século XX.

Palavras-chave: Estigma, miscigenação, literatura.

MISCEGENATION THE BRAZILIAN: THE STIGMA OF MESTIZO IN NATIONAL LITERATURE

ABSTRACT

This article seeks to examine aspects of the work of Erving Goffman about the concept of stigma, which is present in Brazilian society in many ways. As the main focus of this work, we intend to analyze the stigma of miscegenation embedded in our society of our analysis will reflect from literary texts from the Romanticism of the eighteenth century to the founding myth, which gives the union of three major races (black, white and Indian). For this effective Modernism of the National Week of Modern Art in the twentieth century.

Keywords: Stigma, miscegenation, literature.

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem a intenção de explorar a ideia de cultura com base no pensamento de Cuche e de sua perspectiva sobre identidade. Busca refletir sobre o estigma, conceito proposto por Erving Goffman partindo da análise sobre as relações sociais e identificatórias de uma sociedade. De forma mais específica, pretende-se investigar de que forma o conceito de estigma idealizado em Goffman conversa com a mestiçagem brasileira e com seu mito de formação nacional baseado na integração das

¹ Mestranda no Programa de Pós-graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas - FEBF/UERJ. E-mail: dbrdszfrn@gmail.com

três principais raças (negra, indígena e branca). O artigo se vê dividido em três partes. Inicialmente, à trilha de Cuche, traça-se um histórico em torno do conceito de cultura, desde sua implementação pelos franceses e alemães até os pensadores e sociólogos contemporâneos. Nessa conceituação cabe também a descoberta da importância das múltiplas identidades e de sua implementação no âmbito cultural de um grupo social.

Em um segundo momento, trataremos de conceituar, à maneira de Goffman, o estigma e sua relação com a identidade de um indivíduo ou povo. Por fim, apresenta-se a realidade social brasileira e o estigma da mestiçagem como ilustração para o pensamento de Goffman, e para tanto buscamos na literatura brasileira exemplos que evidenciem o conflito existencial nacional enquanto estigmatizados.

Dessa forma, espera-se contribuir para a reflexão a respeito das relações que se estabelecem na sociedade em geral, bem como no contexto educacional e escolar.

CONCEITO DE CULTURA E IDENTIDADE

Cuche (2002) afirma que o conceito de cultura tem sido a forma mais satisfatória de pensar as diferenças entre os povos, em detrimento da resposta “racial”. O debate sobre o multiculturalismo, ou a diversidade cultural, bem como o reconhecimento das múltiplas culturas, tem sido frequente nos estudos hodiernos no âmbito educacional. Mesmo nas conversas mais informais e diante das mais variadas situações deparamo-nos com frases do tipo: “Fulano não tem cultura” ou “Ele pensa assim porque é de outra cultura” ou ainda, entre os mais velhos, ouve-se o jargão: “No meu tempo era outra cultura”. Essas questões nos direcionam à seguinte pergunta: o que é cultura? A que ela está condicionada? Como surge o conceito de cultura e de que forma ele é capaz de abranger tantas concepções?

Em relação ao seu conteúdo semântico, a palavra cultura é originada do latim; a princípio significava a cultura ou cultivo dos produtos agrícolas. Esse significado passou a produzir, a partir do século XVIII, na França, a metáfora do cultivo, que deixa de ser apenas da terra e passa a ser do espírito. Com o passar do tempo, o termo

cultura aparece cada vez mais atrelado a "formação" e "educação do espírito". Esse pensamento se aproxima muito das ideias iluministas; de acordo com Cuche, "Cultura se inscreve então plenamente na ideologia do Iluminismo: a palavra é associada às ideias de progresso, de evolução, de educação, de razão, que estão no centro do pensamento da época" (Cuche, 2002, p. 21), e dessa forma aproxima-se do conceito de "civilização".

Quando o termo *Kultur* aparece na língua alemã do século XVIII, importado da França, marca-se com mais veemência a antítese entre "cultura" e "civilização". Enquanto a primeira evoca a ideia de autenticidade e intelectualidade, a segunda indica refinamento superficial. Esse discurso distingue portanto, a burguesia intelectual alemã dos nobres civilizados. Nas palavras de Cuche (2002),

[...] para a *intelligentsia* burguesa alemã, a nobreza da corte, se ela é civilizada, tem singularmente uma grande falta de cultura. Como o povo simples também não tem essa cultura, a *intelligentsia* se considera de certa maneira investida na missão de desenvolver e fazer irradiar a cultura alemã (p. 25).

