

Mídia, Estereótipo e Representação das Minorias

João Freire Filho

Na concepção moderna e liberal do processo democrático, a idéia de representação está associada à delegação de poderes, por meio de votos, a um conjunto proporcionalmente reduzido de indivíduos, na expectativa de que os eleitos articulem e defendam pontos de vistas e interesses dos eleitores. De forma análoga, o termo designa, também, o uso dos variados sistemas significantes disponíveis (textos, imagens, sons) para “falar por” ou “falar sobre” categorias ou grupos sociais, no campo de batalha simbólico das artes e das indústrias da cultura.

A análise crítica da sub-representação ou da representação distorcida de identidades sociais (classes, gêneros, sexualidades, raças, etnias, nacionalidades) nos meios de comunicação de massa se consolidou, desde os anos 60, como um dos temas centrais da agenda dos estudos culturais e midiáticos. Tal inclinação teórica se harmoniza com a pauta de reivindicações dos novos movimentos sociais, notabilizados por uma preocupação profunda com a questão da identidade – o que ela significa, como é produzida e contestada.

A chamada política de identidade se caracteriza pela afirmação e defesa da singularidade cultural dos grupos oprimidos ou marginalizados. Ativistas negros, feministas e homossexuais estenderam definitivamente o sentido do político para além de suas fronteiras convencionais, realçando o papel crucial da *cultura da mídia* (Kellner 2001; Gripsrud 2002) na formulação, no reconhecimento e na legitimação de critérios e modelos daquilo que significa ser homem ou mulher, moral ou imoral, feio ou bonito, bem-sucedido ou fracassado.

Como ratifica Woodward (2000: 17-18), é por intermédio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência, àquilo que somos e àquilo que podemos nos tornar:

Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar. Por exemplo, a narrativa das telenovelas e a semiótica da publicidade ajudam a construir certas identidades de gênero. Em momentos particulares, as promoções de marketing podem construir novas identidades como, por exemplo, o “novo homem” das décadas de 1980 e de 1990, identidades das quais podemos nos apropriar e que podemos reconstruir para nosso uso.

A avaliação que os indivíduos fazem de si mesmo e de seus interesses, sob o influxo crescente dos referenciais midiáticos, interfere substancialmente, por sua vez, nas demandas políticas que expressam ou deixam de pleitear (Street 1998: 41-43). Daí, a pujança do célebre *slogan*: “O pessoal é político”.

Na atualidade, influentes quadros de referência teóricos (variantes do neomarxismo, da crítica feminista e dos estudos pós-coloniais) e sofisticadas ferramentas de análise (economia política, sociologia das organizações e das profissões, estudos culturais) informam as abordagens já estabelecidas ou emergentes do complexo processo de produção, circulação, consumo e contestação das representações midiáticas das *minorias* – conceito que abarca todo grupo social cujas perspectivas e vozes são marginalizadas pelas estruturas de poder e pelos sistemas de significação dominantes numa sociedade ou cultura (Edgar & Sedgwick 2003: 213-214).

Debates públicos e análises acadêmicas acerca da veiculação maciça de representações desfavoráveis e danosas das minorias costumam gravitar em torno de um conceito-chave: *estereótipo*, derivado do grego *stereós* (“sólido”) + *týpos* (“molde”, “marca”, “sinal”).

De início, restrita ao jargão da imprensa e da tipografia, a palavra estereótipo ingressou metaforicamente no vocabulário das ciências sociais, no início da década de 1920, graças ao escritor e colunista político estadunidense Walter Lippmann. Em *Public opinion* ([1922] 1965) – “o livro fundador dos estudos midiáticos americanos” (Carey 1989: 75) – Lippmann oscila entre duas noções distintas de estereótipo. A primeira, de base psicológica, descreve o estereótipo como um modo necessário de processamento de informação, sobretudo em sociedades altamente diferenciadas; como uma forma inescapável de criar uma sensação de ordem, em meio ao frenesi da vida social e das cidades modernas. Esta definição equipara o estereótipo a outros padrões mais amplos de tipificação e representação, indispensáveis ao processo cognitivo mediante o qual estruturamos e interpretamos experiências, eventos e objetos diversificados e complexos.

O argumento de que representações seletivas, parciais, ultra-simplificadas e instrumentais do Outro são parte integral do processamento mental dos estímulos atravessa grande parte da pesquisa na área da psicologia social, com repercussão nos campos da ciência política, da história e dos estudos culturais e midiáticos. Tal premissa nos leva, porém, à temerária conclusão da necessidade do estereótipo, inocentando seus perpetradores, e deixando-nos inermes diante do racismo, da xenofobia e da discriminação sexual.

A fim de evitar a absolvição açodada e desastrosa dos estereótipos, convém recuperar a outra acepção da palavra delineada por Lippmann. Esta segunda

conceituação, de índole ostensivamente política, apresenta os estereótipos como construções simbólicas enviesadas, infensas à ponderação racional e resistentes à mudança social. A disseminação, pelos meios de comunicação de massa, de representações inadequadas de estrangeiros, classes sociais e outras comunidades é destacada como um sensível problema para o processo democrático, cujo desenvolvimento demanda a opinião esclarecida de cada cidadão a respeito de questões capitais da vida política e social.

Logo, a julgar, apenas, por esta última (e mais proveitosa) tentativa de definição, os estereótipos, a exemplo de outras categorias, atuam como uma forma de impor um sentido de organização ao mundo social; a diferença básica, contudo, é que os estereótipos ambicionam impedir qualquer flexibilidade de pensamento na apreensão, avaliação ou comunicação de uma realidade ou alteridade, em prol da manutenção e da reprodução das relações de poder, desigualdade e exploração; da justificação e da racionalização de comportamentos hostis e, *in extremis*, letais (Seiter 1986; Sodré 1992: 113-127; Hall 1997; Shoat & Stam 1994; Cottle 2000: 2; Pickering 2001; O'Sullivan *et al.* 2002: 299-301). Estereótipos, por exemplo, sobre a predisposição *natural* dos negros para atividades físicas (trabalhos braçais ou, na melhor das hipóteses, esportes e dança), em detrimento de tarefas e ocupações intelectuais, almejam explicar e justificar sua escassa presença nos níveis superiores de ensino, em sociedades cuja ideologia oficial é a democracia racial.

Como práticas significantes, os estereótipos não se limitam, portanto, a identificar categorias gerais de pessoas – contêm julgamento e pressupostos tácitos ou explícitos a respeito de seu comportamento, sua visão de mundo ou sua história. Embora possam variar em termos de virulência e apelo emocional, geralmente representam, expressam tensões e conflitos sociais subjacentes – o “português boçal”; “o irlandês rude”; “o oriental dissimulado”; “o argentino esnobe”; “o imigrante arruaceiro”; “o roqueiro drogado”; “o rebelde sem causa”; “o homossexual erotomaníaco”; “o intelectual afeminado”; “o índio preguiçoso” etc.

Tal qual atestam os exemplos supracitados, o estereótipo – “o vírus da essência”, na definição lapidar de Barthes ([1956] 1963: 71) – reduz toda a variedade de características de um povo, uma raça, um gênero, uma classe social ou um “grupo desviante” a alguns poucos atributos essenciais (traços de personalidade, indumentária, linguagem verbal e corporal, comprometimento com certos objetivos etc.), supostamente fixados pela natureza. Encoraja, assim, um conhecimento intuitivo sobre o Outro, desempenhando papel central na organização do discurso do senso-comum.

Os estereótipos constituem “o lugar de um superávit ilícito de significado” (Jameson 1998: 106); a abstração em virtude da qual minha individualidade é alegorizada

e transformada em ilustração abusiva de outra coisa, algo não concreto e não individual. Como forma influente de controle social, ajudam a demarcar e manter fronteiras simbólicas entre o normal e o anormal, o integrado e o desviante, o aceitável e o inaceitável, o natural e o patológico, o cidadão e o estrangeiro, os *insiders* e os *outsiders*, Nós e Eles. Tonificam a auto-estima e facilitam a união de todos “nós” que somos normais, em uma “comunidade imaginária”, ao mesmo tempo em que excluem, expõem, remetem a um exílio simbólico tudo aquilo que não se encaixa, tudo aquilo que é diferente.

