



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo

Notas sobre raça, cultura e identidade na imprensa negra de São Paulo e Rio de Janeiro, 1925-1950

Afro-Ásia, núm. 30, 2003, pp. 247-269

Universidade Federal da Bahia

Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77003007>

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

redalyc.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

NOTAS SOBRE RAÇA, CULTURA E IDENTIDADE
NA IMPRENSA NEGRA
DE SÃO PAULO E RIO DE JANEIRO, 1925-1950*

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães **

Falar de identidade negra envolve riscos, pois a expressão tanto revela quanto oculta. Revela, por exemplo, que de um modo geral aqueles que são considerados “negros”, “pretos”, “mulatos”, “pardos” etc. têm também um modo subjetivo de se autodenominar e partilhar com outros a diferença racial em relação aos grupos nacionalmente dominantes. Esconde, entretanto, que os modos de se identificar racialmente, assim como as estratégias de abrigar-se na nacionalidade brasileira, podem ser múltiplas.

Assim é que essas estratégias podem variar de acordo com a situação social dos indivíduos. Para o período que nos interessa neste artigo, por exemplo, poderíamos dizer, grosso modo, que aqueles mais bem aquinhoados pela fortuna, por terem acesso à educação e experimentarem uma socialização mais próxima às classes médias, puderam enfatizar a igualdade de direitos e a superação de diferenças raciais e

* Texto preparado durante estágio pós-doutoral no Centre d'Études Africaines, Paris, financiado pela CAPES, em fevereiro de 2003. Versões anteriores deste texto foram apresentadas e discutidas em três ocasiões: o seminário “Dominação, ocultamento e resistência: desvelamento das relações de raça, classe e gênero no Brasil”, organizado pelo DCE-Livre da USP “Alexandre Vannucchi Leme”, em 23 de setembro de 2002; palestra feita no Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, em 1 de novembro de 2002 e a Oficina *Identidades em movimento: política e cotidiano no Brasil*, Berlim, Ibero-Amerikanisches Institut, Simon-Bolívar-Saal, 4 e 5 de fevereiro de 2003.

**Professor do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo.

culturais como principal meta a ser atingida pelo grupo; enquanto aqueles outros que se viram excluídos desses espaços mínimos de socialização (como educação formal) podiam ver-se tentados a ter na valorização de sua própria “cultura” um dos poucos caminhos de integração.

Mas, como tais processos não podem ser reduzidos apenas a escolhas e alternativas pessoais, é lícito supor que a formação social de cada área geográfica constranja de certo modo tais alternativas. Desse modo, podemos acrescentar que em São Paulo, em grande parte pela vontade política de seus dirigentes, formou-se mais cedo uma classe operária com identidade e cultura próprias, que suplantou numérica e politicamente as antigas classes de escravos, libertos e ingênuos, deslocando e marginalizando as suas expressões culturais. Na Bahia, ao contrário, a fraca industrialização, a força demográfica dos descendentes de africanos, assim como a precariedade do sistema público de ensino, parecem ter servido para manter a opção de muitos negros pela preservação de sua tradição cultural como via de integração. Kim Bultler explora muito bem essa dicotomia entre um movimento social negro que, em São Paulo, mobiliza-se em torno da “raça” e um outro que, na Bahia, mobiliza a “cultura africana”.¹

Neste artigo, limito-me a explorar o caminho percorrido, em São Paulo e no Rio de Janeiro, pelos negros em busca da construção de suas identidades racial e cultural, sem tocar no modo como, em outros lugares, tais como na Bahia, deu-se tal percurso. Do mesmo modo, explorarei apenas o caminho traçado por “negros” escolarizados que faziam da expressão oral e escrita em português a sua arma de convencimento e liderança. Deixarei para outro texto a tarefa de explorar o modo como outros “negros”, com menor domínio da “cultura” brasileira, se expressavam e buscavam também se integrar em São Paulo ou em outros estados. Mesmo porque, como as diferentes vias de integração (a da identidade cultural e a da identidade racial, a das camadas médias e a das camadas populares) confluíram, contemporaneamente, para um mesmo leito, precisamos primeiro entender cada uma delas separadamente para compreender depois a sua confluência.

¹ Kim Butler, *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilian in Post-Abolition São Paulo and Salvador*, New Brunswick, New Jersey e Londres, Rutgers University Press, 1998.

Ainda à guisa de introdução, algumas palavras sobre a minha metodologia de trabalho também se fazem necessárias. Para ser coerente com minha descrença em “raças” ou “culturas” abstratas, tomo essas palavras sem lhes emprestar qualquer significado prévio ou conceitual, mas buscando apenas os sentidos que lhes foram dados por um grupo social determinado a partir dos anos 1920 em São Paulo, e a partir de 1944 no Rio de Janeiro, grupo esse que passou a se autodenominar “negros” e “raça negra”. Ao não imputar conteúdos a esses termos que não sejam aqueles historicamente definidos pelos agentes sociais, quero evitar qualquer discussão sobre substâncias e essências apropriadas seja à “raça negra”, seja à “cultura negra”, seja à “identidade negra”, pois entendo que essa é uma tarefa política que não me cabe.

O texto baseia-se empiricamente sobre a leitura de uma coleção de jornais da chamada “imprensa negra paulista”, organizados no IEB, Instituto de Estudos Brasileiros da USP, por Michael Mitchel. Trata-se de um conjunto de sete jornais publicados entre 1916 e 1937 por associações, clubes e pessoas que são reivindicadas como pioneiras dos movimentos negros brasileiros contemporâneos, ou seja, dos séculos XX e XXI. Além dessa coleção, utilizo o jornal *Quilombo*, publicado por Abdias do Nascimento no Rio de Janeiro entre 1948 e 1950.

O termo negro usado como marcador de identidade social

Não há dúvidas de que termos como “negro”, “preto”, “pardo”, “mulato”, “crioulo” foram cunhados originalmente pelos senhores, que se denominavam “brancos”, para designar aqueles que lhes eram subalternos.

