

Neste livro o leitor encontrará abordagem singular na análise da situação social, econômica e cultural do negro no Brasil. Ao partir de uma crítica radical à sociologia acadêmica, o autor procura demonstrar como o modo de produção escravista transformou-se, para o país, num *escravismo tardio*, no qual se cruzavam interesses do capital internacional e relações de produção que estrangulavam o nosso processo de desenvolvimento independente.

São levantadas, nessa perspectiva, questões relativas à marginalização, pobreza, discriminação e rejeição social do negro na sociedade brasileira.

Áreas de interesse do volume

• Antropologia • História • Política • Sociologia

Outras áreas da série

• Administração • Artes • Ciências • Civilização
• Comunicações • Direito • Economia • Educação
• Enfermagem • Estética • Farmácia • Filosofia
• Geografia • Linguística • Literatura • Medicina
• Odontologia • Psicologia • Saúde

ISBN 85 08 02933 7

SÉRIE
FUNDAMENTOS

CLÓVIS MOURA
SOCIOLOGIA
DO NEGRO
BRASILEIRO

ea
cultura e ação

CLÓVIS MOURA

SOCIOLOGIA DO NEGRO BRASILEIRO



Direção
Benjamin Abdala Júnior
Samira Youssef Campedelli
Preparação de texto
Ivany Picasso Batista
Coordenação de composição
(Produção/Paginação em vídeo)
Neide Hiromi Toyota
Capa Jayme
Leão

ISBN 8508029337

1988

Todos os direitos reservados
Editora Ática S.A. — Rua Barão de Iguape, 110
Tel.: (PABX) 278-9322 — Caixa Postal 8656
End. Telegráfico "Bomlivro" — São Paulo

Sumário

Introdução

1ª Parte

Teorias à procura de uma prática

Os estudos sobre o negro como reflexo da estrutura da sociedade brasileira _____ 17

1. Pensamento social subordinado _____ 17
 2. O racismo e a ideologia do autoritarismo _____ 20
 3. Repete-se na literatura a imagem estereotipada do pensamento social _____ 25
 4. O dilema e as alternativas _____ 29
- Notas e referências bibliográficas _____ 32

II. Sincretismo, assimilação, acomodação, aculturação e luta de classes _____ 34

1. Antropologia e neocolonialismo _____ 34
- Do "primitivismo fetichista" à "pureza" do cristianismo _____ 38
- Assimilação para acabar com a cultura colonizada _____ 42
- Aculturação substitui a luta de classes _____ 44
- Da rebeldia do negro "bárbaro" à "democracia racial" _____ 52
- Notas e referências bibliográficas _____ 57

III. Miscigenação e democracia racial: mito e realidade _____ 61

- Negação da identidade étnica _____ 64
- Etnologização da história e escamoteação da realidade social _____ 70
- Estratégia do imobilismo social _____ 79
- O Brasil teria de ser branco e capitalista _____ 86
- Entrega de mercadoria que não podia ser devolvida _____ 95
- Das *Ordenações do Reino* à atualidade: o negro discriminado _____ 101
- Notas e referências bibliográficas _____

IV. O negro como grupo específico ou diferenciado em uma sociedade de capitalismo dependente _____ 109

- O negro como cobaia sociológica _____ 10
- Grupos específicos e diferenciados _____ 9

Grupos específicos <i>versus</i> sociedade global	124
Um símbolo libertário: Exu _____	128
Fatores de resistência _____	137
6. Um exemplo de degradação _____	142
Notas e referências bibliográficas _____	146

2? Parte

A dinâmica negra e o racismo branco

I. Sociologia da República de Palmares _____ 159

Preferiram "a liberdade entre as feras que a sujeição entre os homens" _____	159
Uma economia de abundância _____	162
Como os palmares se comunicavam? _____	166
Evolução da economia palmarina _____	169
Organização familiar: poligamia e poliandria	174
Religião sem casta sacerdotal.	177
Administração e estratificação na República,	179
Palmares: uma nação em formação? _____	181
Notas e referências bibliográficas _____	184

II. O negro visto contra o espelho de dois analistas 187

Um fluxo permanente de estudos sobre o negro	
Quando o detalhe quer superar o conjunto _____	
Da visão apaixonada à rigidez cientificista _____	
Notas e referências bibliográficas _____	

_____	187
_____	192
_____	195
_____	202

III. A imprensa negra em São Paulo. _____ 204

Razões da existência de uma imprensa negra	204
Uma trajetória de heroísmo _____	206
Do negro bem-comportado à descoberta da ' raça	
Do isolamento étnico à participação política.	210
Notas e referências bibliográficas _____	213
_____	217

IV. Da insurgência negra ao escravismo tardio _____ 218

Modernização sem mudança	218
Rasgos fundamentais do escravismo brasileiro pleno (1550/1850)	
220	

O negro construiu um país para outros;
o negro construiu um país para os brancos.

JOAQUIM NABUCO

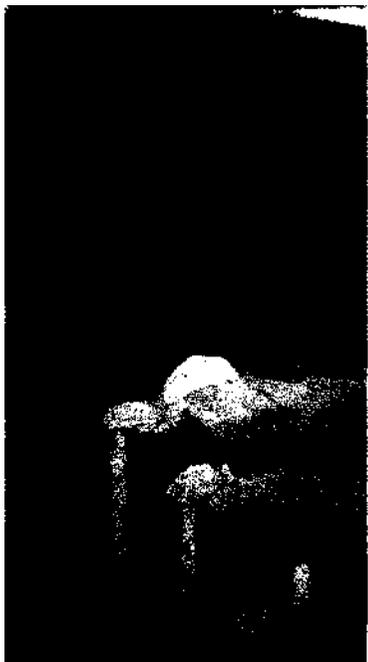
Significado social da insurgência negro-escrava	
Prosperidade, escravidão e rebeldia _____	222
O desgaste económico _____	226
O desgaste político _____	227
A síndrome do medo _____	230
8. Rasgos fundamentais do escravismo tardio (1851/1888).	231
	236
9. Encontro do escravismo tardio com o capital monopolista __	239
10. Operários e escravos em lutas paralelas _____	245
Notas e referências bibliográficas _____	248

Introdução

Este livro é a síntese de mais de vinte anos de pesquisas, cursos, palestras, congressos, simpósios, observação e análise da situação e perspectivas do problema do negro no Brasil, os seus diversos níveis, as posições dos grupos ou segmentos que compõem a comunidade negra, a ideologia *branca* das classes dominantes e de muitas camadas da nossa sociedade. Faz parte, também, do nosso contato e participação permanente na solução do problema racial e social brasileiro. Procura dar resposta a essa problemática em dois níveis. O primeiro é o teórico.

Nele apresentamos diversas propostas de crítica epistemológica à maioria dos trabalhos de cientistas sociais tradicionais sobre a situação do negro em nossa sociedade. Procuramos reanalisar algumas formulações conceituais já muito difundidas na área acadêmica, sempre, ou quase sempre, repetidoras de correntes teóricas que nos vêm de fora e quase nunca correspondem àquilo que seria uma ciência capaz de enfrentar — como ferramenta da prática social — esses problemas sempre escamoteados no seu nível de competição e conflito social e racial.

O segundo nível de abordagem procura, através do método histórico-dialético, analisar alguns aspectos específicos do problema abordado, objetivando dar uma visão diacônica e dinâmica do mês-



RA 2000

F SÉRIE **S**
FUNDAMENTOS
34

Salomão Jovino da Silva
Assessor Técnico
Museu Histórico e da Memória

CLÓVIS MOURA

**SOCIOLOGIA
DO NEGRO
BRASILEIRO**



Direção
 Benjamin Abdala Júnior
 Samira Youssef Campedelli
Preparação de texto
 Ivany Picasso Batista
Coordenação de composição
 (Produção/Paginação em vídeo)
 Neide Hiromi Toyota
 Capa Jayme
 Leão

Sumário

Introdução

1ª Parte

Teorias à procura de uma prática

I. Os estudos sobre o negro como reflexo da estrutura da sociedade brasileira _____	17
Pensamento social subordinado _____	17
O racismo e a ideologia do autoritarismo _____	20
Repete-se na literatura a imagem estereotipada do pensamento social _____	25
4. O dilema e as alternativas _____	29
Notas e referências bibliográficas _____	32
II. Sincretismo, assimilação, acomodação, aculturação e luta de classes _____	34
Antropologia e neocolonialismo _____	34
Do "primitivismo fetichista" à "pureza" do cristianismo _____	38
Assimilação para acabar com a cultura colonizada _____	42
Aculturação substitui a luta de classes _____	44
Da rebeldia do negro "bárbaro" à "democracia racial" _____	52
Notas e referências bibliográficas _____	57
III. Miscigenação e democracia racial: mito e realidade _____	61
Negação da identidade étnica _____	61
Etnologização da história e escamoteação da realidade social _____	64
Estratégia do imobilismo social _____	70
O Brasil teria de ser branco e capitalista _____	79
Entrega de mercadoria que não podia ser devolvida _____	86
Das <i>Ordenações do Reino</i> à atualidade: o negro discriminado _____	95
Notas e referências bibliográficas _____	101
IV. O negro como grupo específico ou diferenciado em uma sociedade de capitalismo dependente _____	109
O negro como cobaia sociológica _____	109
Grupos específicos e diferenciados _____	116