Pouco a pouco a antítese social entre cultura e civilização passa a uma oposição nacional. No século XIX, o pensamento alemão sobre cultura ganhou contornos nacionalistas mais fortes e atrelou-se cada vez mais ao conceito de "nação".

Novamente era possível deparar-se com a posição entre cultura e civilização; entretanto, desta vez, cultura passa a significar "a expressão da alma profunda de um povo", enquanto civilização indica "o progresso material ligado ao desenvolvimento econômico e técnico" (CUCHE, 2002, p. 29).

Enquanto isso, na França do século XIX, a palavra cultura ainda carregava conotação bem próxima à de civilização, sendo utilizada para marcar as características de um povo. De acordo com Cuche (2002), "apesar da influência alemã, a ideia de unidade suplanta a consciência da diversidade: além das diferenças que se pode observar entre 'cultura alemã' e 'cultura francesa', há a unidade da 'cultura humana'" (p. 30).

O embate da concepção de cultura – particularista *versus* universalista – iniciado pela França e pela Alemanha constituiu a base para a definição de culturas nas Ciências Sociais.

A Etnologia inaugurada no século XIX buscou um conceito que pudesse abranger a diversidade humana. Essa busca se encaminhava em duas direções. Na primeira delas, tentava-se minimizar a diversidade em detrimento da unidade. A segunda negava a contradição entre unidade e diversidade, priorizando a última. Então, com o intuito de descrição de comportamentos, os etnólogos criaram o conceito de cultura, que, diferentemente do conceito formulado pela França e Alemanha, não possuía caráter normativo. Esta concepção descritiva advinda da etnologia abrangia, portanto, duas diferentes concepções, herdadas do dualismo universalista *versus* particularista do modelo franco-alemão. Como representante do modelo universalista temos Edward Burnett Tylor (1832-1917), que trouxe a primeira definição etnológica de cultura, pautada na ideia de que a cultura é adquirida e não herdada biologicamente. De acordo com Cuche (2002), “para Tylor, a cultura é a expressão da totalidade da vida social do homem. Ela se caracteriza por sua dimensão coletiva. Enfim, a cultura é adquirida e não depende da hereditariedade biológica” (p. 35).

Na corrente particularista, surgiu Franz Boas (1858-1942) como inventor da Etnografia. Boas pensa na diferença a partir de um prisma cultural e não racial. Sua contradição com Tylor advém do fato de que seu interesse se volta ao estudo “das culturas” e não “da cultura”. Ainda sobre a concepção de Franz Boas acerca da cultura, Cuche (2002) afirma:

No fim da sua vida, Boas insistia em outro aspecto do relativismo cultural. Um aspecto que poderia talvez ser um princípio ético que afirma a dignidade de cada cultura e exalta o respeito e a tolerância em relação a culturas diferentes. Na medida em que cada cultura exprime um modo único de ser homem, ela tem o direito à estima e à proteção, se estiver ameaçada (p. 46).

Além do relativismo cultural, Franz Boas também inaugurou a pesquisa sobre a dimensão histórica dos fenômenos culturais, na qual se buscava explicar a distribuição

dos elementos culturais no espaço. A Antropologia norte-americana voltava-se para o entendimento da interação entre indivíduo e sua cultura. Uma vez que a cultura não é independente do indivíduo, busca-se analisar de que forma essa cultura influi sobre ele. Surgiu então uma escola norte-americana intitulada “cultura e personalidade”, que adotou a “personalidade” como seu objeto de estudo e passou a investigar os tipos de personalidades próprios de grupos particulares.

Ruth Benedict (1887-1947) trouxe os conceitos de “tipos culturais” e de “arcos culturais”. Essas nomenclaturas emergiram da ideia de que cada sociedade ou povo elege determinados tipos culturais que estão num “arco cultural” dentro do qual estariam todas as possibilidades possíveis de culturas. Sobre seu método, Cuche (2002) observa que “uma cultura não é uma simples justaposição de traços culturais, mas uma maneira coerente de combiná-los” (p. 78).