Ensina-nos Manuela Carneiro da Cunha que na primeira metade do século XIX

Três dimensões intervinham para classificar internamente essa população [de libertos]: a *cor*, a *nacionalidade* e a *condição legal*. A cor era *negra* ou *parda*: as gradações intermediárias, usadas eventualmente para descrever um indivíduo, não pareciam ser usadas para classificá-lo numa subclasse. Quanto à nacionalidade, era-se africano (com subdivisões étnicas não necessariamente usadas, mina, angola, etc.) ou crioulo, isto é, nascido no

Brasil. Quanto à condição legal, enfim, era-se forro – isto é, liberto – ou ingênuo – isto é, nascido livre.²

João Reis registra, na primeira metade do século XIX, na Bahia, dois termos raciais principais: “preto”, que designa os africanos, e “crioulo”, que designa os negros nascidos no Brasil. Na segunda metade do século XIX, entretanto, na mesma província, a tendência é que o termo “preto” passe a abarcar igualmente a africanos e descendentes de africanos.³ “Negro” deixa então de designar a “cor” e passa, paulatinamente, a ter um significado racial e pejorativo.

Assim, analisando a imprensa paulista do período abolicionista, Lília Schwarcz conclui que em São Paulo nos anos que antecederam a Abolição, cheios de fugas e revoltas de escravos, e de acirramento ideológico entre abolicionistas e escravistas, o termo “negro” ganhou uma conotação muito pejorativa, ao contrário de “preto” que adquire um significado mais neutro.⁴ A mesma autora reproduz texto do século passado em que a palavra “classe” é usada para referir-se a senhores e escravos.⁵

Hebe M. M. Castro⁶ parece concordar com Schwarcz, pois transcreve uma poesia satírica, publicada no jornal *O Monitor Campista* em 1888, a qual sugere que no pós-Abolição, “negro” estava ainda carregado de sentido ofensivo, referindo-se a “escravos”, enquanto “preto” era entendido como referência à cor e não à posição social:

[...] Fui ver *pretos* na cidade
Que quisessem se alugar.
Falei com esta humildade:
– *Negros*, querem trabalhar?

² Manuela Carneiro da Cunha, *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 22.

³ João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil: o levante dos malês na Bahia em 1835*, Companhia das Letras, São Paulo, 2003, p. 23; idem, “De olho no canto: trabalho de rua na Bahia na véspera da Abolição”, *Afro-Ásia*, nº 24 (2000), p. 233.

⁴ Lília M. Schwartz, *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, pp. 195-196.

⁵ Ibid, p. 186.

⁶ Devo essa referência a Surya Aaronovich Pombo de Barros. Ver sua monografia “Categorias raciais no Brasil do Século XIX”, apresentado como trabalho final do curso “Raça e Identidade Nacional: invenção e reinvenções do Brasil contemporâneo”, oferecido por mim em 2002 na Pós-graduação de Sociologia da USP.

Olharam-me de soslaio.
E um deles, feio, cambaio,
Respondeu-me, arfando o peito:
– *Negro*, não há mais, não:
Nós tudo hoje é cidadão
O branco que vá pro eito.⁷

Uso essas referências bibliográficas para deixar assente o seguinte: nos anos 1920 encontramos aqueles que são considerados pioneiros dos movimentos negros atuais referindo-se a si mesmos e construindo uma certa identidade social a partir de vocábulos, conceitos e idéias legados do passado. Chamam a si mesmos de “homens de cor” e “homens pretos”, e chamam seu coletivo de “classe”. A princípio, as palavras “raça” e “negro” são usadas por eles de maneira bastante distinta da que hoje é usada pelos ativistas negros.

O Menelick, jornal mais antigo da coleção, de 1916, rotula-se “orgam mensal, noticioso, literário e critico, dedicado aos homens de cor”. Quando anuncia um concurso de beleza diz: “o concurso é, bem entendido, entre a ‘classe’” (1 de janeiro de 1916, p. 4), pondo aspas na palavra “classe”. *O Bandeirante* (1918) é “orgam mensal de defesa da classe dos homens de cor” (em editorial do mesmo ano, *Vencendo a encosta*, diz que “trabalha a bem dos interesses da classe dos homens pretos”) e, a partir de 1919, se torna “orgam de combate em prol do reerguimento geral da classe dos homens de cor”. *O Alfinete* (1918) é “dedicado aos homens de cor”. *A Liberdade* (1919) é, a princípio, “orgam dedicado à classe de cor, crítico, literário e noticioso”, e depois, em 1920, “orgam crítico, literário noticioso, dedicado à classe de cor”.⁸

Isso não significa que a expressão “raça negra” não seja utilizada por quem escreve nesses jornais, mas o fato é que a expressão tem o sentido biológico do século XIX, que não é reivindicado por esses grupos sociais senão para marcar a inferioridade que lhes foi atribuída. Assim, por exemplo, encontramos no *Alfinete* (3 de setembro de 1918), as seguintes passagens:

⁷ Hebe M. Mattos Castro, “A cor inexistente: relações raciais e trabalho rural no Rio de Janeiro pós-escravidão”, *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 28 (1995), p. 110.

⁸ Na sua maioria, as frases entre aspas são subtítulos dos jornais citados. Entre parênteses está o ano de sua fundação.

Nas leis psicológicas das evoluções dos povos, *o papel da raça negra*, embora seja inferior em alguns países como nos da África, é tão importante [...].

Luiz Gama, também de cor, trabalhou infatigavelmente *em defesa de sua classe* até o surgir, a 13 de maio de 1888, da aurora triunfal da nossa liberdade. Pois bem, desde esse dia, que devia abrir a senda para o primeiro passo de um futuro melhor, eis que *nossa raça* cai e desaparece insensivelmente no burburinho da civilização branca [...]