ISBN 8508029337

1988

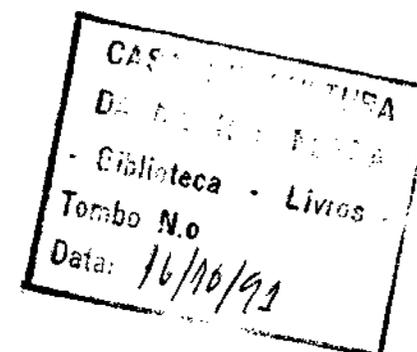
Todos os direitos reservados
 Editora Ática S.A. — Rua Barão de Iguape, 110
 Tel.: (PABX) 278-9322 — Caixa Postal 8656
 End. Telegráfico "Bomlivro" — São Paulo

3. Grupos específicos <i>versus</i> sociedade global _____	124
4. Um símbolo libertário: Exu _____	128
5. Fatores de resistência _____	137
6. Um exemplo de degradação _____	142
Notas e referências bibliográficas _____	146

2ª Parte

A dinâmica negra e o racismo branco

I. Sociologia da República de Palmares _____	159
1. Preferiram "a liberdade entre as feras que a sujeição entre os homens" _____	159
2. Uma economia de abundância _____	162
3. Como os palmarinos se comunicavam? _____	166
4. Evolução da economia palmarina _____	169
5. Organização familiar: poligamia e poliandria _____	174
6. Religião sem casta sacerdotal _____	177
7. Administração e estratificação na República _____	179
8. Palmares: uma nação em formação? _____	181
Notas e referências bibliográficas _____	184
II. O negro visto contra o espelho de dois anallistas _____	187
1. Um fluxo permanente de estudos sobre o negro _____	187
2. Quando o detalhe quer superar o conjunto _____	192
3. Da visão apaixonada à rigidez cientificista _____	195
Notas e referências bibliográficas _____	202
III. A imprensa negra em São Paulo _____	204
1. Razões da existência de uma imprensa negra _____	204
2. Uma trajetória de heroísmo _____	206
3. Do negro bem-comportado à descoberta da "raça" _____	210
4. Do isolamento étnico à participação política _____	213
Notas e referências bibliográficas _____	217
IV. Da insurgência negra ao escravismo tardio _____	218
1. Modernização sem mudança _____	218
2. Rasgos fundamentais do escravismo brasileiro pleno (1550/1850) _____	220
3. Significado social da insurgência negro-escrava _____	222
4. Prosperidade, escravidão e rebeldia _____	226
5. O desgaste econômico _____	227
6. O desgaste político _____	230
7. A síndrome do medo _____	231
8. Rasgos fundamentais do escravismo tardio (1851/1888) _____	236
9. Encontro do escravismo tardio com o capital monopolista _____	239
10. Operários e escravos em lutas paralelas _____	245
Notas e referências bibliográficas _____	248



O negro construiu um país para outros;
o negro construiu um país para os brancos.

JOAQUIM NABUCO

Introdução

Este livro é a síntese de mais de vinte anos de pesquisas, cursos, palestras, congressos, simpósios, observação e análise da situação e perspectivas do problema do negro no Brasil, os seus diversos níveis, as posições dos grupos ou segmentos que compõem a comunidade negra, a ideologia *branca* das classes dominantes e de muitas camadas da nossa sociedade. Faz parte, também, do nosso contato e participação permanente na solução do problema racial e social brasileiro. Procura dar resposta a essa problemática em dois níveis. O primeiro é o teórico.

Nele apresentamos diversas propostas de crítica epistemológica à maioria dos trabalhos de cientistas sociais tradicionais sobre a situação do negro em nossa sociedade. Procuramos reanalisar algumas formulações conceituais já muito difundidas na área acadêmica, sempre, ou quase sempre, repetidoras de correntes teóricas que nos vêm de fora e quase nunca correspondem àquilo que seria uma ciência capaz de enfrentar — como ferramenta da prática social — esses problemas sempre escamoteados no seu nível de competição e conflito social e racial.

O segundo nível de abordagem procura, através do método histórico-dialético, analisar alguns aspectos específicos do problema abordado, objetivando dar uma visão diacônica e dinâmica do mês-

mo até o cruzamento das lutas dos escravos com as da classe operária naquela fase que chamamos de escravismo tardio.

Tomando como ponto de partida a República de Palmares e fazendo a análise de trabalho sobre a escravidão, abordamos, também, a imprensa negra de São Paulo, após a Abolição e chegamos, conforme já dissemos, ao conceito de escravismo tardio no último capítulo que traz subsídios para se entender não apenas o período do trabalho escravo, mas, também, como o negro se organizou posteriormente, inclusive nos seus grupos específicos. Abre perspectivas, também, para que se possa entender alguns traumatismos da atual sociedade brasileira.

O negro urbano brasileiro, especialmente do Sudeste e Sul do Brasil, tem uma trajetória que bem demonstra os mecanismos de bargagem étnica que foram estabelecidos historicamente contra ele na sociedade *branca*. Nele estão reproduzidas as estratégias de seleção estabelecidas para opor-se a que ele tivesse acesso a patamares privilegiados ou compensadores socialmente, para que as camadas brancas (étnica e/ou socialmente brancas) mantivessem no passado e mantenham no presente o direito de ocupá-los. Bloqueios estratégicos que começam no próprio grupo família, passam pela educação primária, a escola de grau médio até a universidade; passam pela restrição no mercado de trabalho, na seleção de empregos, no nível de salários em cada profissão, na discriminação velada (ou manifesta) em certos espaços profissionais; passam também nos contatos entre sexos opostos, nas barreiras aos casamentos interétnicos e também pelas restrições múltiplas durante todos os dias, meses e anos que representam a vida de um negro.

É, como dissemos, uma trajetória significativa neste sentido porque reproduz de forma dinâmica e transparente os diversos níveis de preconceito sem mediações ideológicas pré-montadas como a da democracia racial; demonstra, por outro lado, como a comunidade negra e não-branca de um modo geral tem dificuldades em afirmar-se no seu cotidiano como sendo composta de cidadãos e não como é apresentada através de estereótipos: como segmentos atípicos, exóticos, filhos de uma raça inferior, atavicamente criminosos, preguiçosos, ociosos e trapaceiros.

Em São Paulo, com a dinâmica de uma sociedade que desenvolveu até as últimas consequências os padrões e normas do capitalismo dependente, tendo a competição selvagem como centro de sua dinâmica, podemos ver como, no mercado de trabalho, ele sempre,

segundo expressão de um sindicalista negro durante o I Encontro Estadual de Sindicalistas Negros, realizado em São Paulo, em 1986, "é o último a ser admitido e o primeiro a ser demitido". Este quadro discriminatório, cujos detalhes serão apresentados no presente livro, restringe basicamente o comportamento do negro urbano, quando ele não ocupa o espaço universitário ou pequenos espaços burocráticos. A grande massa negra que atualmente ocupa as favelas, invasões, cortiços, calçadas à noite, áreas de mendicância, pardieiros, prédios abandonados, albergues, aproveitadores de restos de comida, e por extensão os marginais, delinquentes, ladrões contra o patrimônio, baixas prostitutas, lumpens, desempregados, horistas de empresas multinacionais, catadores de lixo, lixeiros, domésticas, faxineiras, *margari-das*, desempregadas, alcoólatras, assaltantes, portadores das neuroses das grandes cidades, malandros e desinteressados no trabalho, encontra-se em estado de semi-anomia.

Essa grande massa negra — repetimos —, sistematicamente barrada socialmente, através de inúmeros mecanismos e subterfúgios estratégicos, colocada como o rescaldo de uma sociedade que já tem grandes franjas marginalizadas em consequência da sua estrutura de capitalismo dependente, é rejeitada e estigmatizada, inclusive por alguns grupos da classe média negra que não entram em contato com ela, não lhe transmitem identidade e consciência étnicas, finalmente não a aceitam como o centro nevrálgico do dilema racial no Brasil e, com isto, reproduzem uma ideologia que justifica vê-la como periférica, como o negativo do próprio problema do negro.

A sociologia do negro é, por estas razões, mesmo quando escrita por alguns autores negros, uma sociologia *branca*. E quando escrevemos *branca* não queremos dizer que o autor é negro, branco, mulato, mas queremos expressar que há subjacente um conjunto conceitual *branco* que é aplicado sobre a realidade do negro brasileiro, como se ele fosse apenas objeto de estudo e não sujeito dinâmico de um problema dos mais importantes para o reajustamento estrutural da sociedade brasileira. Como podemos ver, o pensamento social brasileiro, a nossa literatura, finalmente o nosso *ethos* cultural em quase todos os seus níveis, está impregnado dessa visão alienada, muitas vezes paternalista, outras vezes pretensamente imparcial. O próprio negro da classe média introjetou esses valores de tal forma que, em um simpósio sobre o problema racial, ouvimos de um sociólogo negro a afirmação de que eles deviam preparar-se para dirigirem as multinacionais que operam no Brasil. "Por que não?", dizia ele, sem

saber, ou possivelmente sabendo, que a General Motors só contrata trabalhadores negros como horistas, sem nenhuma garantia, sem possibilidades de fazer carreira, isto é, são escolhidos para desempenharem aqueles trabalhos sempre considerados *sujos, indignos e humilhantes*.

Esta falta de perspectiva que impede ver-se a ponte entre o problema do negro e os estruturais da sociedade brasileira, isto é, supor-se que o negro, através da cultura, poderá dirigir uma multinacional, bem demonstra o nível de alienação sociológica no raciocínio de quem expôs o problema desta forma. O problema do negro tem especificidades, particularidades e um nível de problemática muito mais profundo do que o do trabalhador branco. Mas, por outro lado, está a ele ligado porque não se poderá resolver o problema do negro, a sua discriminação, o preconceito contra ele, finalmente o racismo brasileiro, sem atentarmos que esse racismo não é epifenomênico, mas tem causas económicas, sociais, históricas e ideológicas que alimentam o seu dinamismo atual. Um negro diretor de uma multinacional é sociologicamente um *branco*. Terá de conservar a discriminação contra o negro na divisão de trabalho interno da empresa, terá de executar suas normas racistas, e, com isto, deixar de pensar como negro explorado e discriminado e reproduzir no seu comportamento empresarial aquilo que um executivo branco também faria.