Modo de representação complexo (ansioso e afirmativo, na mesma proporção), o estereótipo, ao embasar estratégias de individuação e marginalização, produz um efeito de verdade probabilística e previsibilidade que, no caso, deve sempre estar em *excesso* do que pode ser provado empiricamente ou explicado logicamente – “como se a duplicidade essencial do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano, que não precisam de prova, não pudessem na verdade ser provados jamais fora do discurso” (Bhabha 1998: 107).

A esta altura, fica evidente quão errôneo é atribuir a origem dos estereótipos a uma útil (e não necessariamente indesejável) “economia do esforço”, edificada por leis universais da cognição; em verdade, eles necessitam ser conceituados (e contestados) como estratégias ideológicas de construção simbólica que visam a naturalizar, universalizar e legitimar normas e convenções de conduta, identidade e valor que emanam das estruturas de dominação social vigentes. Sua formulação e difusão, conforme sugere Hall (1997: 259), são um dos aspectos daquilo que Gramsci chamou de luta pela hegemonia – ou seja, da tentativa habitual das classes dominantes de modelar toda a sociedade de acordo com sua visão de mundo, seu sistema de valores e sua sensibilidade, de modo que sua ascendência comande, arregimente um consentimento amplo e pareça natural, inevitável e desejável para todos.

Tais artifícios discursivos costumam ser acionados, com mais assiduidade e virulência, em clima de tensão e conflito social, como demonstrou a sociologia britânica dos anos 70, nos estudos sobre desvio comportamental e criminologia juvenil (Young 1971; Cohen 1971, [1972] 1980, Cohen & Young 1973). O objetivo deste trabalho é, em linhas gerais, descrever e analisar o processo mediante o qual uma condição, um episódio, um indivíduo ou um grupo de pessoas passa a ser encarado como ameaça para os valores e os interesses basilares de uma sociedade. Às vezes, o objeto de “pânico moral” é bastante recente; em outros casos, já existia há muito tempo, mas repentinamente recebe os holofotes da mídia e torna-se o cerne das preocupações públicas de agentes da lei, religiosos, intelectuais, políticos, entre outros atores sociais com credibilidade e moralidade reconhecida. Às vezes, o pânico se

dissipa e logo é esquecido (exceto no folclore e na memória coletiva); em outras ocasiões, apresenta repercussão mais séria e duradoura, podendo ocasionar mudanças nas esferas judiciária e da política social, ou, até mesmo, na forma como a sociedade concebe a si mesma.

A chamada sociologia do pânico moral se desenvolveu a partir da já então bem estabelecida teoria do rótulo, perspectiva analítica que considera o desvio uma construção social e não uma qualidade intrínseca de atos ou atores sociais específicos. Tal abordagem está associada especialmente ao trabalho do sociólogo norte-americano Howard Becker (1963), que enfatizou o papel dos agentes de controle social – os “empreendedores morais” – na fabricação do comportamento desviante.

Os meios de comunicação de massa são a grande fonte de difusão e legitimação dos rótulos, colaborando decisivamente, deste modo, para a disseminação de pânicos morais. A inter-relação entre forças de controle social, a mídia de massa e certas formas de atividade desviante foi abordada por Stanley Cohen, no seminal *Folk devils and moral panics* ([1972] 1980). O livro logo se tornou uma referência fundamental para os estudos culturais e sociológicos a respeito das subculturas espetaculares juvenis e sua demonização na mídia.

Cohen focalizou, em especial, a cobertura sensacionalista das desavenças entre *mods* e *rockers*, em locais de veraneio do sul da Inglaterra, nos anos 60. Os conflitos foram ampliados pela imprensa muito além de sua escala e de seus significados reais, gerando sentimento de grande inquietação no público ante as práticas culturais das duas subculturas jovens (constituídas por membros da classe operária). Ao sociólogo inglês interessava, sobretudo, a dimensão simbólica das ondas de pânico – os conflitos morais e os estilos de vidas ameaçados. A criação do pânico moral, no entendimento do autor, fornece oportunidade preciosa para os partidários de um universo simbólico moral forjarem um universo moral antagônico, atacá-lo, e redefinirem, a partir daí, as fronteiras entre o moralmente desejável e indesejável.

Entre as teses mais influentes do trabalho de Cohen, destaca-se a idéia de que cada pânico moral tem seu bode expiatório, um *folk devil* sobre o qual o público projeta seus medos e suas fantasias. Isto não equivale a dizer que o *folk devil* é criado pelo pânico moral. O autor fez questão de frisar que, a despeito de usar termos como “pânico” e analogias com o estudo das histerias e das ilusões de massa, não tencionava sugerir que *mods* e *rockers* não teriam existido, se não fosse o pânico moral, ou que teriam desaparecido, caso tivessem sido simplesmente ignorados. Sua intenção, em realidade, era sugerir que a diabolização destes movimentos era uma solução inadequada para a “questão juvenil”. Em primeiro lugar,

as atividades dos *mods* e *rockers* constituíam somente um aspecto temporário e epidérmico do “problema”; as causas subjacentes do pânico moral eram, de fato, a ambigüidade e a tensão cultural causadas pela mudança social. Em outras palavras: o objeto do pânico moral não eram tanto os *mods* e os *rockers* quanto a afluência e a liberdade sexual do pós-guerra que eles representavam; sendo assim, estes movimentos juvenis seriam esquecidos dentro de alguns anos, e novas encarnações do “Mal” emergiriam para substituí-los.

A reação exagerada dos guardiões da moral não era apenas míope, mas também contraproducente, servindo, apenas, para incrementar a polarização social – embora este pudesse ser precisamente o efeito político desejado, como demonstraram, posteriormente, Stuart Hall *et al* (1978), em sua tentativa de introduzir o conceito de hegemonia, na análise das formas por intermédio das quais pânicos morais criam condições sociais de consentimento necessárias para a construção de uma sociedade mais centralizada na lei e na ordem e menos inclinada ao “liberalismo” e à “permissividade” dos anos 1960. A faceta mais importante deste trabalho era o reconhecimento de que a ideologia não era um processo social baseado apenas na distorção da verdade, mas sim uma força que opera continuamente por intermédio da mobilização do “senso-comum”.

A teoria do pânico moral nos forneceu um relato profícuo de temores simbolicamente carregados dos anos 60 e 70, revelando os modos operativos de constituição – pela mídia e por diversos agentes sociais – do consenso e da retórica da “maioria moral”. Contribuiu, desta forma, para uma revisão do conceito de ideologia, em que foram descartadas as noções do estereótipo como simples distorção de uma realidade, em outras condições, prontamente acessível, em benefício de uma abordagem focada nas mais abrangentes conexões sociais e estruturas de construção discursiva da alteridade (Pickering 2001: 182-196).

A despeito de *insights* esclarecedores para a pesquisa em comunicação, o modelo canônico do pânico moral comporta equívocos e lacunas importantes. Não importa quão útil tenha sido no desenvolvimento de um vocabulário para a compreensão do poder exercido pela mídia, a teoria do pânico moral necessita ser revista e refinada teoricamente, a fim de ajustar-se a relevantes tendências sociais, econômicas e culturais da contemporaneidade. Este tipo de abordagem acerta quando vai além das investigações sociológicas que enfocam padrões de propriedade e controle como os signos da cumplicidade entre mídia e governo. Falha, entre outros pontos, quando tende a tratar de maneira monolítica a produção e o consumo midiático – negligenciando, de um lado, a crescente exploração comercial e o marketing da rebeldia e da infração juvenil; do outro, as inovações tecnológicas e miríades de novos canais

de distribuição (sujeitos a interesses comerciais e ideológicos heterogêneos) que facilitam a expressão de vozes discrepantes (Pickering 2001: 192-197; Freire Filho & Herschmann 2003).

Igualmente comprometedora é sua falta de perspectiva histórica, que inviabiliza a plena elucidação de questões fundamentais. As condições para os surtos de pânico moral são inteiramente contingentes e imediatas ou preparadas por uma concatenação muito mais longa de eventos, episódios, mudanças e conjunturas? Por que determinadas ondas de pânico moral sobre, por exemplo, delinquência juvenil ou entretenimentos populares exibem características semelhantes? Por que ocorrem ciclicamente? Como se conectam, ao longo do tempo, canalizando efetivamente imagens e valores, no processo da transmissão cultural, e vinculando recursos do passado e a produção de sentido no presente?