Contemporânea de Benedict, Margaret Mead (1901-1978) concentrou sua pesquisa na ideia de transmissão cultural e sua consequência sobre a personalidade. Ralph Linton (1893-1953) acreditava que o indivíduo não conhece tudo de sua cultura, mas apenas o que lhe for necessário para manter seu *status* social. Abram Kardiner (1891-1981) ocupava-se do estudo da personalidade básica, em que defendia a tese de que a personalidade básica do indivíduo atua e impulsiona a cultura na qual se insere. Ambos os autores acreditam na interação entre indivíduo e cultura (CUCHE, 2002).

Na obra do estruturalista Claude Lévi-Strauss (1908-2009), embora se perceba forte influência de seus colegas norte-americanos, sobretudo de Benedict, ele buscou abandonar a visão particularista da cultura em prol de uma visão mais abrangente, ao defender sua existência e sua invariabilidade.

Edward Sapir (1884-1939) iniciou os estudos sob o ponto de vista interacionista. O autor afirmava que a cultura se dá no âmbito das interações individuais.

Em 1880, surgiu a ideia de aculturação, criada por J. W. Powell e definida por Cuche (2002) como “a transformação dos modos de vida e de pensamento dos imigrantes ao contato com a sociedade americana” (CUCHE, 2002, p. 144).

Essa aculturação, vista também como uma espécie de mestiçagem cultural, assim como a mestiçagem biológica, não era vista por muitos com “bons olhos”. A partir dos anos 1930, esse conceito de aculturação se configurou de forma mais consistente e em muito se aproximou do hibridismo cultural apontado por Bhabha (1998), processo que se dava a partir do encontro de diferentes culturas em que se estabelece um acordo, uma negociação das diferenças. O *Memorando para o Estudo da Aculturação*, formulado nos Estados Unidos em 1936 por Robert Redfield, Raph Linton e Melville Herskovits, define assim o termo:

A aculturação é o conjunto de fenômenos que resultam de um contato contínuo e direto entre grupos de indivíduos de culturas diferentes e que provocam mudanças nos modelos (*patterns*) culturais iniciais de um ou dos dois grupos (REDFIELD; LINTON; HERSKOVITS, apud CUCHE, 2002, p. 115).

A notória diferença entre os autores norte-americanos e Bhabha é que, enquanto aqueles cogitavam a aculturação por meio de processos de dominação e subordinação, para este o processo ocorre no âmbito da negociação, em que não há lados antagônicos e dualísticos, mas sim processos híbridos e de troca.

Na França, o antropólogo Roger Bastide (1898-1974) iniciou o debate sobre a aculturação contribuindo de forma grandiosa a partir do momento em que pensava o cultural indissociável do social.

O estudo sobre a aculturação acabou por revolucionar a pesquisa acerca do conceito de cultura. De acordo com Cuche (2002), “a perspectiva se inverteu: não se parte mais da cultura para compreender a aculturação, mas da aculturação para compreender a cultura” (p. 136). Essa nova concepção nos ajudará na compreensão do que venha a ser Cultura Afro-brasileira, a partir dos processos de aculturação e mestiçagem cultural que ocorrem no contexto social brasileiro.

A partir do reconhecimento da presença do contexto social na abordagem cultural, surgem os conceitos de cultura dominante, cultura popular, cultura de massa, cultura de classe, cultura operária, cultura burguesa, etc. Todos surgem das relações de poder que se estabelecem no trato social. Quem se dedica ao estudo da oposição

destes diferentes grupos sociais é Pierre Bourdieu (1930-2002) que trata da cultura no sentido antropológico. Ele cria a noção de “habitus”, que segundo Cuche (2002) “é o que permite aos indivíduos se orientarem em seu espaço social e adotarem práticas que estão de acordo com sua vinculação social” (p.172). O autor também afirma que esse *habitus* seria a “incorporação da memória coletiva”.

Fora do âmbito das Ciências Sociais, o conceito de cultura se vê atrelado, em múltiplas vezes, ao de identidade. Essa identificação inaugura concepções acerca da identidade cultural, como a concepção objetivista, em que a identidade depende basicamente de critérios deterministas ou “objetivos” como etnia, origem, religião, língua etc. Na abordagem subjetivista, reduz-se a identidade a uma escolha individualista e arbitrária, em que o sujeito pode escolher suas identificações, considerando, portanto, o caráter variável das identidades (CUCHE, 2002).