A articulação do problema étnico com o social e político é que alguns grupos negros não estão entendendo, ou procuram não entender para se beneficiarem de cargos burocráticos e espaços abertos para os membros qualificados de uma ínfima classe média branqueada. Guerreiro Ramos teve oportunidade de enfatizar o perigo de se criar uma "sociologia enlatada". E tememos que alguns elementos negros ao concluírem a universidade, ao invés de se transformarem em ideólogos das mudanças sociais que irão solucionar o problema racial no Brasil, assimilarem os valores ideológicos dessa sociologia enlatada, o que levará o negro a continuar sendo cobaia sociológica daqueles que dominam as ciências sociais tradicionais: brancos ou negros.

Como se pode ver, não quero que exista uma sociologia *negra* no Brasil, mas que os cientistas sociais tenham uma visão que enfoque os problemas étnicos do Brasil a partir do negro, porque, até agora, com poucas exceções, o que se vê é uma ciência social que procura abordar o problema através de uma pseudo-imparcialidade científica que significa, apenas, um desprezo olímpico pelos valores humanos que estão imbricados na problemática que estudam. Não observam

que os seus conceitos teoricamente corretos (dentro da estrutura conceitual da sociologia académica) coloca-os "de fora" do problema, não penetram na sua essência, são anódinos, inúteis, desnecessários à solução do problema social e racial do negro e por isto mesmo são frutos de uma ciência sem práxis e que se esgota na ressonância que o autor desses trabalhos obtém no circuito académico do qual faz parte.

No Brasil a maioria dos estudiosos do problema do negro ou caem para o etnográfico, folclórico, ou escrevem como se estivessem falando de um cadáver. Na primeira posição, conforme veremos no decorrer deste livro, o etnográfico, o contato entre culturas, o choque entre as mesmas, as reminiscências religiosas, de cozinha, linguísticas e outras ocupam o centro do universo desses cientistas. Na segunda, vemos o indiferentismo pela situação social do negro, destacando-se, pelo contrário, a *imparcialidade científica* do pesquisador em face dos problemas raciais e sociais da comunidade negra. O absentismo científico transforma-se em indiferença pelos valores humanos em conflito. E com isto o negro é transformado em simples objeto de laboratório.

É verdade que há, também, cientistas sociais que seguem uma perspectiva científica diferente. Não vêem o negro como simples objeto de estudo ou de um futuro diretor de multinacional. Colocam-no como membro de uma etnia explorada, discriminada e desclassificada pelos segmentos dominantes e a partir dessa posição inicial passam a estudá-lo e compreendê-lo. Incontestavelmente foi Roge; Bastide, apesar dos seus erros, quem iniciou esta posição renovador; no Brasil. Artur Ramos que poderia ter sido o grande precursor neste sentido, embora sem querermos diminuir a sua notável e até hoje respeitável contribuição ao estudo do problema, deixou-se influenciado pela psicanálise e, depois, pelo método histórico-cultural que ele achava ST o instrumental teórico e metodológico capaz de explicar e repor em bases científicas o problema. Bastide teve a sorte de criar uma verdadeira escola que iniciou a reanálise do problema do negro, inicialmente em São Paulo, depois em outras áreas do Brasil. Entre os seus continuadores temos Florestan Fernandes que conseguiu repor o problema em bases sociologicamente polémicas e renovadoras. A ele, em São Paulo, deram continuação a esses estudos Octávio Ianni, Oracy Nogueira, Teófilo de Queiroz Júnior, João Batista Borges Pereira, Fernando Henrique Cardoso e, na Bahia, além da obra clássica de Edison Carneiro que se filiava mais ao pensamento de Artur

Ramos, embora dele divergindo teórica e metodologicamente, os trabalhos de Thales de Azevedo, Maria Brandão, Luiz Mott, Yeda Pessoa de Castro, Kátia Matozo, Vivaldo da Costa Lima, Jeferson Afonso Bacelar, Pierre Verger, Juana Elbein dos Santos e muitos outros.

No Rio de Janeiro podemos citar os nomes de Lana Lage da Gama Lima, L. A. Costa Pinto, Carlos Hasenbalg, Lélia Gonzales, Joel Rufino dos Santos, sem que a citação destes nomes signifique exclusão de outros por razões de julgamento do valor do trabalho dos demais.

Mas o que está caracterizando o enfoque do problema do negro no Brasil é uma importante literatura sobre o assunto que surge e se desenvolve fora das universidades. Neste particular, entre outros, os nomes de Ariosvaldo Figueiredo, Martiniano J. da Silva, Jacob Gorder, Nunes Pereira, Abguar Bastos, Décio Freitas, Luiz Luna, José Alípio Goulart mostram como a preocupação com o problema do negro transcendeu o circuito acadêmico e transformou-se em uma preocupação permanente de camadas significativas da intelectualidade brasileira.

Isto é promissor porque demonstra como aquilo que era uma sociologia sobre o negro brasileiro está se estruturando como uma sociologia do e para o negro no Brasil.

Além dessa produção de cientistas sociais não-acadêmicos, desligados das universidades, há, também, o trabalho relevante de pesquisas realizadas pelas entidades negras sobre diversos assuntos ligados aos problemas raciais no Brasil. Inúmeros grupos ou instituições organizadas pelos negros estão redimensionando esses estudos a partir de uma posição dinâmica, operacional e engajada. Isto está assustando, inclusive, alguns acadêmicos que só admitem a discussão de qualquer problema dentro dos muros sacralizados das universidades. É toda uma constelação de cientistas sociais que desponta a partir dessas organizações no sentido de reformular os objetivos dos estudos sobre o negro.

Este livro surge, pois, no momento em que o problema do negro está sendo nacionalmente reposicionado e questionado em face da necessidade de uma avaliação do que foram os cem anos de trabalho livre para ele. Daí a nossa preocupação em levantar algumas questões que poderão dar explicação à sua situação de marginalização, pobreza, discriminação e rejeição social por parte de grandes segmentos da população brasileira. Não o escrevemos, pois, por uma questão de *moda comemorativa* (mesmo porque não há nada a come-

morar), mas como um material de reflexão para todos aqueles que não se aperceberam da importância do assunto, e, ao reconhecê-la, possam fazer uma análise crítica sobre o comportamento alienado de uma grande parte da nossa nação que os negros criaram com o seu trabalho durante quase quatrocentos anos como escravos, e, depois, com cem anos de trabalho livre.

Esse *gueto invisível* que faz do negro brasileiro ser apenas elemento consentido pela população *branca* e rica, autoritária e dominante, é que deverá ser rompido se o Brasil não quiser continuar sendo uma nação inconclusa, como é até hoje, isto porque teima em rejeitar, como parte do seu *ser social*, a parcela mais importante para a sua construção.

Sabemos que não serão apenas estudos, livros e pesquisas sem uma práxis política que irão produzir essa modificação desalienadora no pensamento do brasileiro preconceituoso e racista. Mas, de qualquer forma, esses trabalhos ajudarão a que se forme uma prática social capaz de romper a segregação invisível mas operante em que vive a população negra no Brasil.

I? Parte

Teorias à procura de uma prática

A controvérsia sobre a realidade ou não-realidade do pensamento — isolado da práxis — é uma questão puramente escolástica.

KARL MARX

I

Os estudos sobre o negro como reflexo da estrutura da sociedade brasileira

1. Pensamento SOCIAL subordinado Os estudos sobre o negro brasileiro, nos seus diversos aspectos, têm sido mediados por preconceitos acadêmicos, de um lado, comprometidos com uma pretensa imparcialidade científica, e, de outro, por uma ideologia racista racionalizada, que representa os resíduos da superestrutura escravista, e, ao mesmo tempo, sua continuação, na dinâmica ideológica da sociedade competitiva que a sucedeu. Queremos dizer, com isto, que houve uma reformulação dos mitos raciais reflexos do escravismo, no contexto da sociedade de capitalismo dependente que a sucedeu, reformulação que alimentou as classes dominantes do combustível ideológico capaz de justificar o peneiramento econômico-social, racial e cultural a que ele está submetido atualmente no Brasil através de uma série de mecanismos discriminadores que se sucedem na biografia de cada negro.

Uma visão mais vertical do assunto irá demonstrar, também, como esses estudos acadêmicos, ao invocarem uma imparcialidade científica inexistente nas ciências sociais, assessoram, de certa forma, embora de forma indireta, a constelação de pensamento social racista que está imbricado no subconsciente do brasileiro médio. Essa ciência, quase toda ela estruturada através de modelos teóricos e postulados metodológicos vindos de fora, abstém-se de estabelecer

uma práxis capaz de determinar parâmetros conclusivos e normas de ação para a solução do problema racial brasileiro nos seus diversos níveis e implicações.

Tomando-se como precursores Perdígão Malheiros e Nina Rodrigues, podemos ver que o primeiro absteve-se na sua *História da escravidão* de apresentar uma solução para o problema que estudou, através de medidas rídicais, e, o segundo, embebido e deslumbrado pela ciência oficial europeia que predominava no seu tempo e vinha para o Brasil, via o negro como biologicamente inferior, transferindo para ele as causas do nosso atraso social. Em Nina Rodrigues podemos ver, já, essa característica que até hoje perdura nas ciências sociais do Brasil: a subserviência do colonizado aos padrões ditos científicos das metrópoles dominadoras.