Como argumenta Pickering (2001), o estudo e a crítica dos estereótipos se revelam sempre inadequados, quando não são informados por tal compreensão histórica do objeto discriminado. O processo e a prática de estereotipagem e de construção da alteridade estão relacionados, complementa o autor, a questões centrais de pertencimento no mundo moderno (à nação e ao passado cultural nacional; a diferentes estágios do progresso civilizacional, mensurados em termos de evolução social e hierarquização racial), como também a questões de poder e autoridade no contexto da construção nacional, do colonialismo e do imperialismo. Muitas das construções estereotípicas do “Outro”, como representações de outras culturas e outros países, estão enraizadas em nacionalismos do século XIX e em racionalizações pseudocientíficas da diferença racial desenvolvidas naquele período, nas sociedades européias autoproclamadas modernas.

Em sintonia com este apelo por uma introdução da perspectiva histórica, nos estudos culturais e midiáticos sobre os estereótipos, examino, no restante deste artigo, as estratégias discursivas empregadas pelo escritor e jornalista João do Rio, no início do século XX, para representar a ambiência sociocultural do misterioso *continente negro* carioca. Busco ressaltar como a construção ideológica da alteridade cultural/histórica/racial do “populacho”, em suas crônicas e reportagens, se mantém mais ou menos fiel aos motivos centrais da teoria da *degeneração* (junto com a idéia cognata da *decadência*, a mais dominante obsessão do *fin-de-siècle*).

ENCANTOS E PERIGOS DO OUTRO EXTREMO

Relegada ao ostracismo durante décadas, a cotação da obra de João de Rio está em alta na bolsa de valores acadêmica. As saudáveis diligências para tirar do limbo os textos ficcionais e jornalísticos de um dos escritores mais lidos e discutidos

da *Belle Époque* têm sido acompanhadas de tentativas questionáveis de lustrar, digamos assim, a sua imagem pessoal, salientando-se sua solidariedade com o universo dos excluídos e marginalizados – universo ao qual, de alguma forma, o próprio João do Rio, mulato e homossexual, pertenceria. Esta tentativa de canonização do autor, que reduz a complexidade de sua obra, culminou no documentário, de índole hagiográfica, *João do Rio e a alma encantadora das ruas*, dirigido por Kika Lopes, e exibido pelo canal por assinatura GNT.¹

João do Rio soube, de fato, como ninguém, capitalizar em cima dos contrastes cariocas. Sua pena hiperativa retratou a *cidade moderna* dos sonhos dos médicos, educadores e engenheiros, pautada pela ordem e pelo progresso, e as *cidadelas do atraso*, guarida das camadas inferiores da nossa sociedade.

Os tipos modelares dos *bárbaros* que afligiam a elite carioca foram catalogados, com esmero de inventário, em *A alma encantadora das ruas* (João do Rio [1908] 1987): ladrões sem pousada; imigrantes esfaimados; vagabundos; desordeiros; ledoras de *buena dicha*; tatuadores; caçadores de gato (“para matar e levar aos *restaurants*, já sem pele, onde passam por coelhos” (p. 25)); pintores de rua; poetas da calçada; vendedores e músicos ambulantes; estivadores de “mão degenerada pelo trabalho” (p. 107); *pivettes*; trabalhadores que serviam às descargas de carvão e minério na Baía da Guanabara (“seres embrutecidos, incapazes de ter idéias”; “não têm nervos, têm molas; não têm cérebros, têm músculos hipertrofiados” (p. 114)); mendigos; rufiões e meretrizes de galho de arruda atrás da orelha...

As fileiras daquele “exército de infelizes” eram engrossadas, ainda, por todo um contingente populacional que esmiuçava seu ganha-pão nos ralos e ciscos da grande cidade, no monturo das fábricas importantes, dos ferros-velhos e do baixo comércio (por “miséria ou malandrice”, “condições da vida ou do próprio temperamento” (p. 24)). Eram eles catadores de papéis, de cavacos e de chumbo; ratoeiros; ciganos vendedores de calças velhas e anéis de *plaquet*; apanha-rótulos; selistas; trapeiros das fábricas de papel e de móveis.

Expressando uma posição que já se tornou canônica, Grieco (1933) argumentou que o “trabalho de psicologia urbana” de João do Rio era bem o “reflexo do gênio bestial ou sentimental da turba; da inalterável adolescência dos plebeus que fumam e bebem, alheios às prédicas do Exército da Salvação, do tumulto das luzes da cidade, com seus cafés, os seus lupanares, os seus teatros e as suas casas de tavolagem” (p. 177). A verdade, porém, é que esses *flagrantes jornalísticos* (tentativas de conferir uma identidade e uma imagem pública aos pobres e à pobreza) refletem mais as aflições, as inseguranças políticas, culturais, morais e sexuais das camadas aburguesadas cariocas, do que a pretensa “índole” da turba.

A alma encantadora das ruas reúne textos publicados no jornal *Gazeta de Notícias* e na elegante e cara revista ilustrada *Kosmos*, órgãos de imprensa cujo respeitável público leitor era composto, basicamente, por mulheres da elite e dos setores médios que imitavam a elite, e por um contingente masculino de estudantes, escritores e candidatos a escritores (Needell 1993: 229-230). Em suas incursões pelo lado “viscoso de imundícies e de vícios” da Capital Federal, nosso repórter admitia estar repetindo um gesto que era quase uma “lei” entre seus colegas franceses: guiar a “gente chique” num passeio excitante e seguro por “lugares macabros”, levando-os a conhecer “um pouco do trágico horror que a miséria tece na sombra da noite por essa misteriosa cidade” (p. 119).

O autor deixava patente, aí, a filiação de suas crônicas-reportagens à atmosfera crepuscular da sortida série dos *mistérios*, impulsionada pela repercussão do folhetim de Eugène Sue, *Les mystères de Paris* (junho de 1842 a outubro de 1843). Dramatização de impactantes estudos sociais da época (são mencionados, pelo autor, os *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, editados por Parent-Duchâtelet, e *Des classes dangereuses dans la population des grand villes* (1840), de Frégier). Os mistérios se apresentaram, a princípio, como uma exploração pitoresca dos *bas-fonds* parisienses. Seu intuito era enredar os leitores dos *beaux-quartiers* no grande *frisson* do medo social, tirando proveito da “timorata curiosidade, que às vezes excita os espetáculos terríveis”.

A narrativa transportava, para o cenário do caos urbano, a atmosfera do romance *noir* inglês (é possível que o título seja uma referência a *The mysteries of Udolpho*, de Ann Radcliffe) e do *romance de aventuras coloniais*, em que a irredutível estranheza de um “Outro Mundo” avulta como ameaça para o mundo civilizado e seus valores. Tratava-se, agora, porém – adverte Sue, logo na abertura – de uma ameaça ainda mais medonha, porque palpável, logo ali à porta: os *bárbaros internos*, homens e mulheres com uma linguagem própria, “cheia de imagens funestas, metáforas de onde pinga sangue”, “tão fora da civilização quanto os povos selvagens pintados por Cooper” (Thiesse 1980: 54; Meyer 1996: 74-75).

O narrador-repórter de *A alma encantadora* assume uma postura que, de fato, lembra a do velho etnógrafo colonialista – infiltrando-se destemidamente “pelos meios mais primitivos”, ele observa (com repulsa e fascínio) os modos, as crenças e os costumes “estranhos”, “exóticos”, de uma gente desconhecida, interpretando-os com a autoridade da *experiência autêntica*. Seu relato vai dar expressão condimentada às pressuposições fantasmagóricas dos leitores sobre o “horror” (e as “compensações”) da vida humilde “na vasta Babel que se transforma” (João do Rio [1908] 1987: 119).

Impressiona, de chofre, a ênfase obsessiva na descrição do aspecto *latrinário, lodacento* da “gente inferior”, alcunhada, a certa altura, de “entulho humano” (p. 123). Conforme registram Stallybrass & White (1986), o olfato aparece como um sentido particularmente significativo na percepção e interpretação das cidades ocidentais do século XIX: “*It was, primarily, the sense of smell which enraged social reformers, since smell, whilst, like touch, encoding revulsion, had a pervasive and invisible presence difficult to regulate*” (p. 139). Médicos ingleses atribuíam à influência do mau cheiro a perda de apetite e uma sensação geral de depressão e mal-estar (idem).