A identidade é, portanto, uma construção social e se dá a partir da oposição a outro modelo identificatório. Barth ultrapassa o dualismo objetivista/subjetivista ao propor uma identidade que surge a partir da “ordem das relações entre os grupos sociais” (Cuche, 2002). A luta pela identidade não deixa de ser política; este autor afirma que

[...] a identidade é então o que está em jogo nas lutas sociais. Nem todos os grupos têm o mesmo “poder de identificação”, pois esse poder depende da posição que ocupa no sistema de relações que liga os grupos. Nem todos os grupos têm o poder de nomear e de se nomear (CUCHE, 2002, p. 185-186).

ESTIGMA E IDENTIDADE: ERVING GOFFMAN

O cientista social Erving Goffman (1922-1982), em sua obra *Estigma* (1988), alerta sobre a identidade deteriorada. Segundo o autor, um exemplo dessa deterioração seria uma marca posta sobre alguém ou sobre um grupo que o torne um mal ou uma ameaça para a sociedade. O autor observa que, ao conhecermos uma pessoa, formulamos conceitos sobre ela baseados em sua aparência que nos permitem identificá-la em um “*status* social” ao qual associamos atributos. Criamos, portanto,

expectativas relacionadas a esse papel social. Esses atributos que eventualmente associamos a um recém-conhecido são classificados como *identidade social virtual*, enquanto as reais características desse indivíduo são a sua *identidade social real*.

Quando o padrão que atribuímos a essa pessoa não é confirmado, em detrimento de outros aspectos que aparecem ao longo de nossa aproximação, pode surgir o estigma. O estigma seria o atributo com o qual não concordamos ou não reconhecemos como bom. Nota-se, então, que nem todos os atributos negativos são considerados estigma, mas apenas aquele que foge do estereótipo ao qual o incorporamos. Um estigma também serve como comprovação da normalidade de outro. Imaginemos a situação em que uma mulher de meia-idade, religiosa, casada e mãe, saísse durante a noite, nos fins de semana para trabalhar como garota de programa e complementar a renda familiar. Essa profissão não seria um atributo considerado normal para seu *status* social. Seria, portanto, um estigma. Goffman (1993) afirma que,

[...] por definição, é claro, acreditamos que alguém com um estigma não seja completamente humano. Com base nisso, fazemos vários tipos de discriminações, através das quais, efetivamente, e muitas vezes sem pensar, reduzimos suas chances de vida. Construimos uma teoria do estigma, uma ideologia para explicar a sua inferioridade e dar conta do perigo que ela representa, racionalizando algumas vezes uma animosidade baseada em outras diferenças, tais como as de classe social (GOFFMAN, 1988, p. 15).

O estigma afeta de forma contundente o seu “portador”, podendo levá-lo desde a autodepreciação até a negação de seu atributo vergonhoso. As características sociais associadas à raça e à opção sexual, por exemplo, são indicativos desta teoria. Quando um negro é estigmatizado como tal, após assumir um *status* social em que é reconhecido e elogiado – por uma profissão, por exemplo – frequentemente podemos perceber sua tentativa de branqueamento, seja na aparência física, como alisamento dos cabelos, seja no gosto cultural, que passa a atender aos conceitos da comunidade branca ou hegemônica. Goffman pondera que os indivíduos que sofrem com o estigma geralmente possuem a mesma concepção do que seja a normalidade que aqueles que

os estigmatizam. Em busca de “aceitação”, o estigmatizado em muitos casos procura maneiras de mudar sua condição, lançando mão de subterfúgios que atenuem seus atributos “anormais” e o tornem mais próximo do que seria a normalidade. Nas palavras de Goffman (1988),

[...] o indivíduo estigmatizado pode, também, tentar corrigir a sua condição de maneira indireta, dedicando grande esforço individual ao domínio de áreas de atividade consideradas geralmente como fechadas, por motivos físicos e circunstanciais, a pessoas com o seu defeito. Isso é ilustrado pelo aleijado que aprende ou reaprende a nadar, montar, jogar tênis ou pilotar aviões ou pelo cego que se torna perito em esqui ou em escalar montanhas (GOFFMAN, 1988, p. 19).

Aqueles que possuem estigma tendem a desenvolver mecanismos para superação ou adaptação de suas características. Da mesma forma, em dado momento, esse estigma poderá transformar-se em desculpa para seu fracasso.