A partir de Nina Rodrigues os estudos africanistas, ou assim chamados, se desenvolvem sempre subordinados a métodos que não conseguem (nem pretendem) penetrar na essência do problema para tentar resolvê-lo cientificamente.

O continuador de Nina Rodrigues, Artur Ramos, conforme veremos em capítulo subsequente, recorre à psicanálise, inicialmente, e ao método histórico-cultural americano, para penetrar naquilo que ele chamava de o mundo do negro brasileiro. A visão culturalista transferia para um choque ou harmonia entre culturas as contradições sociais emergentes ou as conciliações de classes. Antes de Ramos, Gilberto Freyre antecipava-se na elaboração de uma interpretação social do Brasil através das categorias *casa-grande* e *senzala*, colocando a nossa escravidão como composta de senhores bondosos e escravos submissos, empaticamente harmônicos, desfazendo, com isto, a possibilidade de se ver o período no qual perdeu o escravismo entre nós como cheio de contradições agudas, sendo que a primeira e mais importante e que determinava todas as outras era a que existia entre senhores e escravos.

O mito do bom senhor de Freyre é uma tentativa sistemática e deliberadamente bem montada e inteligentemente arquitetada para interpretar as contradições estruturais do escravismo como simples episódio epidérmico, sem importância, e que não chegaram a desmentir a existência dessa harmonia entre exploradores e explorados durante aquele período.

Convém salientar que a geração que antecedeu a Freyre não primava pela elaboração de um pensamento isento de preconceitos contra o negro.

O desprezo por ele, mesmo como objeto de ciência, foi dominante durante muito tempo entre os nossos pensadores sociais. Sílvio Romero constatou o fato escrevendo:

Muita estranheza causaram em várias rodas nacionais o haverem esta *História da literatura* e os *Estudos sobre a poesia popular brasileira* reclamando contra o olvido proposital feito nas letras nacionais a respeito do contingente africano e protestando contra a injustiça daí originada. (...) Ninguém jamais quis sabê-lo, em obediência ao prejuízo da cor, com medo de, em mostrando simpatia em qualquer grau por esse imenso elemento da nossa população, passar por descendentes de raça africana, *de passar por mestiço**... Eis a verdade nua e crua. É preciso acabar com isto: é mister deixar de temer preconceitos, deixar de mentir e restabelecer os negros no quinhão que lhe tiramos: o lugar que a eles compete, sem menor sombra de favor, em tudo que tem sido, em quatro séculos, praticado no Brasil.¹

O destaque que faz Sílvio Romero — que também não ficou imune a esse preconceito — contra a pecha de mestiços — bem demonstra como se procurava fugir, já naquela época, à nossa identidade étnica, como veremos posteriormente. O mestiço era considerado inferior. Não tinha apelação diante das conclusões da ciência do tempo, isto é, aquela *ciência* que chegava até nós. Guerreiro Ramos em trabalho desmistificador mostra a subordinação desse pensamento social às limitações estruturais na nossa sociedade. Demonstrando o que estamos querendo dizer aos leitores, Guerreiro Ramos reporta-se ao pensamento de Sílvio Romero afirmando, no seu texto, que ele, também, incorreu em muitos enganos em relação ao problema de superioridade e inferioridade de raças classificando os negros entre os "povos inferiores".² O próprio Euclides da Cunha também malsinou o mestiço. Foi, segundo Guerreiro Ramos "vítima da antropologia do seu tempo".

Mas, sem querermos fazer uma análise sistemática da bibliografia pertinente daquele tempo, queremos destacar que esse pensamento social era subordinado a uma estrutura dependente de tal forma que os conceitos chamados científicos chegavam para inferiorizá-la a partir de sua auto-análise. Isto é, não queríamos aceitar a nossa realidade étnica, pois ela nos inferiorizaria, criando a nossa *inteligência* uma realidade mítica, pois somente ela compensaria o nosso ego nacional, ou melhor, o ego das nossas elites que se diziam representativas do nosso *ethos* cultural.

Afirma, no particular, Guerreiro Ramos:

À luz da sociologia científica, a sociologia do negro no Brasil é, ela mesma, um problema, em engano a desfazer, o que só poderá ser conseguido através de um trabalho de crítica e autocrítica. Sem crítica e autocrítica, aliás, não pode haver ciência. O espírito científico não se coaduna com a intolerância, não se coloca jamais em posição de sistemática irredutibilidade, mas, ao contrário, está sempre aberto, sempre disposto a rereposturas, no sentido de corrigi-las, naquilo em que se revelarem inadequadas à percepção exata dos fatos. A nossa sociologia do negro é, em larga margem, uma pseudomorfose, isto é, uma visão carente de suportes existenciais genuínos, que oprime e dificulta mesmo a emergência, ou a indução da teoria objetiva dos fatos da vida nacional.)

À luz deste pensamento de Guerreiro Ramos podemos compreender o mito do bom senhor de Freyre como uma tentativa sistemática e deliberadamente montada para interpretar as contradições estruturais do escravismo como simples episódio sem importância, que não chegaram a desmentir a existência dessa harmonia entre exploradores e explorados. Finalmente podemos compreender por que toda uma geração que sucede a de Freyre psicologiza o problema do negro, sendo que grande parte dela é composta de psiquiatras como Renê Ribeiro, Gonçalves Fernandes, Ulisses Pernambucano e o próprio Artur Ramos. Salve-se, nesse período, a obra de Edison Carneiro, autor que procurou dar uma visão dialética do problema racial brasileiro.

2. O racismo e a ideologia do autoritarismo Todos esses trabalhos procuravam ver, estudar e interpretar o negro não como um ser socialmente situado numa determinada estrutura, isto é, como escravo e/ou escravo, mas como simples componente de uma cultura diferente do *ethos* nacional. Daí vemos tantas pesquisas serem realizadas sobre o seu mundo religioso em nível etnográfico e sobre tudo aquilo que implicava *diferença* do padrão ocidental, tido como normativo, e tão poucos estudos sobre a situação do negro durante a sua trajetória histórica e social. Minimiza-se por isto, inclusive, o número de escravos entrados durante o tráfico negreiro, fato que vem demonstrar como esses estudos, conforme já dissemos, assessoram, consciente ou inconscientemente, e municiam a subjacência racista de grandes camadas da população brasileira, mas, especialmente, o seu aparelho de dominação. Não mostram a importância social do tráfico e não

procuram (na sua maioria) demonstrar como a importância sociológica do tráfico não se cifra ao número de escravos importados, mas na sua relevância estrutural o que permite os seus efeitos se evidenciarem em grupos e instituições da sociedade que foram organizados exatamente para impedi-lo, já que, a partir de 1830, o tráfico era oficialmente considerado ilegal.

Neste particular, Robert Edgar Conrad ⁴ mostra como toda a máquina do Estado passa a servir de mantenedora e protetora desse tipo de comércio, citando a taxa ou comissão que os juizes recebiam (10,8%) para liberar as cargas de escravos ilegalmente desembarcados. Mas, não era apenas o poder judiciário o conivente com o tráfico criminoso; o segmento militar participa também ativamente, de modo especial a Marinha, que tinha papel substantivo na repressão ao tráfico negreiro. Nele estavam envolvidos os mais significativos figurões e personalidades importantes da época: juizes, políticos, militares, padres e outros segmentos ou grupos responsáveis pela *normalidade* do sistema.

Em 1836, por exemplo, um certo capitão Vasques, comandante da fortaleza de São João, na entrada da baía do Rio de Janeiro, transformou-a em um depósito de escravos. Políticos apoiavam e conviviam abertamente com os traficantes. Manoel Pinto da Fonseca, um dos mais notórios contrabandistas de escravos, era companheiro de jogo do chefe de polícia e foi elevado a Cavaleiro da Ordem da Rosa Brasileira, honra imperial concedida por D. Pedro II.

Esta atitude sistemática de defesa ideológica e empírica de um tráfico ilegalizado por pressão da Inglaterra e pelas autoridades brasileiras não se dava acidentalmente, porém. Era uma decorrência da própria essência da estrutura do Estado brasileiro. Sem se fazer uma análise sociológica e histórico/dialética do seu conteúdo não podemos entender esses padrões de comportamento da elite político-administrativa da época. Por não fazerem esse tipo de análise dialética, certos historiadores acadêmicos chegam a falar em uma "democracia coroadada" (João Camilo de Oliveira Torres) para caracterizar o reinado de Pedro II. No entanto, como todo Estado de uma sociedade escravista ele era inteiramente fechado a tudo aquilo que poderia ser chamado de democracia. Durante toda a existência do Estado brasileiro, no regime escravista, ele se destinava, fundamentalmente, a manter e defender os interesses dos donos de escravos. Isto quer dizer que o negro que aqui chegava coercitivamente na qualidade de semovente tinha contra si todo o peso da ordenação jurídica e militar

do sistema, e, com isto, todo o peso da estrutura de dominação e operatividade do Estado.

O historiador António Torres Montenegro elaborou, no particular, um esquema que explica muito bem o conteúdo do tipo de Estado escravista monárquico/constitucional e qual o seu papel e função.