E no Brasil? Em tempos não remotos, existiram *homens de cor* verdadeiramente orgulhos de *sua classe*. [itálicos meus]

A leitura desses trechos mostra claramente que “raça” é usada num sentido biológico, enquanto “classe” e “homens de cor” o são num sentido social. No entanto, aqui e ali, já aparece um significado de “raça” quase que sinônimo à “classe”, como nesse trecho tirado de *A Liberdade* (3 de agosto de 1919): “Que a data de 14 de julho corra paralela a de 13 de maio, data que *emancipou uma raça*, que, com o seu suor e o seu sangue, firmou o alicerce da grandeza e da riqueza dessa nossa Pátria imensa que se chama Brasil”. [itálicos meus]

Mas, o significado pejorativo e insultuoso do termo “negro”, assim como o significado peculiar com que a palavra “raça” é usualmente utilizada, fica meridianamente estabelecido no pequeno artigo que peço licença para citar na íntegra, publicado no *A Liberdade* de 28 de dezembro de 1919:

Hypocrisia da cor

O leitor deve saber calcular o pesadelo que tem na palavra “despreso” é esta que acabrunha e persegue o infeliz *negro*, ou pessoa equivalente à classe; nós sabemos que a palavra *negro* é empregada como um pouco caso, ao passo que as pessoas educadas uzam da expressão “*morena*” o que admitto que seja pronunciada. O *preto* é despresado em todos os pontos de vista, mesmo em algumas sociedades em que alguns escuros pensam ser claros; igualmente em muitos paizes, especialmente na terra da civilização, nos Estados Unidos; por que procurar ridicularizar o *preto*, quando elle também é uma criação de Deus? É um vivente como qualquer outro, si há alguns que procedem mal,

isso há em todas as *cores*. Será provável que nesse mundo sem fim, só o *negro* é um ente despresível, quase ao abandono dos seus próprios *iguais na raça*, como existe ou pretende existir em sociedades desta terra formado pelo conjunto dos *homens de cor*? Esquecem por ventura que todos morremos e teremos um só julgador e este não fará allusão á *cor*? Deixemos de *preconceitos de raças iguais*, antes, procuremos chamar ao caminho da honra e do dever os transviados, para que possamos sahir desta utopia em que vivemos, mormente em um paiz rico e livre como o nosso, onde existe o preconceito é verdade, mas em sua maioria, na própria *raça dos azeviches*.

J.D. [itálicos meus]

Quero chamar a atenção para sete pontos da ideologia que costura esse pequeno trecho: primeiro, como já disse, o termo “negro” é considerado pejorativo e ofensivo, evitado nas relações interpessoais, não sendo reivindicado pelos “homens de cor”; segundo, a cor é reivindicada como o marcador objetivo, real, mas considerada pouco importante no julgamento do valor de alguém; terceiro, a “raça” é referida apenas para agrupar todos os descendentes de africanos, principalmente os mais claros, que são considerados os que manifestam maior preconceito; quarto, a expressão “preconceitos de raças iguais” e a palavra “utopia” e “hipocrisia” são usadas para se referir à situação brasileira. O seu sentido é revelador: a raça negra viveria na utopia, no preconceito de que as raças são iguais, sem atentar para sua desigualdade de situação material, cultural e social;⁹ quinto, os “transviados”, ou seja, os negros de moralidade duvidosa, são responsabilizados pelo estigma que pesa sobre a palavra “negro”, ainda que se considere incorreta tal generalização e que os “transviados” devam ser motivo da mobilização dos “iguais em raça”; sexto, a idéia de “raça”, portanto, é mobilizada para restabelecer igualdade entre, de um lado, os que ocasionalmente podem ser destratados como “negros” e são comumente referidos como “pretos” e “morenos” (esta vista como atenuando a diferença racial) e, do outro lado, os que

⁹ Esse mesmo sentido que a palavra “preconceito” tem no meio negro será comunicado, três décadas depois, a Roger Bastide e Florestan Fernandes. Ver Roger Bastide e Florestan Fernandes, *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*, São Paulo, UNESCO-ANHEMBI, 1955, p. 123.

se consideram hipocritamente brancos: a idéia de raça, portanto, não está sendo utilizada para mobilizar uma identidade social, mas para desfazê-la, para tornar iguais “brancos” e “de cor”, ambos descendentes próximos ou longínquos da “raça”; sétimo, e finalmente, a palavra “cor” em “preconceito de cor” significa que o preconceito existe no seio da mesma raça (ou seja, dos que têm sangue africano): isto é, seriam precisamente os mais claros (que se consideram brancos) que discriminam e desprezam os mais escuros.

Esse último ponto fica mais explícito no trecho abaixo, publicado na mesma página do jornal referido anteriormente:

O caso e a cousa é nada mais do que um preconceito [...] da cor. Ora, imaginem os leitores, entre elles os mulatos e mulatas, que fazem parte de uma sociedade ou grupo, um ou ambos os seus progenitores têm a pele da cor do azeviche; no auge do entusiasmo, um sócio mais branquinho, sem pensar no mal que possa advir, propõe que em tal festa só sejam admitidos mulatos e mulatas! Uma vez aprovada a proposta, tem esta de ser posta em execução. [...]

Matuto [o autor do artigo] foi sempre um dos que negaram os preconceitos nesse Brasil, e sou forçado a continuar a negá-lo, quanto a parte dos brancos, porque vemos a verdade, só temos um preconceito que é perigoso, e esse é imposto pelos próprios descendentes. Nos Estados Unidos da América do Norte a luta é do branco contra o preto, nos Estados Unidos do Brasil é do preto contra o preto!

Não devemos nos esquecer, contudo, de que a constante acusação de preconceito, feita aos elementos mais claros da “raça”, é também uma estratégia discursiva, cujo objetivo é criar solidariedade e identidade entre todos os descendentes próximos ou longínquos de africanos, e que, portanto, implicitamente, a idéia de raça biológica está sendo mobilizada para tal objetivo. No entanto, essa estratégia fortalece, ao mesmo tempo, a representação dos brancos de que não existe preconceito no Brasil e que os problemas que os “negros” enfrentam são criados por eles mesmos, inclusive o preconceito.

Um novo sentido para “raça”, entretanto, começa a se generalizar a partir da década de 1920, junto com a autodenominação de “ne-

gros”. O que existia de negativo, inferior e insultuoso nessas palavras passa para o segundo plano para dar lugar à reivindicação de um sentido positivo e arregimentador. *A Liberdade*, um jornal muito atento ao movimento político dos negros americanos, foi talvez o primeiro a registrar a mudança que se operava. É provável, portanto, que a idéia de “raça histórica”, cunhada por Du Bois, já começasse a exercer alguma influência sobre os brasileiros.¹⁰ Cito dois trechos desse jornal, em que “raça” já substitui o termo “classe”:

Foi a 3 do corrente que completou mais um ano de existência o nosso distinto amigo e Redator-chefe, Gastão R. Silva. Bem quisera por estas colunas fazer a biografia da ilustre pessoa, cujos anos tão cheios de serviços prestados a *noossa raça*, quer nas sociedades assim como pelas colunas deste órgão [...] (*A Liberdade*, São Paulo, 7 de março de 1920, p.1)