Na origem da sociedade brasileira, impregnado em seu mito fundador, temos o surgimento do estigma da raça, mais precisamente no que se refere à mestiçagem. Ora vista como a luz o fim do túnel e modelo a ser seguido no debate acerca das raças e como o triunfo da democracia racial, o mestiço era também, por vezes, associado ao fracasso da nação. Suas características sofrem com o preconceito com base na ideia de que ele não encerra em si atributos de um único modelo racial, mas de um conjunto deles. Esse hibridismo aparentemente renovador dá ao mestiço, na fala de muitos pesquisadores, os defeitos de todas as raças, ao passo que suplantava suas virtudes.

MESTIÇAGEM À BRASILEIRA: O ESTIGMA DO MESTIÇO NA LITERATURA NACIONAL

Assim que surge o mito fundador brasileiro, baseado nas três raças principais (negro, branco e índio), surgem também as misturas possíveis resultantes do cruzamento das raças em questão. Surge a figura do mestiço. Desde sempre, essa imagem do que seria a síntese das relações inter-raciais estabelecidas na sociedade brasileira se mostra controversa. Se a mestiçagem significava, por um lado, uma maneira de branquear as raças inferiores, por outro era um risco que se corria: tornar a raça branca impura.

De acordo com Goldstein e Schwarcz (2009), as concepções teóricas acerca da mestiçagem no Brasil são plurais e dependentes de época e contexto. No século XVII, com a descrição dos indígenas e sua cultura por Jean-Jacques Rousseau, uma visão romântica dos mestiços como “bons selvagens” ganha campo e adeptos no Brasil e fora dele. Essa concepção era contemporânea de um pensamento negativo acerca da mistura de raças, que a encarava como um processo degenerativo. No século XIX, Nina Rodrigues, Euclides da Cunha e João Batista Lacerda, ao adotar o pensamento de Buffon e de Corneille de Paw, acreditavam na falta de futuro e progresso de uma nação mestiça. A partir do final da década de 1920 e início da década de 1930, podemos observar, em obras como *Macunaíma* (1928) e *Casa Grande & Senzala* (1933), que a mestiçagem se torna a saída contra o racismo e passa a ser vista com “bons olhos”, embora essa nova perspectiva não anule as configurações sociais e econômicas ligadas às diferenças raciais.

Um dos percussores do discurso do branqueamento a partir da mestiçagem foi Sylvio Romero (1851-1914). De acordo com Giralda Seyferth (1989), ele acreditava que a união das raças constituiria um processo “depurador” da sociedade brasileira, garantindo o enfraquecimento das características raciais não brancas. Sua maneira de pensar as relações raciais influenciou sobretudo a forma como pensa a literatura brasileira. O autor sergipano, influenciado por ideais deterministas e biológicos de seu contexto, descreve a literatura nacional baseado na tríade “meio, história e raça”. Em seu livro *História da Literatura Brasileira*, publicado em 1888, ele afirma que

[...] a ação fisiológica dos sangues negro e tupi no genuíno brasileiro explica-lhe a força da imaginação e o ardor do sentimento (...). Nos contos e lendas é direta a ação das três aças (branca, índia e negra) e a influência do mestiço ainda muito insignificante, a não ser como agente transformador (ROMERO, 1953, p. 147).

Outro autor que demonstra preocupação com a mestiçagem brasileira e sua consequente influência na formação social de nossa sociedade é Euclides da Cunha (1866-1909); para ele, o progresso só seria possível a partir de um projeto civilizatório que abrangesse toda a nação. Em *Os Sertões* (1968), ele afirma:

A mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos, prejudicial. Ante as conclusões do evolucionismo, ainda quando reaja sobre o produto o influxo de uma raça superior, despontam vivíssimos estigmas da inferior. A mestiçagem extremada é um retrocesso. O indo-europeu, o negro e o brasílio-guarani ou o tapuia exprimem estádios evolutivos que se fronteiam, e o cruzamento, sobre obliterar as qualidades preeminentes do primeiro, é um estimulante à revivescência dos atributos primitivos dos últimos. De sorte que o mestiço – traço de união entre raças, breve existência individual em que se comprimem esforços seculares – é, quase sempre, um desequilibrado (CUNHA, 1968, p. 82).