Diz ele:

Esta (a estruturado Estado monárquico/escravista) se caracteriza pela rigidez e pela imobilidade. Isto se poderia evidenciar em muitos outros aspectos como: a escolha de eleitores e candidatos, feita conforme o critério de renda, o que exclui grande parcela da população, fato que a luta abolicionista (tornando livre muitos escravos) e o processo de naturalização dos imigrantes tende a corrigir; a intervenção direta do governo nas eleições da Câmara, sempre se formando maiorias parlamentares correspondentes aos gabinetes; a escolha de um senador vitalício entre os que compunham a lista tríplice, feito pelo Poder Moderador, em função de critérios pessoais; a existência, no interior da estrutura de poder, de um segmento vitalício, o Conselho de Estado (constituído de 12 membros) e o Senado (constituído de 60 membros) que, apesar de todas as crises, permanecia no poder e se constituíam na base política do Poder Moderador.⁵

Esse tipo de estrutura de Estado (despótico na sua essência) altamente centralizado e tendo como espinha dorsal e suporte permanente dois segmentos vitalícios (o Conselho de Estado e o Senado) foi montado prioritariamente para reprimir a luta, entre os escravos e a classe senhorial. Não foi por acaso, por isto mesmo, que o Brasil fosse o último país do mundo a abolir a escravidão.

O que caracteriza fundamentalmente esse período da nossa história social é a luta do escravo contra esse aparelho de Estado. E é, por um lado, exatamente este eixo contraditório e decisório para a mudança social que é subestimado pela maioria dos sociólogos e historiadores do Brasil, os quais se comprazem em descrever detalhes, em pesquisar minudências, exotismos, encontrar analogias, fugindo, desta forma, à tentativa de se analisar de maneira abrangente e científica as características, os graus de importância social, econômica, cultural e política dessas lutas. Toda uma literatura de acomodação sobrepõe-se aos poucos cientistas sociais que abordam essa dicotomia básica, restituindo, com isto, ao negro escravo a sua postura de agente social dinâmico, não por haver criado a *riqueza comum*, mas, exatamente pelo contrário: por haver criado mecanismos de resistência e negação ao tipo de sociedade na qual o criador dessa riqueza era alienado de todo o produto elaborado.

Em vista disto a imagem do negro tinha de ser descartada da sua dimensão humana. De um lado havia necessidade de mecanismos poderosos de repressão para que ele permanecesse naqueles espaços sociais permitidos e, de outro, a sua dinâmica de rebeldia que a isso se opunha. Daí a necessidade de ser ele colocado como irracional, as suas atitudes de rebeldia como patologia social e mesmo biológica.

O aparelho ideológico de dominação da sociedade escravista gerou um pensamento racista que perdura até hoje. Como a estrutura da sociedade brasileira, na passagem do trabalho escravo para o livre, permaneceu basicamente a mesma, os mecanismos de dominação inclusive ideológicos foram mantidos e aperfeiçoados. Daí o autoritarismo que caracteriza o pensamento de quantos ou pelo menos grande parte dos pensadores sociais que abordam o problema do negro, após a Abolição. Veja-se, por exemplo, Oliveira Vianna. Para ele o autoritarismo estava na razão direta da inferioridade do negro. Por isto defende uma organização oligárquica para a sociedade brasileira. Diz:

Pelas condições dentro das quais se processou a nossa formação política, estamos condenados às oligarquias: e, felizmente, as oligarquias existem. Pode parecer paradoxal; mas numa democracia como a nossa, elas têm sido a nossa salvação. O nosso grande problema, como já disse alhures, não é acabar com as oligarquias: é transformá-las — fazendo-as passarem da sua atual condição de oligarquias brancas para uma nova condição de oligarquias esclarecidas. Estas oligarquias esclarecidas seriam, então, realmente, a expressão da única forma de democracia possível no Brasil.⁶

Mas, segundo Oliveira Vianna, essas oligarquias, para ascenderem de brancas a esclarecidas teriam de se arianizar. Porque ainda para ele

a nossa civilização é obra exclusiva do homem branco. O negro e o índio, durante o longo processo da nossa formação social, não dão, como se vê, às classes superiores e dirigentes que realizam a obra de civilização e construção, nenhum elemento de valor. Um e outro formam uma massa passiva e improgressiva, sobre que trabalha, nem sempre com êxito feliz, a ação modeladora da raça branca.⁷

Toda a obra de Oliveira Vianna vai nesse diapasão. Continua a ideologia do Poder Moderador de D. Pedro II e procura ordenar a nossa sociedade através da "seleção racial". Não é por acaso que o mesmo autor chega a elogiar as teorias racistas e fascistas no plano político. Esse autoritarismo de Oliveira Vianna é uma constante no pensamento social e há um cruzamento sistemático entre essa visão autoritarista do mundo e o racismo.

Através de vieses menos agressivos, podemos ver que a defesa das oligarquias por parte de Oliveira Vianna poderá fundir-se à defesa dos senhores patriarcais de Gilberto Freyre. Em um dos seus livros, Freyre escreve defendendo, da mesma fômia que Oliveira Vianna, a necessidade de reconhecermos realisticamente a função positiva das oligarquias:

No Brasil do século passado, os publicistas e políticos de tendências reformadoras, defensores mais de ideias e de leis vagamente liberais que de reformas correspondentes às necessidades e às condições do meio, para eles desconhecido, sempre escreveram e falaram sobre os problemas nacionais com um simplismo infantil. Para alguns deles o grande mal do Brasil estava indistintamente nos grandes senhores; nos vastos domínios; na supremacia de certo número de famílias. E para resolver essa situação bastava que se fizessem leis liberais. Apenas isto: leis liberais (...) Os senhores de engenho não constituíam um onipotente legislativo tinham de desdobrar-se em executivo. Daí os "reis", mas "reis" à antiga, intervindo na atividade dos moradores e escravos, que alguns deles pareceram a Tollenare. O viajante francês viu senhores fiscalizando trabalhos; agradando a miuçalha preta; falando ríspido a negros enormes, certos do prestígio da voz e do gesto.⁸

As oligarquias de Oliveira Vianna têm muita semelhança com os senhores de engenho idealizados por Gilberto Freyre, pois são as formas diversificadas de um mesmo fenómeno. Ambos criaram e mantiveram os suportes justificatórios de uma sociedade de privilegiados, no Império ou na República. Entre os dois pensamentos há uma constante: a inferiorização social e racial do negro, segmentos mestiços e índios e a exaltação cultural e racial dos dominadores brancos.

Esta ligação entre racismo e autoritarismo é uma constante no pensamento social e político brasileiro. Outro sociólogo, Azevedo Amaral, um dos ideólogos do Estado Novo, escreve:

A entrada de correntes imigratórias de origem europeia é realmente uma das questões de maior importância na fase de evolução que atravessamos e não há exagero afirmar-se que do número de imigrantes da raça branca que assimilarmos nos próximos decênios depende literalmente o futuro da nacionalidade (...) Uma análise retrospectiva do desenvolvimento da economia brasileira desde o último quartel do século XIX põe em evidência um fato que aliás nada tem de surpreendente porque nele apenas reproduzia em maiores proporções ainda, o que já ocorrera em fases anteriores da evolução nacional. As regiões para onde afluíram os contingentes de imigrantes europeus receberam um impulso progressista que as distanciou de tal modo das zonas desfavorecidas de imigração que entre as primeiras e as últimas se formaram diferenças de nível económico e social, cujos efeitos justificam apreensões

soes políticas. Enquanto nas províncias que não recebiam imigrantes em massa se observava marcha lenta do desenvolvimento económico e social, quando não positiva estagnação do movimento progressivo, as regiões afortunadas a que iam ter em caudal contínuas levas de trabalhadores europeus foram cenário de surpreendentes transformações económicas de que temos os exemplos mais importantes em São Paulo e no Rio Grande do Sul. Aliás, aconteceu entre nós o mesmo que por toda a parte onde as nações novas surgem e prosperam com a cooperação de elementos colonizadores vindos de países mais adiantados habitados por povos de raças antropologicamente superiores. (...) O problema étnico brasileiro — chave de todo destino da nacionalidade — resume-se na determinação de qual Virá a ser o fator da tríplice miscigenação que aqui se opera e que caberá impor à ascendência do resultado definitivo do caldeamento. É claro que somente se tornará possível assegurar a vitória étnica dos elementos representativos das raças e da cultura da Europa se reforçarmos pelo fluxo contínuo de novos contingentes brancos. Os obstáculos opostos à imigração de origem europeia constituem portanto dificuldades deliberadamente criadas ao reforçamento dos valores étnicos superiores de cujo predomínio final no caldeamento dependem as futuras formas estruturais da civilização brasileira e as manifestações de seu determinismo económico, político, social e cultural. (...) A nossa etnia está longe do período final de cristalização. E como acima ponderamos, os mais altos interesses nacionais impõem que se faça entrar no país o maior número possível de elementos étnicos superiores, a fim de que no epílogo do caldeamento possamos atingir um tipo racial capaz de arcar com as responsabilidades de uma grande situação.⁹

Isto era escrito logo depois da implantação do Estado Novo, em livro elaborado para defendê-lo e justificar o seu autoritarismo.

Como vemos há um *continuum* neste pensamento social da *inteligência* brasileira: o país seria tanto mais civilizado quanto mais branqueado. Esta subordinação ideológica desses pensadores sociais demonstra como as elites brasileiras que elaboram este pensamento encontram-se parcial ou totalmente alienadas por haverem assimilado e desenvolvido a ideologia do colonialismo. A este pensamento seguem-se medidas administrativas, políticas e mesmo repressivas para estancar o fluxo demográfico negro e estimular a entrada de brancos "civilizados".

3. Repete-se na literatura Este aspecto alienante que se **a imagem estereotipada** encontra na literatura antropológica, histórica e sociológica, e que tem suas raízes sociais na estrutura despótica e racista do apare-

lho de Estado escravista, e, posteriormente, na estrutura intocada da propriedade fundiária, encontra-se, também, na literatura de ficção da época do escravismo, com desdobramentos visíveis e permanentes após a sua extinção.