A náusea provocada pelos odores que emanavam dos *bas-fonds* cariocas ganha, em *A alma encantadora*, intensidades alucinatórias. Nos “covis horrendos” (p. 120) da Rua Misericórdia, “o mau cheiro era intenso”, “o mau cheiro aumentava”, a “respiração tornava-se difícil” (p. 121), tapava-se o nariz em vão, “todas as respirações subiam, envenenando as escadas, e o cheiro, o fedor, um fedor fulminante, impregnava-se nas nossas próprias mãos, desprendia-se das paredes, do assoalho carcomido, do teto, dos corpos sem limpeza” (p. 122). Com a mesma verve é apresentado o agrupamento de populares defronte ao portão da Casa de Detenção, no dia de visitas: “Um cheiro especial, misto de fardum de negros e de perfumes baratos, de suores de mulheres e de roupa suja, enerva, dá-nos visões de pesadelo, crispações de raiva” (p. 150).

Toda essa secreção nauseabunda que escoava pelos becos estreitos da cidade dinamizava as síndromes de *pureza e perigo*, estudadas por Douglas ([1966] 1976), no seu clássico da antropologia cultural. Argumenta a autora que a sujeira é, essencialmente, desordem, desequilíbrio, desafio a sistematizações e fronteiras; tudo aquilo que ofende o senso esteticamente agradável e moralmente tranquilizador da harmonia (não por mera coincidência, “sujo” e “porco” são designações populares, no Brasil, para o coisa-ruim, o Pai da Mentira, o Senhor das Moscas, o “capeta”). A preocupação com a pureza e a luta obstinada contra a sujeira constituem, segundo Douglas, características universais dos seres humanos – os modelos de pureza, os padrões a serem conservados variam de uma época para a outra, de uma cultura para a outra, mas cada época e cada cultura tem um certo modelo de pureza e um certo padrão ideal que devem ser zelosamente resguardados de disparidades genuínas ou imaginárias.

Não há, conforme ratifica Bauman (1998: 13-48), nenhum meio de pensar sobre a pureza sem ter uma imagem da “ordem”, sem atribuir às coisas seus lugares “justos” e “convenientes” – que ocorre serem aqueles lugares que elas não ocupariam “naturalmente”, por sua espontânea vontade. Não são as características intrínsecas das coisas que as transformam em “sujas”, mas tão-somente sua relu-

tância em permanecer no lugar idealizado para elas, revelando a fragilidade de todos os arranjos destinados a criar ou conservar um ambiente regular e estável, propício à ação sensata. *Imundos* são, portanto, todos aqueles que não se encaixam no mapa cognitivo, moral e/ou estético do *mundo*. Quem não se recorda, por exemplo, dos adjetivos usados pelo escrivão Isaías Caminha, ao descrever o instante em que virou fumaça a exaltada representação que guardava de si mesmo? Tratado de “mulatinho”, desqualificado, rebaixado por não sei quantas outras humilhações e ofensas, ele parecia, aos próprios olhos, “sujo, imperfeito, deformado, mutilado e lodoso” (Barreto [1909] 1984: 51).²

Nem mesmo era preciso, pois, que os segmentos populares estivessem efetivamente implicados em badernas, revoltas ou quebra-lampeões, como, de fato, ocorreu, algumas vezes, durante a *Belle Époque* (Menezes 1966: 118-127; Sevcenko 1983: 53-54, 66-68; Carvalho 1987: 99-139; Needell 1987; Meade 1997); a simples visão dos representantes dos estratos inferiores, extáticos nas calçadas ou perambulando sem emprego pelas ruas, acionava, nas classes superiores interessadas no estabelecimento de uma nova ordem, o *comportamento de poluição* – fórmula com que Douglas define a reação de defesa frente aos “agentes poluidores”, frente a qualquer objeto ou idéia capaz de confundir ou contradizer classificações ideais (o *fora-de-lugar*, o *híbrido*, o *mestiço*, o *informe*).

Em *A alma encantadora* – privilegiada via de acesso ao imaginário das elites sobre o “submundo carioca” – a ralé desponta como uma embrulhada grotesca, uma mistura espantosa de natureza e cultura, de animalidade e humanidade. Eis, aqui, a descrição de um velho cocheiro que dormitava na boléia de um “*vis-à-vis* pré-histórico”:

O ventre, um ventre fabuloso, parecia uma talha que lhe tivessem entalhado ao tronco; as pernas, sem movimento, pendiam como traves; os braços, extremamente desenvolvidos, eram quase maiores que as pernas; e a caraça vermelha, como tons violáceos, lembrava os carões alegres do Carnaval (p. 71).

Na galeria superior da Detenção, topávamos com um “panorama sinistro e caótico” – nus ou em ceroulas, agitados e delirantes, conviviam, numa promiscuidade hedionda, “negros degenerados”, “mulatos com contrações de símios”, “cretinos babando um riso alvar” (p. 146). Nos cubículos femininos, o panorama era igualmente dantesco:

Há caras vivas de mulatinhas com olhos libidinosos dos macacos, há olhos amortecidos de bode em faces balofas de aguardente, (...) e no meio dessa caricatura do abismo as cabeças oleosas das negras, os narizes chatos, as carapinhas imundas das negras alcoólicas (p. 165).

Na enfermaria, uma doente “pequena, feia, magra, olheirenta” convalescia “espapaçada na cama como uma das múmias americanas que o Museu guarda na sua seção de etnografia” (p. 167).

Quem examina, um pouco mais detidamente, a construção ideológica da alteridade cultural/histórica/racial do “populacho”, em *A alma encantadora*, percebe que a cadeia estereotípica se mantém mais ou menos fiel aos motivos centrais da teoria da *degeneração*. Nenhum homem de idéias da época ousou negligenciar o tema: médicos, biólogos, zoólogos e antropólogos (principais membros das novas profissões científicas), intelectuais, artistas, representantes de todas as correntes de pensamento, atormentavam-se com a perspectiva fúnebre de que as transformações econômicas e sociais já não representassem a evolução da sociedade, mas o seu oposto (Swart 1964; Darmon 1991; Borges 1993: 235-239; Herman 1999: 119-155).

A Europa industrializada, exaurida pelos excessos da civilização, era um corpo doente, moribundo. Por trás do declínio autogerado da modernidade, ocultava-se a parte primitiva e atrasada da alma humana. O atavismo (do latim *atavus*, “ancestral distante”), pedra fundamental da teoria da degeneração, pregava que todo organismo abrigava certas características “perdidas”, prontas para vir à tona sob condições específicas, sendo então repassadas aos descendentes.

O lendário Cesare Lombroso, fundador e mestre da Escola Italiana de Antropologia Criminal, creditava a esse retrocesso selvagem a culpa pela criminalidade moderna. De tempos em tempos, apareciam, no meio da população em geral, indivíduos atávicos, de comportamento feroz e irracional, fora da norma evolutiva padrão. A tendência criminal, os instintos sanguinários e anti-sociais desse “fruto funesto de uma espécie de seleção às avessas”, “fóssil vivo perdido no mundo civilizado” (Darmon 1991: 52) seriam reminiscências, restos de uma organização ancestral imperfeita, ela mesma tributária de atavismos animais. No corpo e no caráter dos degenerados, sobressaíam, com efeito, características distintas compartilhadas pelos povos “selvagens” ou “primitivos” – mandíbulas enormes, grandes ossos faciais, tatuagens, excessiva indolência, paixão por orgias e o ímpeto de cometer o mal gratuitamente (o aborto, o infanticídio, o assassinato religioso ou de doentes, o canibalismo ritualístico ou por glotonaria, o homicídio por cólera ou vingança faziam parte, na concepção de Lombroso, do dia-a-dia dos selvagens. “O crime, para um selvagem, não é uma exceção, mas a regra geral”, assegurou).