Sua fala revela forte preocupação em classificar e categorizar uma raça e identidade brasileira que teimava em se mostrar indefinida com a mestiçagem iminente. Há aqui uma dificuldade em lidar com o hibridismo nacional muito característica dessa época. O mestiço é visto como sinal de retrocesso cultural e social.

Na literatura brasileira romântica e realista-naturalista, não são apontadas apenas as características físicas do mestiço, mas também uma ideologia racial que supostamente nele se instaura. Uma aspiração a ser branco. Esse processo ocorre numa tentativa de aproximação das “raças subalternas” à simpatia e identificação do leitor europeu ou euro-brasileiro. Em *O Guarani*, de José de Alencar, a figura do herói Peri demonstra essa ideia. Peri, um índio apaixonado pela fidalga Cecília, faz tudo por ela, arriscando sua própria vida, num sentimento de devoção. O romance de Alencar constitui-se em uma recriação dos romances medievais, inovando a partir do momento em que cria um herói brasileiro a partir da imagem do indígena. Entretanto, essa recriação não deixa de ter sua cota de branqueamento do índio, como é de se esperar em seu contexto e época, uma vez que, na fase romântica, o Brasil está mergulhado no mito fundador da nação e na utilização das três principais raças (negro, branco, índio) na formação do povo brasileiro. Um trecho do romance evidencia o olhar e a admiração atribuídos ao indígena em relação ao europeu:

Para ele essa menina, esse anjo louro, de olhos azuis, representava a divindade na terra; admirá-la, fazê-la sorrir, vê-la feliz, era o seu culto; culto santo e respeitoso em que o seu coração vertia os tesouros de sentimentos e poesia que transbordavam dessa natureza virgem (ALENCAR, 1996, p. 40).

A ideia de branqueamento a partir da mestiçagem não se restringe à comunidade indígena. O negro aparece com características europeias nos romances *A Escrava Isaura* (1872) e *O Mulato* (1881), de Bernardo Guimarães e Aluísio de Azevedo, respectivamente. O primeiro narra a história de uma jovem escrava de pele branca, filha de uma escrava mulata e de um feitor branco. Bem aos moldes europeus, Isaura é uma escrava comum, pois ela é submissa, educada, e cheia de dons artísticos. Sobre Isaura, Guimarães diz: “a tez é como o marfim do teclado, alva que não deslumbra, embaçada por uma nuance delicada, que não sabereis dizer se é leve palidez ou cor de rosa desmaiada” (GUIMARÃES, 2005, p. 9) ou ainda “na fonte calma e lisa como mármore polido, a luz do ocaso esbatia um róseo e suave reflexo” (idem, p. 10). Essa imagem de Isaura reforça a tese de branqueamento por meio da mestiçagem, tão defendida nos séculos XIX e XX.

Schwarcz (1993) lembra que o artista então diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, João Batista Lacerda, em seu ensaio apresentado no I Congresso Internacional das Raças, de 1911, afirmava que “O Brasil mestiço de hoje tem no branqueamento em um século sua perspectiva, saída e solução” (LACERDA, apud SCHWARCZ; 1993, p. 11).

Isaura não é a única mulata encontrada no romance de Bernardo Guimarães. Rosa é uma escrava mestiça, amante de seu senhor, Leôncio. Sua mestiçagem é ressaltada e admirada no romance:

[...] distinguia-se uma rapariguinha, a mais faceira e gentil que se pode imaginar nesse gênero. Esbelta e flexível de corpo, tinha o rostinho mimoso, lábios um tanto grossos, mas bem modelados, voluptuosos, úmidos e vermelhos como boninas que acabam de desabrochar em manhã de abril (GUIMARÃES, 2005, p. 40).

