

tual" negra, vinculada a movimentos reivindicatórios que eram acompanhados por uma ideologia de desmascaramento racial; mas ele não a captou.

Mais uma vez aflora a ideologia da democracia racial, quando o autor pretende enumerar vultos negros que se projetaram na política brasileira republicana ou nas forças militares, e não consegue: "Entre nós, atualmente, o Negro não se separa dos restantes dos componentes brancos e mulatos, do Exército. E, por isso, não há estatísticas oficiais para o cômputo de soldados e marinheiros negros nacionais" (página 185). "A inexistência de linha de cor e desigualdade política e social impedem que se destaqueem os seus nomes, em biografias separadas de vultos negros na política brasileira" (p. 189).

Quando muito, Arthur Ramos alcança distinguir a presença do preconceito de classe, ao afirmar que o problema do negro é o mesmo problema das classes pobres, em que se acha diluído, e de cujas reivindicações toma parte, onde a linha de cor é bastante atenuada, senão inexistente. Aceita que nos Estados do Sul do País, embora a legislação não estabeleça separações, "o preconceito de cor se estabelece na opinião pública" (p. 191), principalmente em virtude da presença de um contingente considerável de imigrantes brancos.

Nesse sentido, o autor fornece pistas para a compreensão dos movimentos negros em São Paulo, por exemplo, seu caráter reivindicativo, integracionista e igualitário, mas não os explora até as últimas consequências. Uma análise dos Estatutos da Frente Negra Brasileira, que ele reproduz na íntegra, por exemplo, traz à tona uma tomada de consciência do estado de anemia social, e a aspiração de superá-lo, o despertamento para a luta contra a estereotipação negativa, para a necessidade de manipulação de técnicas sociais que facilitem ou promovam a ação conjugada com vistas à ascensão social, a busca de ampliação do horizonte cultural do negro etc. Obviamente, em vista de nossas considerações anteriores, nem mesmo a genialidade do autor conseguiria atingir este nível de profundidade, naquela ocasião. Por isso, reconhecemos e valorizamos o pioneirismo do autor e de sua obra. Reafirmamos também que os méritos de Arthur Ramos só podem ser apurados mediante a leitura de todos os seus estudos publicados, e levando-se em conta as limitações da abordagem culturalista. — MARINEIDE DO LAGO SALVADOR DOS SANTOS.

* * *

TINHORÃO, José Ramos — *Música popular de índios, negros e mestiços*. Petrópolis, Editora Vozes Ltda. 1972, 204 pp.

Este livro do jornalista Tinhorão está dividido em seis capítulos: 1) A primeira música do Brasil: índios e jesuítas; 2) o som negro das irmandades religiosas; 3) as bandas de música das fazendas; 4) a música de barbeiros do Rio de Janeiro e da Bahia; 5) a música de negros e mestiços (a fofa, os batuques, o lundu, os entremezés, a contribuição dos negros para o carnaval); 6) a música dos negros e mestiços nas festas populares (a 2^a-feira do Bonfim, a festa da Penha no Rio de Janeiro).

Conclui a obra uma bibliografia comentada sobre onze obras literárias dedicadas à famigerada festa da Penha.

Apesar de se tratar de um tema de muito interesse, *música popular de índios, negros e mestiços* deixa muito a desejar: dos seis capítulos acima arrolados, talvez o que apresente maior profundidade documental, originalidade interpretativa, e vale dizer, menor índice de especulação, seja o que trata das irmandades religiosas (pp. 33-67). Mesmo aí vamos encontrar certas imprecisões que mereceriam ser corrigidas nos trabalhos que o Autor planeja publicar futuramente.