O homem criminoso (1876) – obra-mestra do criminalista, recenseamento sistemático das taras, do grau de inteligência e de instrução, das gírias e dos caracteres morfológicos dos “criminosos natos” (ou “instintivos”) – encontrou uma platéia bastante receptiva tanto dentro como fora da Itália. Sua hipótese fundamental era

basicamente a mesma dos antropólogos raciais: traços faciais e físicos, como tamanho e conformação do crânio, eram pistas para a diferenciação cultural ou psicológica. O homem branco europeu “normal” (a quem o mestre de Turim costumava chamar de “nosso compatriota”) representava o ápice evolucionário da espécie humana, a simetria definitiva da forma física e a personificação dos dons morais e intelectuais.

Trabalhadores pobres e desempregados deixavam mais à mostra os “estigmas” do progresso; “inválidos da civilização”, ameaçavam tragar a sociedade com seu crescimento numérico. Eram eles os mais vulneráveis às influências nocivas das grandes cidades industriais – influências de origem patológica (aumento da tuberculose e da sífilis) ou social (industrialização, urbanização, pauperismo, desregramento de costumes, alcoolismo, tabagismo). Caso essas forças do mal seguissem triunfando sobre as forças do bem, logo, logo, a humanidade teria que se haver com uma legião de “imbecis”, “históricos”, “tarados”, “cretinos”, cuja multiplicação anunciaria o fim dos tempos.

As sociedades européias – a francesa, *surtout* – forneceram aos brasileiros tanto o ideal de sua civilização quanto a base dos diagnósticos científicos da evolução e do declínio social. As idéias sobre a degeneração fermentadas no Velho Mundo pareciam não ter sabor de oximoro nos meios cultos da jovem nação brasileira; foram absorvidas e adaptadas pelos médicos e intelectuais nativos, difundindo-se, gradualmente, ao longo dos anos 70 e 80 do século XIX. A retórica da degeneração se introduziu no pensamento e na crítica social, e assim permaneceu no período da *Belle Époque*, quando se tornou uma ideologia central, quase-oficial da República nascente (Borges 1993: 235-251), cativando também o senso comum.

As “Cartas de Max Nordau” (médico e jornalista húngaro, autor do clássico *Entartung* (1893), sucesso mundial de vendas, publicado no Brasil, já em 1896, com o título de *Degeneração*) se tornaram um “grande sucesso literário” da *Gazeta de Notícias*: “As cartas giravam quase sempre em torno de problemas sociais e tinham grande repercussão, sendo largamente discutidas nos ambientes intelectuais” (Broca, [1956] 1975: 222). A influência do pensamento degeracionista é patente, também, não só nos comícios a favor da *Regeneração* da capital – expressão usada pelos cronistas para descrever as demolições e reconstruções que promoveram o “aformoseamento da cidade” (Olavo Bilac, “Crônica”, *Kosmos*, outubro de 1907, p. 3) – mas na própria maneira como foram conduzidas as intervenções de revitalização, com a ênfase na ação terapêutica conjunta da ciência moderna e do Estado burocrático.

De todos degeracionistas ilustres, aquele cujo legado parece mais atuante, na confecção de *A alma encantadora*, é Lombroso, citado nominalmente na reportagem sobre a mania da tatuagem entre os “atrasados morais” (p. 32) (ou seja, entre toda a

classe baixa do Rio). O ato da pintura corporal, segundo João do Rio, já começava a ser olhado com suspeita em nossa sociedade, guiada pela corrente das modernas idéias criminosas. Pelo visto, havia razão para tal desconfiança: numa visita à Detenção (“escola de todas as perdições e de todas as degenerescências” (p. 147)), o inquiridor notou que raríssimos presos não possuíam tatuagens (p. 160). No presídio de mulheres, ocorria o mesmo: “mulatas ou negras, fúfias da última classe, alcoólicas e desordeiras”, todas as detentas estavam tatuadas – nos seios, nos ombros, nos braços, nas pernas, no ventre, nas mãos, algumas até na testa. Os riscos azuis e as manchas negras lhes davam um “aspecto bárbaro”, um “ar selvagem” (p. 167).

Num desses enigmas que desafiavam a psicologia, aqueles que se deixavam tatuar por não ter mais o que fazer (em geral, “o elemento puro das aldeias portuguesas, o único quase incontaminável da baixa classe do Rio”) mostravam, sem rodeios, os braços tatuados, ao passo que os criminosos, os assassinos, “os que já deixaram a ficha no gabinete de antropometria” (p. 35), pelevavam para ocultar os desenhos em seus corpos.

Ainda mais intrigante era o fato de o preso, amiúde, trazer a coroa imperial riscada no braço ou no peito, alardeando sua predileção pela monarquia. Por que prefeririam eles Sua Majestade ao Dr. Rodrigues Alves?

É um mistério que só poderá ter explicação no próprio sangue da raça, sangue cheio de revoltas e ao mesmo tempo servil; sangue ávido por gritar *não pode!* mas deseioso de ter certeza de um senhor perpétuo (p. 162).

Ao lado da monarquia, Deus, a imprensa e o desejo de escapar da prisão assomavam como as principais obsessões dos encarcerados. Depois de alguma meditação, o narrador esboçou o lúgubre retrato de um país dirigido por essa gente: “Um rei perpétuo governaria os vassallos, por vontade de Deus. Os vassallos teriam a liberdade de cometer todos os desatinos, confiantes na proteção divina, e a imprensa continuaria impassível no seu louvável papel de fazer celebridades” (p. 162-163). No fim das contas, seria substancialmente a mesma coisa que os “governos normais”, “[t]anto as idéias do povo são idênticas, quer seja ele criminoso quer seja honesto!” (p. 163).

Carvalho (1987: 29) lembra, com propriedade, que a Monarquia caiu quando estava no cume de sua popularidade entre os pobres da capital, devido, em parte, à abolição da escravatura. As arbitrariedades cometidas contra as classes baixas durante as reformas urbanas (cujo planejamento não levou em conta os problemas de moradia, abastecimento e transporte das pessoas deslocadas – na marra – de seu bairro de origem para a periferia e subúrbios) só vieram aguçar a antipatia dessa parcela da população pelo novo regime.

Em *Alma encantadora*, nosso “jornalista adandinado” (Candido 1980: 81) não chega, por um instante sequer, a cogitar que os suspiros nostálgicos pela monarquia fossem, quem sabe, insuflados pelas frustrações trazidas pela República; como de hábito, ele se mostra convicto de que as respostas para as “atitudes incoerentes” da população se encontravam na “psicologia social” ou na *psicologia das multidões*, enunciada no pioneiro tratado “científico” do sociólogo italiano Scipio Sighele, *A massa criminosa* (1891). O conceito de “crime de massa” acomodava para Sighele todas as “violências coletivas da plebe”, desde as revoltas públicas às greves operárias. Em toda multidão, havia, segundo ele, condutores (hipnotizadores) e conduzidos (hipnotizados) que os acompanhavam feitos zumbis graças à força da “sugestão”. Na segunda edição de *A massa*, publicada em 1901, as novas “formas de sugestão” representadas pelos órgãos de imprensa ocupam um lugar de destaque; o jornalista – sobretudo o da “literatura de processos” – é retratado como um agitador e seus leitores como “o gesso molhado sobre o qual sua mão deposita sua marca” (Mattelart & Mattelart 1999: 29-32).

Dentro do quadro de referência da psicologia das massas, todo e qualquer movimento de protesto ou revolta das classes inferiores era tipicamente identificado como produto do atavismo, da ignorância, da irracionalidade, da manipulação por agitadores das ordens superiores. O indivíduo em multidão se comporta, na poética definição de Le Bon ([1895] s/d: 26), como “um grão de areia no meio de outros grãos de areia que o vento arrasta a seu bel-prazer”.

Uma das reportagens mais interessantes de *A alma encantadora* revela grave preocupação com a ascendência perniciosa que as “obras populares” vendidas pelos ambulantes (“folhetos sarabulhentos de crimes e de sandices” (p. 48)) poderiam exercer sob a multidão carioca altamente sugestionável e potencialmente explosiva:

Essa literatura, vorazmente lida na Detenção, nos centros de vadiagem, por homens primitivos, balbuciada à luz dos candeeiros de querosene nos casebres humildes, piegas, hipócrita e mal-feita, é sugestionadora de crimes, o impulso à exploração de degenerações sopitas, o abismo para a gentilha (p. 49).