Um escritor de viés realista-naturalista que aborda a temática da mistura de raças é Aluísio de Azevedo, em seu romance *O Mulato*. Na obra, em que se destaca como personagem principal Raimundo, um mulato filho de um homem branco e uma ex-escrava e que chama a atenção por sua improvável aparência, como a mistura e “tez morena e amulatada, mas fina”. Diferentemente das personagens femininas de

Guimarães, que pendiam bem mais para as características europeias, o mulato de Aluísio é uma mistura – nem tão harmoniosa – de negro e branco. O autor o descreve da seguinte forma:

Raimundo tinha vinte e seis anos e seria um tipo acabado de brasileiro se não foram os grandes olhos azuis, que puxara do pai. Cabelos muito pretos, lustrosos e crespos; tez morena e amulatada, mas fina; dentes claros que reluziam sob a negrura do bigode; estatura alta e elegante; pescoço largo, nariz direito e fronte espaçosa. A parte mais característica da sua fisionomia era os olhos — grandes, ramalhudos, cheios de sombras azuis; pestanas eriçadas e negras, pálpebras de um roxo vaporoso e úmido; as sobrancelhas, muito desenhadas no rosto, como a nanquim, faziam sobressair a frescura da epiderme, que, no lugar da barba raspada, lembrava os tons suaves e transparentes de uma aquarela sobre papel de arroz (AZEVEDO, 1881, p. 22).

Devemos pensar a literatura de Aluísio com base nas características do movimento realista-naturalista no qual se inseria, que privilegiava a narração dos fatos cotidianos e corriqueiros, bem como a tipificação e marcação estereotipada das personagens que compunham a sociedade.

Em *O Cortiço* (1890), do mesmo Azevedo, a baiana Rita é a própria personificação de uma mulher brasileira, capaz de seduzir nacionais e estrangeiros. Na obra, a divisão entre brancos europeus que vinham tirar todo o proveito e vantagem e os negros que eram explorados, não excluía a figura do mulato, portador de toda a sensualidade, jogo de cintura e liberdade que não tinham os demais. Os brancos não gozavam da liberdade por estarem presos aos seus costumes e regras sociais. Os negros não gozavam de liberdade por conta de sua evidente escravidão. Era a vez de os mulatos reinarem soberanos como frutos da terra e legítimos donos dela. O autor de *O Cortiço*, ao descrever a mulata, observa:

[...] cercavam-na homens, mulheres e crianças; todos queriam novas dela. Não vinha em traje de domingo; trazia casaquinho branco, uma saia que lhe deixava ver o pé sem meia num chinelo de polimento com enfeites de marroquim de diversas cores. No seu farto cabelo, crespo e reluzente, puxado sobre a nuca, havia um molho de manjerição e um pedaço de baunilha espetado por um gancho. E toda ela respirava o asseio das brasileiras e um odor sensual de trevos e plantas aromáticas. Irrequieta, saracoteando o atrevido e rijo quadril baiano, respondia para a direita e para a esquerda, pondo à mostra um fio de

dentes claros e brilhantes que enriqueciam a sua fisionomia com um realce fascinador (AZEVEDO, 1890, 36).

Monteiro Lobato traz em *Urupês* (1918) a personagem Jeca Tatu, um caboclo miserável e doente, morador da zona rural. Esse retrato do trabalhador rural consiste na verdade em uma crítica ao governo, que pouco investia em serviços essenciais como saneamento básico, deixando os trabalhadores do campo à mercê do abandono.

O escritor, jornalista e advogado Jorge Amado (1912-2001), citado por Schwarcz (2009) como o artista da mestiçagem, impregna seus romances – como *Gabriela cravo e canela* (1958), *Tereza Batista* e *Tieta* (ambas mulatas) e *Dona Flor* (cabo-verde, significando uma mistura das três raças – branco, negro e índio) – não apenas de mestiçagem racial, mas de um hibridismo que se percebe na *mistura de sabores, cores e aromas*. De acordo com Schwarcz (2009), o autor recheia seus textos com expressões que apontam para a mestiçagem brasileira:

[...] o escritor frequentemente descreve os cabelos das personagens: a “carapinha branca” de Jubiabá e os “cabelos vermelhos” de Lindinalva, no mesmo romance; os “cabelos finos” de Livia, em *Mar morto*; os “cabelos escorridos, negros e finos” de Otília, de *Os pastores da noite*, e muitas outras cabeleiras crespas, lisas, brancas, altas. É possível encontrar uma verdadeira “aquarela do Brasil” nos livros do romancista: “alva”, “brancarrona”, “bronzado”, “cabocla”, “cafuzo”, “cor de bronze”, “cor de formiga”, “encardida”, “loiraça”, “mulato claro”, “mulato escuro”, “mulato quase branco”, “mulato pardo”, “negra azulada”, “pele trigueira”, “sará”, “pálido”, “tição” e “vermelho” (AMADO apud SCHWARCZ, 2009, p. 40).