A *noossa raça* precisa compreender que os bailes ali foram suspensos por sua causa: lembrem-se que lá existia um cartaz que dizia: Aqui não dança pretos! É bom evitar de frequentar esta casa, tão mal vista; deveis procurar outro lugar para divertirem-se, eu compreendo que, todo o homem que tem brio e vergonha passando por uma, outra não toma. (*A Liberdade*, São Paulo, 9 de maio de 1920, p. 2)

Não sei o que se passa entre 1921 e 1923, pois não temos, na coleção, jornais publicados nesses anos, mas quando em 1924 aparecem o *Elite*, o *Clarim* e o *Auriverde*, os termos “negros” e “raça” já começam a designar o coletivo que antes fora designado preferencialmente por “homens de cor” e “classe”. Dou três exemplos, um de cada um desses jornais:

Todos nós estamos convencidos de que mais *negros* no Brasil seria aumentar o infortúnio da *raça* infeliz. (*Elite*, São Paulo, 20 janeiro de 1924, p. 1)

Um dever urge, portanto: zelar pela *noossa raça*, em reuniões mais freqüentes, nas associações, além de se tratarem com seriedade

¹⁰ W.E.B. Du Bois, “The Conservation of Races”, in *Writings*, New York, The Library of America, 1986. Este artigo foi publicado originalmente pela American Negro Academy em *Occasional Papers*, nº 2 (1897).

dos interesses mais inadiáveis e palpitantes. Relembremos, mais uma vez, que não temos união. Tratemos de conquistá-la. Assim, dentro em breve, seremos tão felizes como os *povos de outras raças*, que são respeitados e progressistas, mercê dos seus próprios esforços.

Moysés Cintra (*O Clarim*, São Paulo, 2 de março de 1924, p. 3)

Toda a América, o Brasil inteiro pelo menos, daria uma força titânica *se todos os negros*, vindos da lama, saindo das plebes, surgindo das sociedades, descendo dos cenáculos, formassem num só conjunto, em torno de uma idéia só, numa resistência inconcebível poderiam plantar a árvore que amanhã, crescida, espalharia sombras na estrada tórrida aonde a legião vindoura da geração que surge encontraria um manancial de novas energias para seguir a jornada de fé em prol das causas nossas, mas muito nossas. (*Auriverde*, São Paulo, 29 de abril de 1928, p. 1)

Termos como “classe” e “homens de cor” cairão paulatinamente em desuso para referir-se aos “negros”, seja na imprensa, seja nos movimentos que se designam como “negros”, mas “classe” sobreviverá até os nossos dias, com outro significado, para designar a ausência da idéia de “raça” no tratamento dado aos negros no Brasil. Mas, mesmo entre aqueles que nos anos 1920 começam a chamar-se de “negros”, a mudança é paulatina.

Em artigo intitulado “O verbo do preto”, José Correia Leite usa os termos “classe” e “raça” indistintamente, para referir-se à população negra (*O Clarim da Alvorada*, 1924, n.8, p.3). A palavra “negra”, no entanto, não é usada. Em outro artigo intitulado “A esmola” Leite fala da iminente criação em São Paulo de um partido político “exclusivamente de homens de cor” que se chamará Congresso da Mocidade dos Homens de Cor (*Clarim da Alvorada*, 1925, n. 16). No mesmo número 16, aparece a palavra “negro” e a expressão “raça negra” num artigo assinado por Booker T. Washington sobre os negros norte-americanos. No número 17, no último editorial do ano de 1925, aparece, estranhamente, a designação “preta” para um grupo que reúne do “preto retinto ao mulato claro, quase branco”. No artigo “Dominicaes”, assinado por Gervasio Moraes, aparece a referência aos negros brasileiros como “o

elemento negro”, colado á idéia de raça: “A verdadeira liberdade do elemento negro começa a raiar no combate decisivo e leal, iluminando o analfabetismo, preparando uma geração nova para os novos embates que se hão de ferir nos recessos amplos da Democracia futura!”. Trata-se da primeira colaboração de Gervasio Moraes, que era diretor secretário do *Getulino*, de Campinas, junto com Lino Guedes.

Horácio Cunha, por outro lado, em seu artigo “Os homens pretos e a instrução”, usa “negro” para referir-se à raça e “preto” para referir-se aos indivíduos: “Que bella galeria de homens pretos que muito honram a raça negra e o Brasil!”

Raça e cultura

A evolução terminológica ocorrida no Brasil no modo de autodesignação dos negros é, em parte, caudatária da revolução identitária operada pelos negros em nível mundial que se estende do final do século XIX a meados do século XX. As bases ideológicas dessa revolução foram plantadas pela reapropriação e aproximação de dois termos científicos: “raça”, conceito da biologia, resignificado para designar uma comunidade histórica e espiritual transnacional, e “cultura”, apropriado como um quase sinônimo do primeiro termo, para designar o conjunto de manifestações artísticas e materiais desse povo transnacional. “*Negroes*”, “*nègres*”, “negros”: foram essas as palavras escolhidas em inglês, francês e português, respectivamente, pela comunidade que se reivindicou parte deste povo, para designar a si mesma. No entanto, embora mundialmente “esse povo” trace suas raízes remontando à África, nem sempre, nas diversas nacionalidades adotadas, ele reivindicou uma cultura própria, negra ou africana. O caso extremo ocorre justamente no Brasil, onde só muito tardiamente os brasileiros negros, ou afro-brasileiros, reivindicaram-se produtores de uma “cultura negra”, de origem africana. Voltaremos a isso mais adiante. Por ora, é preciso dizer algumas palavras sobre o modo como “raça” e “cultura” são apropriados pelos intelectuais que se definem como negros.