A nosso ver, a principal falha deste livro é a falta de precisão e rigor conceitual. E dentre os conceitos mais impropriamente repetidos ao longo da obra está o de *povo* e o de *música popular*. O que é o *povo* para J. R. Tinhorão? Muito embora seu livro traga no frontispício o título *música popular de índios, negros e mestiços*, à página 14 o A. exclui os indígenas desta categoria social, quando diz que "os índios dos aldeamentos jesuíticos, que embora não podendo ser chamados de povo no sentido moderno (sic), constituam, de fato, a base dos moradores dos primeiros redutos pré-urbanos (sic) da Colônia." Mais adiante o Autor especifica quais as categorias sociais que entram na sua acepção de povo: "O que se poderia chamar de povo na Colônia (eram) os marinheiros, prostitutas, trabalhadores sem qualificação e vadios, no geral, e escravos africanos, crioulos e mestiços em particular..." (p. 43) Ai está, a nosso ver, uma séria falha conceitual, pois o Autor parece ignorar que o termo *povo* englobou diferentes contingentes sociais com o correr de nossa história. Segundo Carlos Gulherme Mota, "o povo era constituído pelos logistas, caixeiros de botequim, marchantes, camponeses que viviam de caça, a soldadesca, os rendeiros, pequenos negociantes, cirurgiões etc... No povo não está incluída a escravaria, que permanece como categoria à parte." (1) Aliás, bastaria uma leitura mais atenta das Cartas de Vilhena (citadas inclusive por Tinhorão), pois quando este Mestre fala a respeito da população de Salvador, refere-se no elemento servil como se se tratasse de uma categoria à parte: "corpo de magistratura e finanças, corporação eclesiástica, corporação militar, corpo de comerciantes, povo nobre, mecânico e escravos." (p. 64) Faltou a Tinhorão maior convivência com as fontes primárias dos séculos XVIII e XIX — é uma pena que o mesmo tenha baseado suas conclusões apenas em material impresso —, pois teria evitado esta grave confusão entre duas categorias sociais algumas vezes próximas, contudo distintas, a saber, o *povo* e a *população*. Vituperados constantemente nos documentos oficiais da Colônia e Império, chamados ora de *fascinorosos, gontalha, canalha, vadios, malfeiteiros, má canalha* etc., "a *populaca* (e não o *povo*) se compõe geralmente de mulatos, cabras, mestiços, crioulos, negros forros e cativos..." (2)

Perguntamos nós: por que circunscreve o A. o conceito de *povo* à sua presença em núcleos de vida urbana? (p. 5) Até que ponto poderíamos falar de uma única *cultura popular* quando o *povo*, segundo Tinhorão, se compunha do "galego europeu, dos pretos e pretas africanos ou crioulos, dos mestiços e mulatos"? (p. 126) O que pretendeu o A. abranger com o apodo *popular*: uma música criada pelo *povo*, ou uma música executada por ele? Muito embora parecendo insistir notadamente na primeira acepção, ao tratar das "Bandas de Música das fazendas", J. R. Tinhorão desliza sem se aperceber para o segundo sentido — aliás, impróprio — pois diz que tais bandas eram organizadas de acordo com "preocupação orquestral, muitas vezes sob a direção de professores europeus" (p. 100), e tocavam, além de marchas e valsas, obras clássicas, como bem o atestou Von Martius, que em suas andanças pelo nosso *hinterland* vibrou de alegria ao poder tocar lado a lado com um "moreno orfeu", o mais antigo quarteto de Pleyel... (p. 84-85). Assim sendo, se estas bandas de pretos e mestiços são consideradas como representantes da cultura popular brasileira, porque teria então o A. deixado de estudar a mais rica e importante participação das gentes de cor na criação musical da Colônia, o que se convencionou chamar de Barroco Mineiro? Ainda mais: se o autor define a *música popular* no Brasil "no sentido de um som instrumental produzido por representantes das camadas mais baixas da população das cidades com caráter reconhecível e original, uma criação da segunda metade do século XVIII, e tem seu aprecimento ligado à evolução histórica dos maiores e socialmente mais dinâmicos centros urbanos da Colônia: Salvador e Rio de Janeiro" (p. 95), perguntamos: onde situar as manifestações musicais registradas

(1) Carlos Gulherme Mota: Nordeste 1817. Ed. Perspectiva, 1972, pp. 241-242.