Servia de lastro a esses “romances mal escritos” tudo quanto havia de inferior – “a calúnia, o falso testemunho, o ódio” (idem). Figuravam, entre os títulos de maior sucesso, *Maria José, ou a filha que assassinou, degolou e esartejou sua própria mãe*, *Matilde do Rosário da Luz* (que começa como nas feiras: “Atendei, e vereis um crime espantoso, um crime novo, o maior de todos os crimes!”) e *Carlos Magno*, em que “um tal Reinaldos, ensanduichado em frases de louvor a Nosso Senhor, mete-se num rolo doido com os turcos, e o livro louva-o por ir degolando a

cada passo um homem”. Somente esse único libreto era responsável por “mais mortes que um batalhão em guerra” (ibidem).

E não é que muitos ainda tinham a ousadia de reclamar do “veneno da literatura francesa”, que punha a perder “o cérebro das meninas nervosas” e aumentava “o nosso crescido número de poetas”! Que dizer, então, dos efeitos dessa subliteratura, “pasto mental dos caixeiros de botequim, dos rapazes do povo, dos vadios, do grosso, enfim, da população”? Que dizer desses autores que iam “inconscientemente ministrando em grandes doses aos cérebros dos simples a admiração pelo esfaqueamento e o respeito da tolice” (p. 50)?

O desfecho da reportagem assinala, com desalento, que as obras vendáveis ao povo daquele começo de século XX eram as mesmas devoradas pelo povo de meados do século XIX. As palavras sacadas do bolso pelo jornalista para satanizá-las, é bom que se diga, também não traziam lá grandes novidades. Pelo contrário: estão condensados, nas apenas quatro páginas de “Os mercadores de livros e as leituras das ruas”, argumentos centrais das objeções críticas e das zombarias sistemáticas contra produtos culturais *endereçados* às massas populares, tradicionalmente indiciados como responsáveis pela perda da razão e da disciplina, induzindo à imitação automática de exemplos reprováveis.

Acompanhando o estilo e as observações de *A alma encantadora*, podemos dizer que a literatura francesa decadente, carregada de perversidade e satanismo, era um éter evanescente, um vício da aristocracia; os folhetos vendidos pelos *camelots* de livros, uma droga muito mais brutal e perigosa, o vício do populacho. Convinha não facilitar com essa gente: sob sua pele (precarosamente) aculturada, repousava uma animalidade sempre prestes a dar o bote...

Despontando como uma forma inquietante de alteridade cultural, no palco de nossa presumida (nas duas acepções do termo) modernidade, essa tribo de selvagens, essa horda de bárbaros, ao mesmo tempo em que se apresentava como nociva para os padrões civilizatórios almeçados pela elite, fornecia, à guisa de contra-exemplo, os materiais para a edificação desses modelos. Seria injusto, entretanto, desenhar uma caricatura tão sinistra da *Belle Époque* carioca, distinguindo-a negativamente por sua cerrada e inexcusável *vulgo-fobia* (gesto que, de algum modo, amortiza nossas dívidas futuras...). As manifestações afetivas, as atitudes intelectuais dos estratos superiores frente aos nossos selvagens urbanos tinham lá suas contradições internas, suas nuances diversas, toda uma série de dubiedades intrigantes que só um ato de violência teórica poderia forçar à homogeneidade de uma narrativa única.

Uma regra fundamental da lógica do processo de estereotipagem parece ser que tudo aquilo que foi ostensivamente excluído se torna o conteúdo simbólico de

novos desejos. Alijado, posto à margem, por imperativos identitários, civilizatórios, o *popular* (sinônimo do inculto, do tradicional, do distante no tempo e/ou espaço) se converte, então, no *foco polimórfico* de toda sorte de idealizações, incitando ansiedades, invejas, suspiros poéticos e saudades...

A repugnância e o fascínio pelas multidões baixas costumavam caminhar de mãos dadas. Aos olhos dos integrantes de uma esfera sociocultural moldada (na prática ou num plano ideal) pela afirmação dos prazeres requintados e sublimados, pela celebração dos valores da racionalidade, do individualismo, da produtividade, do autocontrole das emoções e das funções corporais, o contingente mais pobre da população carioca se destacava por seu pendor para a ação irrefletida, para o desperdício inútil de energias necessárias, por sua ênfase na expressão corporal melodramática ou carnavalesca dos afetos e conflitos interiores, por sua intensa fisicidade... A assim conceituada *energia erótica bestial* do populacho (“Basta que vejamos o povo para ver o cio que ruge, um cio vago, impalpável, exasperante” (João do Rio [1910] 1978: 259)) emerge como um elemento perturbador da ordem; para manter as “classes perigosas” nos eixos, era imperiosa a vigilância policial constante e a sublimação coercitiva do trabalho físico, que pareciam nunca ser suficientes – a “canalha” se revelava infalivelmente disposta a dar livre curso a seus impulsos naturais, sem a menor consideração pela mais comezinha decência.

Mas o infrene e desabrido apetite sexual – motivo de ojeriza e apreensão – provocava, também, a inveja neurótica da gratificação instintual ilimitada. Encontramos, na reportagem sobre os tatuadores, de *A alma encantadora das ruas*, eloqüente manifestação de deslumbramento de um “supercivilizado” (como se dizia à época) frente à existência (viciosamente) simples e feliz dos primitivos. Nem bem acabara de aludir às advertências da “moderna ciência criminal”, o autor se mostra envolvido pela concupiscência dos corpos tatuados:

Num meio de tão fraca ilusão, onde as miçangas substituem os *pendentifs* d’arte e a vida ruge entre o Desejo e o Crime, depois de muito ver os pobres entes marcados como uma cavalhada – a cavalhada da Luxúria e do Assassinato –, começa a gente a sentir uma concentrada emoção e a imaginar com inveja o prazer humano, o prazer carnal, que eles terão ao sentir um nome e uma figura debaixo da pele, inalteráveis e para todo o sempre.

(...) E eu compreendi que afinal tatuador deve ser uma profissão muito mais interessante que amanuense de secretária... (João do Rio [1908] 1987: 34).

Numa descrição apimentada – mirabolante, às vezes – João do Rio apresenta o perímetro fantasmático do *popular* como um cenário social capaz de propiciar todas as oportunidades para a fruição de emoções raras, sensações mais

intensas, excêntricas à formação da burguesia finissecular; para o exercício de perversões sexuais e do bom-gosto entronizado. Não nos enganemos: mais do que qualquer eventual compromisso ético ou prurido filantrópico, era essa a raiz da comiserção do escritor carioca pelo bota-abaixo do “velho Rio antigo e singular, tão curioso e tão característico” (1909: 214), onde a autenticidade dos sentimentos e a força dos instintos tinha prioridade sobre os compromissos com o cálculo e a razão.

Não era apenas o consumo dos mais dispendiosos e invulgares produtos do comércio internacional que afiançava a construção de um estilo de vida distintivo; *consumir* (“absorver”; “comer”; “devorar”; “gastar ou corroer até a destruição”) o *popular*, no velho mercado, era o especialíssimo privilégio de classe de artistas e intelectuais pequeno-burgueses que podiam dar-se ao luxo de flunar pelo espaço social. Toda a fabulosa heterogeneidade do velho mercado, no entanto, ficara para trás com a construção do novo mercado, “elegante e moderno”, “calçado, arejado, *avenidado*”, sem o “consolador mistério da canalha”, idêntico a todos os outros (“Cinematographo”, *Gazeta de Notícias*, 12/01/1908, p. 1). Caía por terra mais uma parte “bizarra”, “curiosa”, “empolgante” da cidade. E o pior: sem nenhum escritor/jornalista que lhe fixasse a alma a desaparecer...

O mesmo João do Rio que, em outras ocasiões, reivindicara para si uma posição interpretativa privilegiada, não se mostra, naquele instante, tão seguro de poder ofertar um relatório legítimo e preciso do *habitat natural* da população. Trazendo à tona a dificuldade de todos os etnógrafos urbanos em manter uma retórica objetiva, racional, distanciada, o autor admite que a paixão e uma visão excessivamente indulgente poderiam contaminar sua investigação da paisagem caótica da cidade: “Eu sinto-a, eu gozo-a. É o meu mais intenso prazer. O inquérito deveria ser feito por um impassível, mesmo porque se eu o escrevesse deixaria de ser uma obra documentativa para ser apologia” (idem).