O mundo ficcional, o imaginário desses romancistas ainda estava impregnado de valores brancos, o seu modelo de beleza ainda era o greco-romano e os seus heróis e heroínas tinham de ser pautados por esses modelos. E a nossa realidade ficava desprezada como temática: os heróis tinham de ser brancos como os europeus e a massa do povo apenas pano de fundo dessas obras.

Em toda essa produção nenhum personagem negro entrou como herói. O problema do negro na literatura brasileira deve comportar uma revisão sociológica que ainda não foi feita. Quando surge a literatura nacional romântica, na sua primeira fase, surge exatamente para negar a existência do negro, quer social, quer esteticamente. Toda a ação e tudo o que acontece nessa literatura tem de obedecer aos padrões *brancos*, ou de exaltação do índio, mas um índio distante, europeizado, quase um branco naturalizado índio. Idealização de um tipo de personagem que não participava da luta de classes ou dos conflitos, como o negro, mas era uma idealização de fuga e escape para evadir-se da realidade sócio-racial que a sociedade *branca* do Brasil enfrentava na época. Era mais Rousseau e romantismo do "bom selvagem", quase um cavaleiro europeu, do que uma tentativa de mostrar a situação de extermínio do índio brasileiro. Era, de um lado, descartar o negro como ser humano e heróico, para colocá-lo como exótico-bestial da nossa literatura, e, de outro, fazer-se uma idealização do índio em oposição ao negro. Não se abordava o índio que se exterminava nas longínquas dimensões geográficas daquela época destruído pelo branco. O índio do romantismo brasileiro era, por tudo isto, uma farsa ideológica, literária e social. Era uma contrapartida fácil para se colocar o quilombola, o negro insurreto e o revolucionário negro, de um modo geral, como anti-herói dessa literatura de fuga e alienação. Esse indianismo europeizado entrava como um enclave ideológico necessário para se definir o negro como inferior numa estética que, no fundamental, colocava-o de um lado como a negação da beleza e, de outro, como anti-herói, como facínora ou como subalterno, obediente, quase que ao nível de animal conduzido por reflexos.

Temos o exemplo de Machado de Assis que escreve durante a escravidão como se vivesse uma realidade urbana europeia, querendo branquear os seus personagens, heróis e heroínas. Toda a primeira geração romântica, por isto mesmo, é uma geração cooptada pelo aparelho ideológico ou burocrático do sistema escravista. Por isto mesmo não podiam criar uma literatura que refletisse o nosso *ser* cultural. Tinham de ir buscar de fora os elementos com os quais representavam a sua forma de expressão e de criação literária. Escreve analisando esta situação estrutural Nelson Werneck Sodré:

É interessante distinguir um aspecto a que temos concedido, em regra, atenção distante, quando a concedemos: aquele que se refere à origem de classe dos homens de letras, já mencionado, de passagem, ligando-se agora ao detalhe de fazerem tais homens de letras seus estudos na Europa. O costume, próprio da classe proprietária, de mandar os filhos estudar em Coimbra e, mais adiante, nos centros universitários mais conhecidos, particularmente na França, constituía, não só um inequívoco sinal de classe, como o caminho natural para a evasão da realidade da colônia e do país, tão diversa do ambiente em que iam aprimorar os conhecimentos e que lhes pareceria o modelo insuperado. A alienação — que é ainda um traço de classe — uma vez que não podiam tais elementos solidarizar-se com um povo representado, em sua esmagadora maioria, por escravos e libertos pobres, e em que a classe comercial mal começava a se definir e era vista com desprezo, corresponderia, no fundo, à secreta ânsia de disfarçar em cada um o que lhe parecia inferior, identificando-se com o modelo externo tão fascinante. E tais elementos, cuja formação mental os distanciava do seu país, e, cujas origens de classe os colocavam em contrastes com este, ligando-os ao estrangeiro, eram os que formavam os quadros imperiais, quadros a que os cursos jurídicos atendiam: "Já então as Faculdades de Direito eram ante-salas da câmara", conforme observou Nabuco.¹⁰

Por estas razões sociais toda a primeira geração romântica é uma geração cooptada pelo aparelho ideológico e burocrático do sistema escravista representado pelos diversos escalões do poder, terminado no Imperador. Gonçalves de Magalhães, introdutor oficialmente do romantismo poético, vai ser diplomata na Itália, tendo publicado o seu primeiro volume de versos em Paris; Joaquim Manoel de Macedo será preceptor da família imperial; Gonçalves Dias vive pesquisando na Europa às expensas de D. Pedro II durante muitos anos; Manoel Antônio de Almeida com pouco mais de vinte anos é nomeado administrador da Tipografia Nacional, o que corresponderia hoje a diretor da Imprensa Oficial, e José de Alencar, o maior ficcionista romântico (indianista), será Ministro da Justiça em gabinete do Império.

Toda essa ligação orgânica com o sistema irá determinar ou condicionar, em graus maiores ou menores, o conteúdo dessa produção. Nas outras atividades culturais a subordinação se repete e o caso de Carlos Gomes é conhecido: tendo composto a ópera *O escravo* com libreto de Taunay, foi forçado a modificá-lo, substituindo o seu personagem central, que era negro, por um escravo índio. Carlos Gomes também estava estudando na Europa através do mecenato do Imperador.

Aqui cabe fazer uma distinção: a literatura dessa época por vezes aborda o *escravo* no seu sofrimento ou na sua lealdade, humilde muitas vezes, outras vezes querendo a sua liberdade. Os demais segmentos em que se divide a classe escrava são também abordados; a mãe preta, a mucama doméstica e até relações incestuosas entre filha de escrava com o sinhozinho, filhos do mesmo pai. O que nessa literatura está ausente é o negro como ser, como homem igual ao branco, disputando no seu espaço a sua afirmação como *herói romântico*. Escreve, neste sentido Raymond S. Sayers:

Até mesmo o sentimento escravista que originou vasta literatura no século XVIII na Inglaterra, na França e mesmo na Alemanha de Herder com o seu *Neger Idyllen*, está ausente desta poética de imitação. Em verdade, embora os negros povoassem bastantemente o panorama social, os poetas preferiram ver apenas com os olhos da imaginação ninfas e pastores encantadores, em vez de ver a realidade de escravos e mulatinhas inquietos e andrajosos. Há somente dois poemas em que os negros aparecem como indivíduos, o *Quitúbia*, de José Basílio da Gama, em que um negro nobre é o herói, e o *Caramuru*, de Santa Rita Durão, que dedica algumas estancas ao episódio de Henrique Dias. Fora disso, na maioria das vezes em que o negro aparece nessa poesia, é como mero pormenor do ambiente, figura digna de piedade no egoísmo melancólico de quem o observa.^u

Outros exemplos poderiam ser dados mas, ao que nos parece, já expusemos o suficiente para demonstrar como essa literatura era representativa de um sistema social, o escravismo, e somente a partir da compreensão deste fato poderemos analisar em profundidade o seu conteúdo e a sua função.

Uma exceção deve ser feita, no nosso entender, já na segunda fase do romantismo: é Castro Alves, provavelmente único que tenha ressaltado na sua obra o papel social e ativo do escravo negro na sua dimensão de rebeldia, e na sua interioridade existencial, criando poemas com personagens negros. Com Castro Alves o negro se humaniza, deixa de ser a besta de carga ou o facínora, ou, então, componente da galeria de humilhados e ofendidos da primeira geração. Cas-

tro Alves é, por isto, o grande momento da literatura brasileira, porque coloca o negro escravo como homem que pensa e reivindica, que ama e luta. Um exemplo para mostrar a diferença de universos sociais e estéticos entre ele e Gonçalves Dias: Castro Alves escreve o seu grande poema "O navio negreiro" sem nunca ter visto uma dessas embarcações, pois o tráfico foi extinto em 1850, enquanto Gonçalves Dias que teve oportunidade de vê-los às dezenas, provavelmente no seu cotidiano, jamais o usou como temática dos seus versos.

Castro Alves poderia ter visto algum barco do tráfico interprovincial, mas nunca um *tumbeiro* como ele descreve no seu poema. Por outro lado, quando escreveu "Saudação a Palmares" os negros quilombolas ainda existiam e eram caçados como criminosos. No entanto, ele inverteu os valores e, ao invés de apresentá-los como criminosos perturbadores, apresenta-os como heróis.

Essa literatura orgânica que funcionou como superestrutura ideológica do sistema é argamassa cultural de manutenção que atravessa o período do escravismo e penetra na sociedade de capitalismo dependente que persiste até hoje. Por isto, somente com Lima Barreto, que morre em 1922, o negro se redignifica como personagem ficcional, como ser humano na sua individualidade. Depois de Lima Barreto, exceção feita ao romance *Macunaíma* de Mário de Andrade, na fase modernista, somente com a geração de 1930 ele aparece sem ser apenas componente exótico, sem interioridade, sem sentimentos individuais.

Surgem então, *Moleque Ricardo*, de José Lins do Rego, e *Jubiabá*, de Jorge Amado, assim mesmo ainda relativamente folclorizados. Mas, de qualquer forma, um avanço no comportamento do imaginário dos nossos escritores em relação ao negro. Dessa época em diante é que o negro vai entrar mais detalhada e amiudadamente na nossa novelística. Mas a dívida dos nossos intelectuais e romancistas em particular, para com o negro, ainda não foi resgatada. A consciência crítica dos nossos intelectuais em relação ao problema étnico do Brasil em geral, e do negro, no particular, ainda não se cristalizou em nível de uma reformulação das categorias ideológicas e estéticas com as quais manipulam a sua imaginação. Ainda são muito europeus, *brancos*, o que vale dizer ideologicamente colonizados.