(2) Luiz Mott: A Escravatura. Revista do I.E.B., nº 14, 1973, p. 133.

pelo autor que ocorriam no Sertão do Ceará (p. 75), nos povoados rurais de Salgado e Barro Duro em Minas Gerais (p. 84-85), e no vale do Paraíba (p. 87)?

A nosso ver, muito embora o livro *Música popular de índios, negros e mestiços* represente um esforço original no sentido de desvendar a história da musicalidade dos segmentos mais pobres do Brasil de antanho, esta obra deixa muito a desejar no tocante à clareza conceitual e interpretativa. Pleiteando fugir ao "vício estilista e aos altos conceitos antropológicos e etnográficos" (p. 5), J. R. Tinhorão enveredou por um emaranhado de falsas generalizações que o etno-historiador não pode deixar de apontar ao leitor: a maneira como trata e se refere às culturas indígenas é particularmente infeliz. Diz, por exemplo, que a música e a dança nos grupos humanos primitivos estão "invariavelmente associadas" preenchendo sempre uma função religiosa, "ligando suas origens a dos ritos tribais..." (p. 33). Qual a base etnográfica para tal generalização? Ainda mais: note-se como um conceito antropológico chave, o conceito de cultura, está impropriamente empregado: "...a partir do apego ao trabalho organizado, os indígenas não preparados culturalmente para esse novo tipo de relações, ou são expulsos de suas tabas e empurrados para o interior, ou se vêem precariamente mantidos num regime de escravidão que nunca permitirá qualquer espécie de troca de influências — mormente cultural..." (p. 12). Desnecessário seria citar trabalhos de antropólogos e historiadores para provar o quanto a senzala influenciou a cultura dos que moravam nas casas grandes, e vice-versa, e vem J. R. Tinhorão negar este mecanismo primário de transculturação. Allás, o A. serve-se do conceito de cultura a seu bel prazer: diz, por exemplo, que os padres jesuítas jamais chegaram a admitir uma "síntese cultural" em seu trabalho de catequese (p. 13). Perguntaríamos: e o tão citado exemplo do Pe. Aspicuelta Navarro que adota a mesma gesticulação barulhenta dos páges brasílicos como uma forma de estratégia catequética? E esta afirmação do autor: "Os escravos africanos e seus descendentes trataram de salvar o que podiam de sua cultura original..." (p. 119), como se a cultura fosse uma trouxa de roupas que uma minoria escrava tentava salvar num oceano tormentoso... E falar uma "cultura jesuítica" (p. 5)?

Certas afirmações de Tinhorão não resistem a uma crítica histórica mais consistente: fala, v.g., de "reduções" jesuíticas no planalto paulista no século XVI; diz que "a descoberta do ouro (nas Gerais) passou a exigir escravos sudaneses por conhecerem o trabalho de mineração..." (p. 48), que a lenda dos Reis Magos fora "criada pelos padres a partir das grandes navegações em direção ao Oriente e da África" (p. 48); que os nomes dos maracatus refletiam reminiscências ou "curiosas sobrevivências" de totemismos africanos... (p. 61) etc. etc.

O nosso parecer quanto a esta obra, por conseguinte, é este: ela está longe de ser uma "obra de referência", conforme diz o autor de contra-capa. Seu principal valor está, a nosso ver, na riqueza das indicações bibliográficas dispersas nas 270 notas que se seguem a cada capítulo. Mesmo embora se tratando exclusivamente de referências de segunda mão, têm grande valor e demonstram serem resultado de longo trabalho de coleta. Como ficou claro, nossas críticas se inseriram mais no contexto da antropologia e da história — nosso domínio. Perguntaríamos aos especialistas: resistiria *Música popular de índios, negros e mestiços* a uma leitura crítica de um musicólogo? — LUIZ MOTT.