

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 destaquem 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 entremezes, a contribuição dos negros para o carnaval); 6) a música dos negros e mestiços nas festas populares (a 2ª-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 jesuítcos, 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) Já 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 Guilherme Mota, "o povo era constituído pelos logistas, calceiros de botiquim, marchantes, camponeses que viviam de caça, a soldadesca, os reideiros, 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 ao 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*, *gentalha*, *canalha*, *vadios*, *malfeteiros*, *má canhalha* etc., "a *população* (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 aprecio 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 Guilherme 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 imprópriamente empregado: "...a partir do apelo 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. Aliás, 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. Aspícueta Navarro que adota a mesma gesticulação barulhenta dos pagés brasileiros 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-capá. 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.