4. O dilema e as alternativas Toda essa produção cultural, quer científica, quer ficcional, que escamoteia ou desvia do fundamental o problema do negro nos seus diversos níveis, desvinculando-o da dinâmica dicotômica produzida

pela luta de classes, na qual ele está inserido, mas com particularidades que o transformam em um problema específico ou com especificidades que devem ser consideradas, fez com que pouco se acrescentasse às generalidades ou lugares-comuns na sua maioria ditos sobre ele. Somente a partir das pesquisas patrocinadas pela Unesco, após a Segunda Guerra Mundial, essas generalidades otimistas e ufanistas foram revistas com rigor científico e reanalisadas. Uma dessas generalidades refere-se, constantemente, à existência de uma *democracia racial* no Brasil, exemplo que deveria ser tomado como paradigma para outras nações. Nós éramos o laboratório onde se conseguiu a solução para os problemas étnicos em sentido planetário. Os resultados dessas pesquisas, no entanto, foram chocantes para os adeptos dessa filosofia racial. Constatou-se que o brasileiro é altamente preconceituoso e o mito da *democracia racial* é uma ideologia arquitetada para esconder uma realidade social altamente conflitante e discriminatória no nível de relações interétnicas.

Aqueles conceitos de acomodação, assimilação e aculturação — conforme veremos depois — que explicavam academicamente as relações raciais no Brasil foram altamente contestados e iniciou-se um novo ciclo de enfoque desse problema. Verificou-se, ao contrário, que os níveis de preconceito eram muito altos e o mito da *democracia racial* era mais um mecanismo de barragem à ascensão da população negra aos postos de liderança ou prestígio quer social, cultural ou econômico. De outra maneira não se poderia explicar a atual situação dessa população, o seu baixo nível de renda, o seu confinamento nos cortiços e favelas, nos pardieiros, alagados e invasões, como é a sua situação no momento.

Esse mecanismo permanente de barragem à mobilidade social vertical do negro, com os diversos níveis de impedimento à sua ascensão na grande sociedade, muitos deles invisíveis, os entraves criados pelo racismo, as limitações sociais que o impediam de ser um cidadão igual ao branco, e, finalmente, a defasagem sócio-histórica que o atingiu frontal e permanentemente após a Abolição, como cidadão, indo compor as grandes áreas gangrenadas da sociedade do capitalismo dependente que substituiu à escravista, toda essa constelação é como se fosse um viés complementar, preferindo-se, por isto, a elaboração de monografias sobre o candomblé e o xangô, assim mesmo desvinculado do seu papel de resistência social, cultural e ideológica, mas vistos apenas como reminiscências religiosas trazidas da África.

No entanto, após as pesquisas patrocinadas pela Unesco e que tiveram Florestan Fernandes e Roger Bastide como responsáveis na cidade de São Paulo, L. A. Costa Pinto, no Rio de Janeiro, e Thales de Azevedo, na Bahia, houve a necessidade de uma reordenação teórica e metodológica por parte de alguns cientistas sociais, destacando-se, no particular, Florestan Fernandes, Octávio Ianni, Emília Viotti da Costa, L. A. Costa Pinto, Clóvis Moura, Jacob Gorender, Lana Lage da Gama Lima, Luís Luna, Décio Freitas, Oracy Nogueira, Joel Rufino dos Santos, Carlos A. Hasenbalg e alguns outros que, preocupados não apenas com o tema acadêmico, mas também com os problemas étnicos emergentes na sociedade brasileira e os possíveis conflitos raciais daí decorrentes, estão tentando uma revisão do nosso passado escravista e do presente racial, social e cultural das populações negras do Brasil.

Esta situação concreta irá criar nódulos de resistência, tensão ou conflitos sócio-racistas, agudizando-se, especialmente, o preconceito de cor à medida que certos setores urbanos da comunidade negra comecem a analisar criticamente essa realidade na qual estão engastados e reagem contra ela. Desse momento de reflexão surgem várias entidades negras de reivindicação, não apenas pesquisando dentro de simples parâmetros acadêmicos, mas complementando-os com uma práxis atuante, levantando questões, analisando fatos, expondo e questionando problemas, e, finalmente, organizando o negro, através dessa reflexão crítica, para que os problemas étnicos sejam solucionados.

É uma convergência tentada entre as categorias científicas e a práxis que vem caracterizar a última fase dos estudos sobre o negro. O negro como ser pensante e intelectual atuante articula uma ideologia na qual unem-se a ciência e a consciência.

Evidentemente que não se pode falar, ainda, em uma consciência plenamente elaborada, mas de uma posição crítica em processo de radicalização epistemológica a tudo, ou quase tudo, o que foi feito antes, quando se via o negro apenas como objeto de estudo e nunca como sujeito ativo no processo de elaboração do conhecimento científico.

Em face da emergência dessa nova realidade, muitos cientistas sociais acadêmicos não aceitam, ainda, esta posição como válida cientificamente, mas somente mensurável como ideologia, *bandeira de luta*, ponta de lança de ação e de combate. A unidade entre teoria e prática repugna a esses cientistas que ainda não querem permitir à *intelligentsia* negra participar do processo dialético do conhecimento.

É nesta encruzilhada que os estudos sobre o negro brasileiro se situam. Há encontros e desencontros entre as duas tendências: de um lado a acadêmica, universitária, que postula uma ciência neutra, equilibrada, sem interferência de uma consciência crítica e/ou revolucionária, e, de outro, o pensamento elaborado pela intelectualidade negra ou outros setores étnicos discriminados e/ou conscientizados, também interessados na reformulação radical da nossa realidade racial e social.

Evidentemente que esses movimentos negros estão começando a elaboração do seu pensamento, nada tendo ainda de sistemático ou unitário. Muito pelo contrário. Isto, porém, não quer dizer que seja menos válido do que a produção acadêmica, pois ele é elaborado na prática social, enquanto o outro se estrutura e se desenvolve nos laboratórios petrificados do saber acadêmico.

Podemos supor, por isto, dois caminhos diferentes que surgirão a partir da encruzilhada atual. Um se desenvolverá à proporção que a luta dos negros e demais segmentos, grupos e/ou classes interessados na reformulação radical da sociedade brasileira se dinamizarem política, social e cientificamente. Do outro lado continuará a produção acadêmica, cada vez mais distanciada da prática, sofisticada e anódina.

Esta produção acadêmica evidentemente estudará, também, como elemento de laboratório, o pensamento dinâmico/radical elaborado pelos negros na sua luta contra a discriminação racial, o analfabetismo, a injusta distribuição da renda nacional nos seus níveis sociais e étnicos. Ela chamará de *ideológica* a proposta dessa prática política, cultural, social e racial. No entanto, este pensamento novo, elaborado pela *intelligentsia negra* (não obrigatoriamente por negros), tem a vantagem de ser testado na prática, enquanto o pensamento acadêmico servirá apenas para justificar títulos universitários.

Notas e referências bibliográficas

¹ ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira*. 5.ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1953. 5 v. v. 1, p. 137-238.

² RAMOS, Guerreiro. O problema do negro na sociologia brasileira. *Cader nos do Nosso Tempo*, Rio de Janeiro, (2), 1954. Ver também RAMOS, Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro, An des, 1957.

³ RAMOS, Guerreiro. Loc. cit.

⁴ Diz Conrad: "Os mais vistosos, notórios e ricos participantes do tráfico ilegal eram, naturalmente, os próprios mercadores de escravos, proprietários de frotas de navios, de dispendiosas e ostentosas casas na cidade e propriedades de campo, de depósitos na costa do Brasil e barracões na África, chefes de um exército de seguidores e subordinados, e frequentemente amigos íntimos da elite de plantadores e governadores. Pelas razões mencionadas acima, a sociedade brasileira não menosprezava esses negociantes de seres humanos. De fato, os novos contrabandistas desenvolveram uma aura romântica em torno de muitos contemporâneos por seu desafio aos britânicos bem como por suas atividades irregulares e perigosas. Legalmente aqueles que se ressentiam da interferência britânica e suspeitavam da sua motivação (que na verdade estava longe de ser pura) para aqueles que acreditavam que os mercadores de escravos realizavam um serviço essencial ao Brasil e sua economia agrícola, os traficantes eram homens honrados merecedores de títulos e condecorações, e da amizade e respeito dos políticos mais poderosos". (CONRAD, Robert Edgar. *Tumbeiros*. São Paulo, Brasiliense, 1985. p. 120.)

⁵ MONTENEGRO, Antônio Torres. *O encaminhamento político do fim da escravidão* (Dissertação de mestrado). Campinas, Unicamp, 1983. Mimeografado.

⁶ VIANNA, Oliveira. *Instituições políticas do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1949. 2 v. v. 2, p. 205.

⁷ — *Evolução do povo brasileiro*. 4. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1956. p. 158. Sobre a conexão entre o pensamento racista de Oliveira Vianna e a sua defesa do autoritarismo é importante a consulta do trabalho de Jarbas Medeiros "Introdução ao estudo do pensamento político autoritário brasileiro 1914/1915", especialmente o item 5 "Racismo & Elites" do capítulo II "Oliveira Vianna" (*Revista de Ciência Política*, Rio de Janeiro, FGV, 17(2), jun. 1974). Ver também, no particular; VIEIRA, Evaldo Amaro. *Oliveira Vianna & O estado corporativo*. São Paulo, Grijalbo, 1976. passim.

⁸ FREYRE, Gilberto. *Região e tradição*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1941, p. 174-7.