Alguém, decerto, objetará que tudo isso não passava unicamente de “esquisitices morais” ou mesmo de pura invencionice, mistificação do *flanêur* carioca, obstinado em conferir uma aura de excepcionalidade e insolência à sua biografia, almejando reeditar, aqui, o escândalo provocado por Oscar Wilde, na Londres vitoriana. Nem tanto, nem tanto: “Já notaram como a miséria interessa e agrada sempre ao confortado, pelo pitoresco que encerra, pelo que representa como assunto capaz de alegrar-lhe os olhos e o espírito?”, indagou o literato Luiz Edmundo ([1938] 1957: 252), salientando que, nas capas das revistas elegantes, a “figura andrajosa de um mendigo deleita, recreia, satisfaz”.

O turista de bom-tom – prossegue Edmundo – a primeira coisa que deseja visitar, numa grande cidade, é o antro da pobreza. Assim agiam, por exemplo,

os “corajosos ingleses” que desciam no Cais Pharoux, no início do século, de “roupa xadrez, boné de pala e binóculo a tiracolo, indiferentes aos perigos da febre amarela” (p. 177). Paravam, satisfeitos e divertidos, no “dédalo miserável e rumoroso” (idem). Faziam perguntas, disparavam máquinas fotográficas... “É a Suburra carioca, bazar risonho e colorido da miséria. Por que não fotografá-lo e retê-lo?” (idem). Havia mesmo quem não compreendesse o mundo privado dessas intensas contradições, dessa graça dos contrastes...

Devidamente consumido, o *popular* (mais vital e autêntico) fazia vibrar as cordas gastas da sensibilidade enfraquecida dos supercivilizados, comutando-se num bálsamo para os malestares, as prostrações, as neuroses, a neurastenia, os desesperos, as paixões factícias da vida moderna – uma espécie de *lama medicinal*... Os redutos que, nas regiões mais baratas da cidade, *continham* os desclassificados sem trabalho reconhecido, sem um nicho econômico seguro na ordem capitalista de produção, ganhavam, nesse sentido, ares de insólitas *estações de cura*. Era o caso do morro de Santo Antônio, “verdadeiro arraial de infortúnio, chaga cruciante da miséria” (Edmundo [1938] 1957: 249), refúgio de tipos andrajosos, figuras sinistras, trapos humanos... e turistas acidentais, como o próprio Edmundo. Antes dele, João do Rio (1911), interessado numa boa seresta, já visitara aquele “livre acampamento da miséria” – “arraial da sordidez alegre” e da “miséria cantadeira”.

A exemplo de Marx e Engels, o escritor carioca identificava toda aquela “massa indefinida e desintegrada” (Marx 1977: 70-71) residente no morro com a imunidade à transformação histórica. Todavia, enquanto os dois pensadores deploravam a ausência de consciência revolucionária do *lumpem proletariado* (só para lembrar, “lumpem” significa “lixo”, em alemão), João do Rio enxergava – naquele “povo vigoroso, refestelado na indigência em vez de trabalhar, conseguindo, bem no centro de uma grande cidade, a construção inédita de um acampamento de indolência livre de todas as leis” – um admirável *estado de exceção* (ou mesmo, um *enclave de resistência*) à dinâmica homogeneizadora da modernização capitalista do começo do século XX.

A despeito da “escandalosa simpatia” firmada entre João do Rio e os bilontras do morro de Santo Antônio, a imunidade de artistas e intelectuais para vaguear por ali não era irrestrita. O lado selvagem da metrópole continuava oferecendo perigo aos abelhudos. E não se tratava apenas da perspectiva temibilíssima de uma regressão sem volta na escala evolucionária – o receio de contaminação que se apossava de todos exploradores sociais tinha, naquelas bandas, origem mais palpável: “De repente, lembrei-me que a varíola caíra ali ferozmente, que talvez eu tivesse passado pela toca de variolosos. Então, apressei o passo de todo” (p. 152).

CONCLUSÃO

Como deixa claro a exposição dos parágrafos anteriores, o legado mais fundamental das crônicas e reportagens de João do Rio sobre os habitantes da porção exótica e erótica da cidade não é o *conteúdo informativo*, o *valor documental*. Tal qual os relatos acerca do “primitivo” e do “oriental” escritos por viajantes, conquistadores e cientistas europeus do século XIX, seu discurso a respeito dos “bárbaros” cariocas não era moldado única e imaculadamente pela observação zelosa e isenta dos modos de vida forasteiros, mas, também, pelo fenômeno da projeção, na cultura alheia, de ansiedades e recalques, medos e desejos profundos.

A importância e atualidade, como objeto de estudo, dos textos do multifacetário João do Rio reside mais, portanto, no fato de eles porem em relevo, com eloquência ímpar, resistências internas e externas que limitam a representação literária e midiática do *Outro* extremo – um projeto que parece, hoje, ainda longe de ter esgotado seu encanto radical e seu atrativo mercadológico, como prova o recente *boom* de romances e filmes que pretendem esboçar, com base em discrepantes propostas estéticas e distintas plataformas políticas, um mapeamento físico e social da criminalidade urbana, desvelando, para o grande público, modos e costumes de matadores, traficantes e delinqüentes de toda espécie, encerrados em presídios ou entrincheirados nos morros cariocas e na periferia paulista.

Não se pode negligenciar, porém, no estudo dos estereótipos e das representações midiáticas, o crescente e auspicioso surgimento de novos lugares de enunciação – de “arenas discursivas paralelas” (Fraser 1989), onde grupos sociais sub-representados nas bancadas parlamentares, nos textos midiáticos e no mundo das artes inventam e circulam contradiscursos, com objetivo de construir interpretações oposicionistas de suas identidades, seus interesses e suas necessidades. Integrantes de movimentos como a literatura marginal ou prisional (que apresenta a visão dos próprios detentos a respeito da criminalidade e da rotina do cárcere) e o *hip-hop* (em que se destacam as letras narrativas de *rap*, de forte cunho social e político) lutam para trazer à cena cultural e à esfera pública novas “perspectivas sociais” (experiências, histórias e conhecimentos) (Young 2000), derivadas de seu posicionamento particular na sociedade.

Aliadas ao crescente uso (tático) das tecnologias interativas da comunicação por parte de grupos étnicos minoritários e comunidades da diáspora, ao surgimento de novos veículos e novas formas de comunicação comunitária (Cottle 2000), as produções culturais supracitadas podem oferecer contribuição valiosa na luta das minorias pela representação. É preciso estar atento, ainda, para alterações

dentro da própria paisagem da chamada grande mídia, constrangida, em muitos casos, a rever discursos e representações sobre o social, sob influxo de mudanças históricas, protestos de grupo de pressão e identificação de novos nichos mercadológicos (ver, por exemplo, Araújo 2000).

Resumindo, um estudo efetivo sobre a representação das minorias na mídia não deve restringir-se ao mero levantamento estático de representações estereotipadas, sem maior embasamento histórico e teórico; é fundamental se interrogar sobre a origem destas imagens social e ideologicamente motivadas, por que elas perduram e são produzidas, e, por fim, como vêm sendo (ou devem ser) questionadas e rechaçadas.

JOÃO FREIRE FILHO é jornalista, Doutor em Literatura Brasileira pela PUC-RJ e Professor da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO/UFRJ).

NOTAS

1. Vale a pena citar um trecho de depoimentos do documentário em que a reverência ao João do Rio jornalista se expressa de forma eloqüente:

Zuenir Ventura: Alguns acham que João do Rio foi tão importante ou mais importante que Machado de Assis, isso pode parecer um exagero. A contribuição de João do Rio para a reportagem, para a crônica, ainda não foi devidamente reconhecida.

Artur Xexeó: Me parece que a originalidade de João do Rio é o que ele trouxe da rua, eu acho que ele trouxe um tipo de personagem que não freqüentava a imprensa da época.

Zuenir Ventura: Se fazia crônicas de gabinete, quem foi para a rua buscar assuntos, captar a alma encantadora das ruas foi realmente João do Rio.

Artur Xexeó: João do Rio foi para as ruas e trouxe o outro lado da cidade partida, os macumbeiros, os ciganos, o pessoal que andava na rua de madrugada, o pessoal que não freqüentava, o João trouxe.