O primeiro a teorizar sobre a “raça negra” dando-lhe um significado, não completamente biológico, próximo daquilo que será definido como “cultura” por Franz Boas, mas impregnado do pensamento romântico alemão, foi W. E. B. Du Bois, numa fala na *American Negro Academy* de 1897, em que insistiu sobre a predominância dos traços espirituais e culturais sobre os traços físicos na definição das “raças” humanas. Diz Du Bois:

Mas, enquanto diferenças raciais seguiram principalmente linhas físicas de raça, meras distinções físicas não podem definir ou explicar diferenças mais profundas, tais como a coesão e continuidade desses grupos. As diferenças mais profundas são espirituais, psíquicas, diferenças baseadas indubitavelmente no físico, mas que o transcendem infinitamente. As forças que unem as nações teutônicas são, pois, primeiro, sua identidade racial e o sangue comum; segundo, e mais importante, uma história comum, leis e religião comuns, hábitos similares de pensamento e uma luta consciente por certos ideais de vida.¹¹

O objetivo de Du Bois era advogar de modo preciso e claro uma evolução cultural autônoma e independente para os negros americanos. O que fica claro um pouco adiante na sua fala, quando diz:

Por essa razão, a vanguarda do povo negro – os oito milhões de pessoas de sangue negro nos Estados Unidos da América – devem descobrir brevemente que se querem ocupar seu merecido lugar no carro do pan-negrismo, então seu destino não é a absorção pelos americanos brancos. Descobrir que, se na América está para ser provado pela primeira vez no mundo moderno que os negros não são capazes apenas de desenvolver homens como Toussaint,¹² o salvador, mas uma nação dotada de maravilhosas possibilidades de cultura, então seu destino não é uma imitação servil da cultura anglo-saxônica, mas uma robusta originalidade que deverá resolutamente seguir os ideais negros.¹³

¹¹ Ibid, pp. 818-819.

¹² Toussaint Louverture, líder da revolução escrava do Haiti em 1791.

¹³ Du Bois, “The Conservation of Races”, p. 820.

A ambigüidade que existiria em todos os negros colocados entre a nação americana e a nação negra, entre ser negro e ser americano ao mesmo tempo é desfeita por Du Bois nos seguintes termos:

Somos americanos, não apenas por nascimento e cidadania, mas pelos nossos ideais políticos, nossa língua e nossa religião. Mais além disso não vai o nosso americanismo. A partir desse ponto, somos negros, membros de uma vasta raça histórica que desde a alvorada da criação tem adormecido, semidesperta nas florestas escuras de sua África natal. Somos os primeiros frutos dessa nova nação, os arautos do preto de amanhã que está destinado a suavizar a brancura do presente teutônico. Somos o povo cujo sentido sutil da canção deu à América sua única música americana, seus únicos contos de fada americanos, seu único toque de compaixão e humor em meio à sua louca corrida plutocrática por dinheiro. Sendo o que somos, temos o dever de conservar nossos poderes físicos, nossos dotes intelectuais, nossos ideais espirituais – como uma raça, devemos lutar através da organização racial, da solidariedade racial, da unidade racial, pela realização dessa humanidade mais ampla que livremente reconhece diferenças entre os homens, mas firmemente repudia as desigualdades em suas oportunidades de desenvolvimento.¹⁴

A crença na existência de uma “cultura negra”, expressão da “alma negra”, é na verdade comum a americanos e europeus do final do século XIX e começo do século XX, crença que alimenta um sentimento profundo das diferenças entre brancos e negros, sentimento que será popularizado no mesmo período pela descoberta e valorização que os artistas cubistas e modernistas farão da “arte negra” e da “arte africana”. Nos Estados Unidos, no Caribe e na Europa a existência de uma “cultura negra” nunca foi seriamente posta em dúvida. Muito pelo contrário, ela serviu de justificativa para a luta em prol da emancipação política dos negros e alimentou o ideal nacionalista pan-africanista de muitos movimentos sociais.

¹⁴ Ibid, p. 822.

Os negros brasileiros e a África

A posição dos “negros” brasileiros é muito diferente da dos norte-americanos, no que diz respeito ao modo de encarar a nacionalidade. Porque aqui, ao contrário de lá e mesmo do que acontecerá no mundo francófono, não haveria lugar para outro nacionalismo que não fosse o brasileiro, assim como não haveria lugar para outra cultura que não fosse a nacional. Os “homens de cor”, primeiro, os “negros”, em seguida, deixarão meridianamente claro a sua completa e integral adesão à pátria brasileira e seu afastamento cultural da África.

Mais que isso, a estratégia de integração nacional e de mobilidade social dos negros paulistanos, mesmo aqueles que passaram a se organizar politicamente em torno da “raça”, passava pela recusa dos valores culturais africanos, afro-brasileiros e populares e pela incorporação dos valores das elites brancas.

Para ilustrar o que eu estou dizendo, e antes de qualificar melhor meu argumento de modo a nele incluir o conceito de “afro-brasileiro”, que será popularizado nos anos 1930, nada melhor que começar com a citação do artigo “A África para os africanos”, publicado pelo *Getulino* em 1924, e recolhido por Miriam Ferrara:

Que os negros norte-americanos digam lá em brados altissonantes que a África é para os africanos ainda vá. Que os negros norte americanos queiram immigrar para a região que serviu de berço aos seus avós, também tolera-se. É uma questão aliás justa, lá para eles, porquanto, como se sabe são repudiados da sociedade por um terrível e recíproco odio de raça. Ora, podendo-se lavar os pés, na bacia que é logar proprio, é asneira descer-se as ribeiras.

Segundo doutrina de um ‘cara’ qualquer ‘yankee’ a América é para os americanos.

Nesta conta não entrou o negro, o chin, o nippon etc., ainda que nascidos ali. Deste, porém, o negro é o que mais é tido como indesejável. É naturalíssimo, portanto, que essa gente assim oficialmente repudiada trate de dar o fora da terra madrastra onde tiveram a felicidade de nascer. Que vá para a África, expulse, se puder, os donos daquela ‘pinóia’, banque o domador de feras,

aprenda o idioma indígena, ou faça prevalecer o seu, vista uma tanga ou faça com que o preto indígena vista casaca e as pretinhas, também indígenas, usem pó de arroz e carmim, ou que as que vão metam-se em tangas... Tudo isso está muito bom, mas, que preto brasileiro pense em aderir a essa idéia, eu reputo o máximo de absurdo no mínimo de tolerância possível.