O pensamento que se destaca no Modernismo é a antropofagia cultural, de Oswald de Andrade, que consiste na ideia de nossa capacidade de absorção das culturas estrangeiras e sua transformação em cultura nacional. Esse pensamento não destoa muito da ideia pregada no Romantismo, tendo como pano de fundo o mito fundador das três raças. Note-se que, assim como na antropofagia do Modernismo, a cultura brasileira europeia absorve elementos das culturas negra e indígena na formação de uma única cultura, na qual ela se faz dominante. Essa reinterpretação do outro permanece no Brasil do século XX e no movimento Modernista. A essa altura, o

negro e o indígena já estão integrados à cultura nacional, a ponto de suas peculiaridades culturais e identidades históricas aparecerem imperceptíveis e insignificantes. Eles agora, depois de terem sua memória e sua cultura deglutidas, podem absorver as culturas alheias para colaborar com a “elevação intelectual” brasileira. O brasileiro canibal do Modernismo deve nutrir-se da civilização europeia. Oswald inaugura assim seu *Manifesto Antropófago* (1928):

MANIFESTO ANTROPÓFAGO
Só a ANTROPOFAGIA nos une. Socialmente. Economicamente.
Filosoficamente.
Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os
individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De
todos os tratados de paz.
Tupi or not tupi, that is the question.
Contra todas as catequese. E contra a mãe dos Gracos.
Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago
(ANDRADE, 1928).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A mestiçagem torna-se um estigma na sociedade brasileira a partir do momento em que ser mestiço significa reter características negativas e depreciativas que levariam o país à ruína. Enquanto uma corrente de pensamento via o mestiço como a solução nos debates raciais, um consistente grupo de pesquisadores e artistas via na mestiçagem a persistência de características negativas das raças.

Partindo do pressuposto de que a identidade surge a partir da oposição de meu modelo identificatório ao do outro, a mestiçagem não se opõe necessariamente, mas agrega características e hibridifica o indivíduo problematizando essa conceituação. As controversas correntes teóricas a respeito desse assunto podem ser analisadas e representadas na literatura nacional e em sua abordagem da figura do mestiço. Não se pretendeu, neste trabalho, uma análise crítica da literatura baseada apenas no contexto social de cada época. Ressaltamos os demais instrumentos de análise, como a estética literária. O que se pretendeu analisar é de que forma esse pensamento acerca do mestiço afeta o discurso literário e como aparece impregnado nele.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, José de. *O guarani*. 20ª ed. São Paulo: Ática, 1996 (Coleção Bom Livro). Disponível em: http://www3.universia.com.br/conteudo/literatura/O_guarani_de_jose_de_alencar.pdf. Acesso em 16 de abril de 2014.
- ANDRADE, Oswald de. Em Piratininga. Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha *Revista de Antropofagia*, ano I, nº I, maio de 1928.
- AZEVEDO, Aluísio. *O Mulato*. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura/FBN, 1881. Disponível em: http://obidigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/o_mulato.pdf. Acesso em 16 de abril de 2014.
- _____. *O Cortiço*. Santa Catarina: Editora Avenida,
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. (Trad. Viviane Ribeiro). 2ª ed. Bauru: EDUSC, 2002.
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1968.
- GUIMARÃES, Bernardo. *A Escrava Isaura*. Santa Catarina: Editora Avenida, 2005.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro, Editora LTC, 1988.
- GOLDSTEIN, Ilana Seltzer; SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *O universo de Jorge Amado: orientações para o trabalho em sala de aula*. São Paulo: Companhia das Letras, v. 2, 2009. (Caderno de Leituras, Coleção Jorge Amado).
- ROMERO, Sylvio. *História da literatura brasileira*. 5ª ed. (organizada e prefaciada por Nelson Romeiro). Rio de Janeiro: José Olympio, 1953. 5 v.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *Homem de ciência e a raça dos homens: cientistas, instituições e teorias raciais em finais do século XIX*. São Paulo, 1993. Tese (Doutoramento), Universidade de São Paulo.
- SEYFERTH, Giralda. As ciências sociais e a questão racial. In: SILVA, J.; BIRMAN, P.; WANDERLEY, R. (ed.). *Cativeiro e liberdade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1989.