Zuenir Ventura: Realmente inventou a crônica moderna, no sentido de captar toda, de ser um jornalista sem preconceito. Ele atravessava a cidade, ia desde os salões chiques, que ele freqüentava, até realmente o *bas-fonds*, realmente ele sentia uma atração muito grande pela marginalidade.

Artur Xexeó: Essa coisa da coluna da futilidade ou do... aparentemente desimportante, ou a crítica do comportamento da alta sociedade, eu acho que ele é o pai de todos nós, porque é o modelo brasileiro. Você não encontra muito essa crônica social na imprensa do resto do mundo.

Zuenir Ventura: Tinha um específico, uma peculiaridade só dele, acho que no olhar, no talento e na relação dele com a cidade.

Artur Xexeó: É difícil imaginar hoje um profissional que junte essas duas coisas, que fale da macumba, que fale dos ciganos, dos presidiários, e que fale também da fofocada do baile do fim-de-semana. Eu acho que isso é um aspecto, é uma característica única na história do jornalismo brasileiro.

Zuenir Ventura: Machado, jamais passaria pela cabeça dele ir numa prisão, numa penitenciária entrevistar um criminoso. João do Rio fazia isso, ele queria conhecer esse outro lado da cidade.

Artur Xexeó: A gente reverencia muitos jornalistas e se esquece de João do Rio, eu lamento isso.

Zuenir Ventura: Ele era encantador.

2. Talvez seja oportuno lembrar, aqui, ainda, os sinônimos de “populacho” recenseados pelo *Aurélio*, nas diversas regiões do Brasil: *bagaceira* (“aguardente do bagaço da uva; conjunto de coisas imprestáveis; resto, resíduo; meretriz”); *borra* (“sedimento, lia, fezes; resíduo de seda que não se aproveita durante a fiação e de que se fazem tecidos mais grosseiros; ‘de borra’ – de merda”); *fezes*; *gambá*; *lixo*; *mundiça*; *poeira*; *rabacuada* (de “rabo”), entre muitos outros tratamentos, de maior ou menor reconhecimento público.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Joel Zito. *A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira*. São Paulo: Senac, 2000.

BARRETO, Lima. *Recordações do escrivão Isaías Caminha*. São Paulo: Ática, 1984 [1909].

BARTHES, Roland. *Mythologies*. Paris: Seuil, 1963 [1956].

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BECKER, Howard. *The outsiders*. New York: Free Press, 1963.

BHABHA, Homi. A outra questão (estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo). In: *O local da cultura*, p. 105-128. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BORGES, Dain. “Puffy, ugly, slothful and inert”: degeneration in Brazilian social thought, 1880-1940. *Journal of Latin American Studies*, vol. 25, p. 235-256, 1993.

BROCA, Brito *A vida literária no Brasil – 1900*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975 [1960].

CANDIDO, Antonio. Radicais de ocasião. In: *Teresina etc.*, p. 83-94. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

CAREY, James. *Communication as culture*. Boston: Unwin Hyman.

CARVALHO, José Murilo. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

COHEN, Stanley (ed.). *Images of deviance*. Harmondsworth: Penguin, 1971.

_____. *Folk devils and moral panics: the creation of the mods and rockers*. Oxford: Blackwell, 1980 [1972].

COHEN, Stanley & YOUNG, Jock (eds.). *The manufacture of the news: deviance, social problems and the mass media*. London: Constable, 1973.

COOTLE, Simon. Introduction. Media research and ethnic minorities: mapping the field. In: COTTLE, Simon (ed.), *Ethnic minorities and the media: changing cultural boundaries*, p. 1-30. Buckingham, Philadelphia: Open University Press, 2000.

DARMON, Pierre. *Médicos e assassinos na “Belle Époque”*: a medicalização do crime. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

DIMAS, Antonio. *Tempos eufóricos: análise da revista Kosmos – 1904-1909*. São Paulo: Ática, 1983.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976 [1966].

EDGAR, Andrew & SEDGWICK, Peter (eds.). *Teoria cultural de A a Z: conceitos-chave para entender o mundo contemporâneo*. São Paulo: Contexto, 2003.

EDMUNDO, Luiz *O Rio de Janeiro do meu tempo*. Rio de Janeiro: Conquista, 1957 [1938].

FRASER, Nancy. *Unruly practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

FREIRE FILHO, João & HERSCHMANN, Micael. Funk carioca: entre a condenação e a aclamação na mídia. *ECO-PÓS*, vol. 6, nº 2, p. 60-72, 2003.

GOMES, Renato Cordeiro. *João do Rio: vielas do vício, ruas da graça*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.

GRIECO, Agripino. *A evolução da prosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Ariel, 1933.

GRIPSRUD, Jostein. *Understanding media culture*. London: Arnold, 2002.

HALL, Stuart (org.). *Representation: cultural representations and signifying practices*. London: Sage, 1997.

HALL, Stuart *et al.*. *Policing the crisis: mugging, the State, and law and order*. London: Macmillan, 1978.

HERMAN, Arthur. *A idéia de decadência na história ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

JAMESON, Fredric. Sobre los “Estudios Culturales”. In: GRÜNER, Eduardo (org.), *Estudios culturales*. Reflexiones sobre el multiculturalismo, p. 69-137. Buenos Aires: Paidós, 1998.

JOÃO DO RIO. *A alma encantadora das ruas*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1987 [1908].

_____. O velho mercado. In: *Cinematographo*, p. 213-218. Porto: Livraria Chardon, 1909.

_____. O carro da semana santa. In: *Dentro da noite*, p. 257-268. Rio de Janeiro: Instituto Estadual do Livro, 1978 [1910].

_____. Os livres acampamentos da miséria. In: *Vida vertiginosa*, p. 143-152. Paris: Garnier, 1911.

KELLNER, Douglas *A cultura da mídia – estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno*. Bauru: EDUSC, 2001.

LE BON, Gustave. *Psicologia das multidões*. Mem Martins: Europa-América, (s/d) [1895].

LIPPMANN, Walter. *Public opinion*. London: The Free Press/ Collier Macmillan, 1965.

MAGALHÃES JR., Raimundo. *A vida vertiginosa de João do Rio*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

MARX, Karl. *O 18 brumário e cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MATTELART, Michèle & MATTELART, Armand. *História das teorias da comunicação*. São Paulo: Loyola, 1999.

MEADE, Teresa A. “Civilizing” Rio – reform and resistance in a Brazilian city, 1889-1930. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1997.

MENEZES, Raimundo de. *Bastos Tigre e la Belle Époque*. São Paulo: EDART, 1966.

NEDELL, Jeffrey D. The *Revolta Contra Vacina* of 1994: The revolt against “modernization” in *Belle-Époque* Rio de Janeiro. *Hispanic American Historical Review*, vol. 67, n° 2, p. 233-269, 1987.

_____. *Belle Époque tropical – sociedade e cultura de elite no Rio de Janeiro na virada do século*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

O’SULLIVAN Tom *et al.* *Key concepts in communication and cultural studies*. London: Routledge, 2002.

PICKERING, Michael. *Stereotyping: the politics of representation*. New York: Palgrave, 2001.

RODRIGUES, João Carlos. *João do Rio: uma biografia*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

SODRÉ, Muniz. *O social irradiado: violência urbana, neogrotesco e mídia*. São Paulo: Cortez, 1992.

SEITER, Ellen. Stereotypes and the media: a re-evaluation. *Journal of Communication*, vol. 36, n° 2, p. 14-26, 1986.

SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão – tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SHOHAT, Ella & STAM, Robert. Stereotype, realism and the struggle over representation. In: *Unthinking eurocentrism: multiculturalism and the media*, p. 178-219. London: Routledge, 1994.

STALLYBRASS, Peter & WHITE, Allon. *The politics and poetics of transgression*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

STREET, John. *Politics and popular culture*. Philadelphia: Temple University Press, 1998.

SWART, Koenraad W.. *The sense of decadence in nineteenth-century France*. New York: The Hague, 1964.

THIESSE, Anne-Marie. L'éducation sociale d'un romancier, le cas d'Eugène Sue. *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, n° 32, p. 51-64, 1980.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, p. 7-72. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

YOUNG, Jock. *The drugtakers: the social meaning of drug use*. London: Paladin, 1971.

YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.