A África é para os africanos, meu nego. Foi para o teu bisavô cujos ossos, a esta hora à terra reverteram e em pó se tornaram. A África é para quem não teve o trabalho de cultivar e dar vitalidade a um imenso país como este. A África é para quem quiser, menos para nós, isto é, para os negros do Brasil que no Brasil nasceram, criaram e multiplicaram. Nem por brincadeira, se pense que negro brasileiro faça alguma cousa que preste em África. /.../. O que faria em África essa minoria alfabetizada em meio a esse colosso de gente sem instrução? O que faria em África essa gente sem dinheiro? O que faria em África esse povo que passa a vida inteira a saracotear ao som de rouquenhás sanfonas ou de desafinado *jazz-band*? /.../

Não seria melhor que tu fosses mais brasileiro, isto é, que tu fosses patriota em benefício desta terra bendita que te viu nascer, que te acolhe como mãe carinhosa, esta terra que é nossa /.../ é nossa já ouviu? Nossa porque fomos nós que a edificamos, nós que lhe demos tudo, até o sangue, para lhe garantir a integridade quando das invasões de estrangeiros.

O Brasil é para os brasileiros, que quer dizer é para os negros, já ouviu? /.../ nós estamos em nossa casa.¹⁵

O autor do artigo citado acima, sem nenhuma dúvida, está reagindo às influências que o pensamento de Marcus Garvey, pregador do retorno dos negros à África, começa a exercer, nos 1920, sobre alguns membros da comunidade negra brasileira. Sua agressividade mostra também que provavelmente as idéias de Garvey contagiam, perigosamente, muitos, afastando-os do ideal nacionalista brasileiro. Mas não resta dúvida que é esta última a via conscientemente escolhida pelos negros brasileiros. Para prová-lo, poderia repetir trechos e mais trechos retira-

¹⁵ Getulino, 1924, ano II, nº 64: 20/12, apud Miriam Nicolau Ferrara, "A imprensa negra paulista (1915-1963)" (Dissertação de Mestrado em Antropologia, FFLCH/USP, 1986), pp. 179-180.

dos da imprensa negra. Mas a prova contundente, porque vem de um caso limite, que é a simpatia de muitos membros da Frente Negra Brasileira pela doutrina racial de Hitler, nos foi trazida há muito tempo por Roger Bastide, que recolheu o seguinte trecho publicado em *A Voz da Raça*: “Que nos importa que Hitler não queira, na sua terra, o sangue negro! Isso mostra unicamente que a Alemanha Nova se orgulha da sua raça. Nós também, nós brasileiros, temos raça. Não queremos saber de arianos. Queremos o brasileiro negro e mestiço que nunca traiu nem trairá a Nação”.¹⁶

Cultura afro-brasileira e cultura negra

Vimos que os negros brasileiros demoraram mais que os norte-americanos para se definirem “negros”. Tal defasagem aconteceu também com os negros do Caribe francês ou espanhol e se deve provavelmente ao fato de que a política de integração levada a cabo pelas repúblicas francesa e brasileira, por exemplo, que produziram ideologias integracionistas do porte de um Victor Schoelcher,¹⁷ de um Joaquim Nabuco ou de um Gilberto Freyre, entre outros, foi uma via aceitável de integração para os “homens de cor” e para os “negros”. Como vimos, o movimento político dos negros se forma a partir de meados dos anos 1920 para reivindicar direitos e conseguir posições de poder na sociedade brasileira, mas um movimento cultural de identidade só irá se formar muito tempo depois.

Como sabemos, mesmo esse movimento político e a construção da identidade negra, que o pressupõe, encontraram fortes resistências por parte daqueles que, mesmo “pretos” ou “de cor”, avaliavam que o caminho da absorção na sociedade brasileira era razoavelmente desimpedido e mais fácil de trilhar que a via da construção, em separado, da identidade negra.

Ademais, no plano da cultura, o modernismo no Brasil, desde os anos 1920, seguiu em direção oposta ao que aconteceu com o *New*

¹⁶ *A Voz da Raça*, I, 27, 19, apud Roger Bastide, “A imprensa negra do Estado de São Paulo”, *Estudos Afro-brasileiros*, São Paulo, Perspectiva (1983), p. 133.

¹⁷ O abolicionista Victor Schoelcher foi quem redigiu o decreto de 27 de abril de 1848, do Governo Provisório republicano francês, que extinguiu a escravidão nas colônias e possessões francesas.

Negro Movement ou com a *Négritude*, ou seja, os artistas brasileiros, mesmo os “de cor”, incorporaram à expressão artística moderna e à cultura nacional os motivos negros como populares e mestiços, e propriamente brasileiros, justamente porque o movimento modernista, em suas diversas correntes regionais, se definiu como antropofagia ou sincretismo dos mais diversos aportes e influências.

No plano ideológico, por exemplo, o candomblé será definido, assim como tudo que poderia ter sido construído como “cultura negra” no Brasil, seja pelos antropólogos brancos, seja pelos antropólogos e intelectuais negros, como afro-brasileiro. Como diz Edison Carneiro, em *Os candomblés da Bahia*, num trecho reproduzido no jornal *Quilombo*: “O candomblé incorpora, funde e resume as várias religiões do negro africano e sobrevivências religiosas dos indígenas brasileiros, com muita coisa do catolicismo popular e do espiritismo”.¹⁸

O novo significado da “cultura negra” aparece apenas timidamente, sobretudo entre aqueles intelectuais mais próximos do mundo europeu, como o crítico literário Ironides Rodrigues quando, por exemplo, comenta Cruz e Souza:

Viu este crítico inteligente [Carlos Dante de Moraes] que os profundos instintos musicais em Cruz e Souza, é o que há nele, de mais africano. Em muitos dos poemas do cantor de “Emparedado” há aquela sensualidade sádica muito própria do negro. Pode-se ouvir distintamente tantan, rascar de cordas, melodias graves, notas agudas, sínopes, pausas, ondulações como os cantos que a gente da senzala geme ao calor da lua.¹⁹

Ou Abdias de Nascimento, quando apresenta seu jornal e diz:

Nós saímos – vigorosa e altivamente – ao encontro de todos aqueles que acreditam, – com ingenuidade ou malícia –, que pretendemos criar um problema no país. A discriminação de cor e de raça no Brasil é uma questão de fato (Senador Hamilton Nogueira). Porém a luta de QUILOMBO não é especificamente contra os que

¹⁸ Edison Carneiro, *Os candomblés da Bahia*, apud *Quilombo*, nº 10 (junho/julho de 1950), p. 3.

¹⁹ *Quilombo*, nº 5 (1950), p. 4.

negam os nossos direitos, sinão em especial para fazer lembrar ou conhecer ao próprio negro os seus direitos à vida e à cultura.

A cultura, com intuição e acentos africanos, a arte, poesia, pensamento, ficção, música, como expressão étnica do grupo brasileiro mais pigmentado, paulatinamente vai sendo relegada ao abandono, ridicularizada pelos líderes do “branqueamento”, esquecendo-se esses “aristocratas” de que o pluralismo étnico, cultural, religioso e político dá vitalidade aos organismos nacionais, sendo o próprio sangue da democracia (Gilberto Freyre).²⁰

Que a cultura é mestiça com “acentos africanos”, e não “negra”, fica explícito numa frase escrita dois anos depois pelo mesmo Abdias: “Em nosso país tudo tem a marca indistigável desse gostoso caldeamento de raças e o negro não tem nenhum interesse em perturbar a marcha natural dessa mestiçagem de sangue, cultura, religião, arte, civilização”.²¹

De modo ainda mais completo, apenas Gilberto Freyre (pasmem!!!) nos dá o exemplo mais próximo do que será reivindicado mais tarde, nos anos 1970, pelo movimento negro. Numa pequena nota, escrita especialmente para o *Quilombo* para comentar as apresentações de Katherine Dunham no Brasil, sintomaticamente intitulada “A propósito da negritude”, como para marcar a grande influência que teve o movimento franco-africano entre nós, escreve Freyre:

Conquistadores não devem ser considerados apenas os romanos, os hespanhóis, os portugueses, os holandeses, os franceses, os ingleses. Também os africanos. Grande parte do mundo moderno está colorida por sua presença. A presença de uma *cultura* que nunca desapareceu sob qualquer forma de pressão imperial. A presença do seu sangue que vem contribuindo pela mistura com outras *raças* para novas combinações de forma e de cor entre os homens. Novas expressões de beleza e de vigor humano.

A dança de Katherine Dunham e dos seus companheiros nos dá em sínteses admiráveis idéias da expressão e da profundidade deste fato: o fato da presença do *africano* no mundo moderno como uma grande força criadora.²²

²⁰ *Quilombo*, n° 1 (1948), p. 1.

²¹ *Quilombo*, n° 9 (1950), p. 5.

²² Gilberto Freyre, “A propósito de negritude”, *Quilombo*, n° 10 (1950), itálicos meus.

Notem como Freyre usa o conceito de cultura de modo quase sinônimo ao de “raça”, à maneira de Du Bois, e como atribui a dança de uma negra americana, Katherine Dunham, à “presença do africano no mundo moderno”. Ou seja, a linguagem e as idéias que circulam no mundo estão na cabeça dos nossos intelectuais, brancos e negros, que, no entanto, se aceitam a idéia de que os norte-americanos e caribenhos fazem uma “cultura negra” e “africana”, rejeitam ainda peremptoriamente a idéia da existência de uma “cultura negra” no Brasil, definindo-a como “mestiça” ou, no máximo, afro-brasileira.²³ Será preciso chegar os anos 1960 para, na derrocada da democracia política brasileira, se passar também a reivindicar, não mais uma cultura afro-brasileira, mas, crescentemente, uma “cultura negra”, internacionalizada, que se constrói em diálogo íntimo com o que se passa nos Estados Unidos, no Caribe, na África e na Europa. É o que virá a ser o *Atlântico Negro*, de que nos fala Paul Gilroy.²⁴

A cultura negra e o jornal *Quilombo*

O *Quilombo* (10 números, entre 1948 e 1950) é um jornal negro bastante diferente de seus antecessores por vários motivos. Primeiro, é um jornal que reúne, à maneira dos jornais negros americanos ou franceses da mesma época, intelectuais negros e brancos de talento reconhecido. Segundo, porque abriga intelectuais das mais diversas procedências, mantendo vivo o diálogo intelectual com negros dos Estados Unidos, da França, do Caribe e da África. Terceiro, porque discute a música, o cinema, o teatro e a poesia feitos no Brasil por negros já inseridos no mercado artístico nacional, que tratam de temáticas que interessam aos negros. Ademais, publica e discute manifestações da então chamada ‘cultura afro-brasileira’, tais como o candomblé.

Uma das portas de entrada desse amplo e sólido arco de aliança entre brancos e negros na luta anti-racista é a coluna “Democracia

²³ Diz Freyre em “A atitude brasileira”, *Quilombo*, nº 1 (1948), p. 7: “O comportamento dos brasileiros deve ser o de brasileiros, embora cada um possa e até deva conservar de sua cultura ou ‘raça’ materna valores que possam ser úteis, ao todo: à cultura mestiça, plural e complexa do Brasil. Inclusive os valores africanos.”

²⁴ Paul Gilroy, *Atlântico Negro*, São Paulo, Editora 34, 2000.

Racial”, onde o *Quilombo* publica, geralmente com exclusividade, intelectuais brancos do porte de Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Roger Bastide, Murilo Mendes, para ficar nos brasileiros.

Quilombo cumpre, assim, muito mais que as funções tradicionais da imprensa negra, tais como as apontadas por Bastide: criar uma esfera de reconhecimento e sociabilidade para a classe média negra e alimentar a reverência a ícones negros, principalmente os grandes homens da raça, tais como Cruz e Souza, José do Patrocínio, Luis Gama e outros.²⁵ *Quilombo* inaugura uma real inserção da *intelligentsia* negra brasileira na vida nacional, “negra” não apenas na cor, mas, e principalmente, na identidade. Esse fato impensável e improvável tornou-se realidade pela doutrina da “democracia racial”, do qual o jornal se faz porta-voz. E aqui é preciso não confundir o significado que tinha o termo “democracia racial” neste momento com o que passou a tê-lo depois dos anos 1960. Como desenvolvi em outro texto, nas décadas de 1940 e 1950 esta era a retórica de uma coalizão progressista e anti-racista, que estendera o significado mais restrito e conservador da “democracia étnica” de Gilberto Freyre, que glorificava o lugar do negro nas sociedades de colonização lusitana, para transformá-lo em palavra de ordem de uma inserção igualitária, em termos materiais, políticos e culturais.²⁶

Vale ainda a pena esclarecer uma outra confusão que pode se formar a partir da leitura deste meu artigo. Abdias, Guerreiro e os intelectuais do *Quilombo* não propugnavam por uma “cultura negra”, no sentido de um desenvolvimento cultural separado da “raça negra” no Brasil. Isto ficou claro no item anterior. No entanto, não teria sentido também dizer que seu ideal fosse apenas o de reconhecimento político, enquanto “negros”, mas sem nenhuma vinculação com as “raízes africanas” da cultura nacional. Ao contrário, em suas peças e em seus artigos, o Teatro Experimental do Negro e o jornal *Quilombo*, respectivamente, procurarão trazer essas raízes e heranças culturais à luz do dia, bem como trarão as experiências de humilhação e preconceito, dando-lhes o significado que a psicanálise lhes dava, ou seja, de responsá-

²⁵ Bastide, “A imprensa negra”.

²⁶ Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, *Classes, raças e democracia*, São Paulo, Editora 34, 2002.

veis pela estruturação da personalidade dos seres humanos maduros. Nesse sentido, o jornal exalava *négritude*. Na verdade, o jornal foi o responsável pela formação de uma negritude brasileira e nacionalista, como muito bem salientou Bastide.²⁷ Tratava-se ali também de um compromisso, da negociação de uma identidade racial e cultural que, embora se subjugasse à nacionalidade brasileira, mantinha-se singular.

À luz dos desenvolvimentos futuros, ou seja, falando em 1968 e olhando para trás, Abdias Nascimento dirá que *Quilombo* foi a primeira manifestação erudita de “cultura negra” no Brasil, o que é verdade do ponto de vista do futuro.²⁸ Mas é também verdade que, naqueles idos de 1950, não era isso que estava sendo buscado conscientemente pelos intelectuais negros que mobilizaram os ideais de “democracia racial”. Naquele momento, eles acreditavam poder definitivamente vencer o conservadorismo das elites políticas e culturais do país para estabelecer, em definitivo, a redenção do povo negro.

Para finalizar, talvez valha a pena introduzir mais um ingrediente nessa discussão. Idéias que entretanto não posso desenvolver, mas apenas indicar. Refiro-me ao significado negativo que teve a “cultura negra” ou “cultura africana” no Brasil, até pelo menos o final dos anos 1960.

Depois da Independência, ainda na segunda década do século XIX, a nossa nacionalidade foi formada contrapondo-se os brasileiros, de um lado, aos portugueses, e de outro, aos africanos – uns, colonizadores; outros, escravos. Talvez o grande poder semântico pejorativo do termo “negro” advenha justamente da sua associação sinonímica com os “africanos”, “os escravos”, ou seja, com os estrangeiros à nação e à cultura que essa nação queria reivindicar para si.

A assunção do termo “negro” e do termo “raça negra” para a autodesignação daqueles que se consideravam definitivamente marcados pela ofensa desses termos, foi o primeiro passe no desmanche do modo como essa nacionalidade se formou. O segundo passo, o definitivo, foi a assunção de uma “cultura negra” que não poderia deixar de

²⁷ Roger Bastide, “Variations sur la négritude”, *Presence Africaine*, n° 36 (1961), pp. 7-17.

²⁸ Abdias Nascimento, *O Negro revoltado*, Rio de Janeiro, Edições GRD, 1968.

estar intrinsecamente ligado a idéia de uma “raça negra”. Esta última só poderia vingar, entretanto, quando fosse ideologicamente factível no Brasil a formação da nacionalidade em modelos multiculturais, o que se dará apenas depois da ruptura de 1964, com a definitiva cisão do campo nacionalista.

Conclusões

O aparecimento na cena política brasileira de grupos que se fazem porta-vozes dos “negros” dá-se, portanto, em São Paulo nos anos 1920 e 1930, no âmbito de um processo mais geral de formação étnica e racial em que os negros aparecem em competição com outros grupos étnicos, formados principalmente por imigrantes estrangeiros. O diagnóstico feito por esses grupos é que a posição social dos negros, marcada pelo preconceito e pela degradação de suas condições de vida, deve-se grandemente às suas origens africana e escrava responsáveis pelo seu despreparo moral, intelectual e cultural para integrar-se ao mundo moderno e industrial. Mobiliza-se assim a idéia de solidariedade racial com o objetivo de promover a educação moral e cultural da massa negra. Apesar da luta contra o “preconceito de cor” exibido pelos brancos ser central para a estratégia do movimento, não é o mesmo considerado fator decisivo para explicar a condição de inferioridade social dos negros, sendo a desunião da “raça”, os vícios morais e os costumes e hábitos incivilizados os fatores vistos como mais urgentes a serem combatidos.

No segundo pós-guerra do século XX, no final dos 1940, os objetivos do movimento são ligeiramente modificados, ganhando mais espaço o reconhecimento positivo das origens culturais próprias aos negros, principalmente africanas, transmutadas discursivamente em cultura afro-brasileira. Os “africanismos”, entretanto, ou seja, aqueles traços que são considerados sobrevivências mais ou menos intocadas de elementos culturais africanos, continuam sendo rejeitados pelas lideranças negras paulistas, enquanto “exotismos” e superstições próprias às camadas incultas da sociedade brasileira. A ênfase maior do diagnóstico sobre a situação da “massa negra” é posta seja na mentalidade pré-lógica

dos negros, seja no seu complexo de inferioridade, seja na internalização da cultura e dos valores dos colonizadores (algo que afeta a todos os brasileiros, brancos, claros e escuros, segundo Guerreiro Ramos). Essas idéias chegam aos intelectuais negros das mais diversas fontes estrangeiras, como Lévy-Bruhl, Maurice Delafosse, Leo Frobenius, Aimé Césaire, Léopold Segnhor e Cheikh Anta Diop; para não falar da influência difusa do marxismo, do existencialismo francês e da psicanálise freudiana, ou da influência direta de autores brasileiros da geração do pós-guerra, tais como Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Junior.

Se a geração de intelectuais negros brasileiros do pós-guerra estabeleceu os laços de intercâmbio cultural com os Estados Unidos, Caribe, Europa e África, seu nacionalismo a impediu, entretanto, de desenvolver paralelamente uma identidade racial mais próxima da “cultura negra” e do pan-africanismo então em voga. Ao contrário, a aderência ao ideal da democracia racial e ao sincretismo cultural afro-brasileiro retardará até meado dos anos 1960 a confluência entre as duas grandes tradições negras no Brasil: a mobilização política por direitos civis e sociais, que se desenvolve principalmente em São Paulo e no Rio de Janeiro, e o cultivo das origens africanas, tão forte na Bahia e em outros estados do Nordeste.