⁹ AMARAL, Azevedo. *O Estado autoritário e a realidade nacional*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1938, p. 230-4.

¹⁰ SODRÉ, Nelson Werneck. *História da literatura brasileira* (seus fundamentos econômicos). 3. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1960. p. 195.

¹¹ SAYERS, Raymond S. *O negro na literatura brasileira*. Rio de Janeiro, Ed. O Cruzeiro, 1958. p. 110. Cf. também no mesmo sentido, porém com posições mais radicais do que Sayers: BROOKSHAW, David. *Raça e cor na literatura brasileira*. Rio Grande do Sul, Mercado Aberto, 1983. Passim.

II

Sincretismo, assimilação, acomodação, aculturação e luta de classes

1. Antropologia e neocolonialismo No presente capítulo queremos discutir a insuficiência de conceitos comumente manipulados por alguns antropólogos brasileiros, especialmente no que diz respeito ao conteúdo das relações entre negros e brancos no Brasil. O esquecimento, por parte do antropólogo ou sociólogo, ao analisar o processo de interação, da posição estrutural das respectivas etnias portadoras de padrões de cultura diversos (sem levar-se em conta, portanto, a estrutura social em que esse processo de contato se realiza) leva a que se tenha, no máximo, uma compreensão acadêmica do problema, nunca, porém, o seu conhecimento captado no processo da própria dinâmica social. Isto porque, antes de examinarmos esses contatos culturais, temos de situar o modo de produção no qual eles se realizam, sem o que ficaremos sem possibilidade de analisar o conteúdo social desse processo. É sobre exatamente essa problemática teórica que iremos tecer considerações para reflexão epistemológica dos interessados.

Queremos nos referir, aqui, particularmente, aos conceitos de *sincretismo*, *assimilação*, *acomodação* e *aculturação* quando aplicados em uma sociedade poliétnica, e, concomitantemente, dividida em classes e camadas com interesses conflitantes e/ou antagônicos, interesses e conflitos que servem de combustível à sua dinâmica, ou seja,

produzem a luta de classes, para usarmos o termo já mundialmente consagrado nas ciências sociais. Acharmos, por isto, que não será inútil remetermos o leitor a uma posição reflexiva em relação àquilo que nos parece ser mais importante para levar a antropologia e as ciências sociais de um modo geral (num país como o nosso, poliétnico e, ao mesmo tempo, subordinado a um pólo metropolitano externo) a terem um papel mais vinculado à prática social, saindo, assim, de uma posição de ciência pura e contemplativa, equidistante da realidade empírica e somente reconhecida na sua práxis acadêmica (teórica). A revisão desses conceitos tão caros a uma certa ciência social colonizadora, usada pelo colonizado, remete-nos à própria origem da antropologia e à sua função inicial de municionadora do sistema colonial, à atividade prática que exerceu no sentido de *racionalizar* o colonialismo e à necessidade de uma reavaliação crítica do seu significado no conjunto das ciências sociais. A sua posição eurocêntrica e umbilicalmente ligada à expansão do sistema colonial deixou, como não podia deixar de ser, uma herança ideológica que permeia e se manifesta em uma série de conceitos básicos, até hoje usados pelos antropólogos em nível significativo.

No caso particular do Brasil, o fenômeno se reproduz quase que integralmente. Como país de economia reflexa, evidentemente reproduzimos o pensamento do pólo metropolitano de forma sistemática, fato que se pode constatar não apenas no que diz respeito à antropologia, de presença bem recente, mas no nosso pensamento social do passado. Desta forma, ao colocarmos em discussão os conceitos acima explicitados, devemos dizer que o traumatismo de nascimento não é apenas da antropologia no Brasil, mas do nosso pensamento social de um modo geral, quase todo ele influenciado, em maior ou menor nível, pela ideologia do colonialismo.

Aliás, o caráter de municionador ideológico da política das metrópoles por parte da antropologia já foi destacado e denunciado por inúmeros sociólogos, os quais, insatisfeitos com a estrutura conceitual formalista dos antropólogos metropolitanos (colonizadores), começaram a fazer uma revisão dos seus conceitos e da sua função. Neste sentido, numa aproximação crítica geral do assunto, o professor Kabegele Munanga escreve que

Para se compreender a manifestação de resistência e a persistência desta atitude de recusa da antropologia estrangeira pelas populações africanas, faz-se necessário fazer a história crítica ou a crítica ideológica da antropologia desde os inícios da colonização até as indepen-

dências desses países e mesmo depois das independências, na situação chamada "neocolonialismo".

Da nossa parte, já havíamos escrito em outro local que

...a substituição do *proletário* pelo *primitivo* não foi, contudo, um caso fortuito. Veio preencher aquele vazio de estudos que se fazia sentir sobre as relações metrópole/colônia colocadas na ordem do dia por uma série de fatores. Ora, essa literatura especializada ao tempo em que mostrava a temeridade de se procurar elevar o nível de vida dessas populações nativas criava técnicas de controle colonial, exercendo as autoridades domínio completo através dos chefes tribais. A destribalização era desaconselhada exatamente porque os nativos ao abandonarem os seus valores originais se inseriam num universo de ação completamente novo. Daí o interesse desses antropólogos em estabelecerem técnicas de controle partindo dos elementos nativos que mantinham o prestígio social entre os membros das respectivas tribos.²

Kabengele Munanga, citando vários outros autores, refere-se a S. Adotevi, do Daomé, o qual submeteu essa antropologia colonialista (etnologia) a uma crítica radical e contundente.³ Esta visão crítica está se avolumando e, mais recentemente, os professores I. Grigulévitch e Semión Koslov, além de uma crítica teórica radical, detiveram-se na análise das vinculações dessa ciência com órgãos de inteligência e segurança das nações neocolonizadoras.⁴

Centrando a sua análise na função neocolonizadora dessa antropologia, o professor Maurício Tragtenberg escreve:

Mais nítida é a vinculação entre o imperialismo e a antropologia. Por ocasião do fim da Guerra dos Boers (1899/1902), os antropólogos ingleses procuravam aplicar seus conhecimentos tendo em vista fins práticos. O Royal Anthropological Institute apresentou, na época, ao Secretário de Estado para as Colônias, a proposta para que se estudassem as leis e instituições da diferenciação tribal na África do Sul. Tal estudo tinha em mira criar uma base política administrativa "racional". A administração dos povos coloniais sempre foi considerada terreno privilegiado para a aplicação do conhecimento antropológico. Os governos coloniais tinham noções diversas sobre a rapidez do processo de "ocidentalização" dos "primitivos".⁵

O mesmo autor passa a enumerar a função instrumental dessa antropologia — chamados por ele de *antropólogos coloniais* — como funcionários da Administração Colonial nas colônias inglesas da África Tropical, dando cursos de antropologia aos governos dominadores. A pedido da Administração Colonial, Meyer-Fortes escreveu sobre costumes matrimoniais dos Tallesi e Rattgray escreveu

sobre os Ashanti, tudo isto objetivando o controle colonial, via controle cultural. Houve também em Tanganica experimentos de antropologia aplicada nos quais um antropólogo pesquisou com base em perguntas específicas formuladas por um burocrata colonial. O governo britânico na Nigéria e Costa do Ouro sempre partilhou a ideia de que os nativos com posição tradicional eram melhores agentes locais da política do governo, o mesmo ocorrendo com o colonialismo belga que na formação dos funcionários, segundo o antropólogo Nicaise, dedicava mais tempo ao estudo da etnografia e do direito costumeiro do que a Grã-Bretanha. Mas esta vinculação da antropologia com o sistema colonial vai mais além. Em 1926, fundou-se o Instituto Internacional Africano para dedicar-se à pesquisa em antropologia e linguística. O conhecimento (dos povos nativos) ajudaria o administrador a fomentar o crescimento de uma *sociedade orgânica sã e progressiva*. O East African Institute, por seu turno, especializou-se em estudar as consequências sociais da emigração da mão-de-obra, as causas de as deficiências dos chefes de aldeias africanas atuarem como agentes da política do governo colonial.

O Rhodes Livingstone Institute estudou a urbanização nas minas de cobre da África Central e o West African Institute pesquisou as populações empregadas nas explorações agrícolas da Cameroons Development Corporation.

Mas estas pesquisas não se limitavam à área de exploração econômica das regiões colonizadas. Desdobravam-se também em auxiliares de objetivos militares. Diz Maurício Tragtenberg que é "por ocasião da Segunda Guerra Mundial que o governo norte-americano empregou antropólogos com a finalidade de explicar a cultura das zonas ocupadas àqueles membros do Exército que precisavam do trabalho dos nativos como operários, ou mensageiros".⁶ Depois de citar numerosos outros exemplos da aplicação da antropologia em projetos militares por parte dos colonizadores, Maurício Tragtenberg conclui:

O conhecimento antropológico pode servir ao imperialismo; desse modo, um "antropólogo crítico" não poderá "esquentar" durante muito tempo cadeira no Centre National de Recherche Scientifique ou na Universidade de Cambridge. Especialmente se ele for voltado ao *atual*.⁷

Como vemos há, de fato, uma vinculação entre as formulações teóricas e a instrumentalidade dessa antropologia. Daí um pesquisador citado por Michel T. Clare afirmar que "*outrora, a boa receita para vencer a guerrilha era ter dez soldados para cada guerrilheiro; hoje, dez antropólogos para cada guerrilheiro*".⁸

2. Do "primitivismo fetichista" Mas, voltando àquilo à "pureza" do cristianismo

que nos interessa de modo central, queremos destacar aqui que certos conceitos da antropologia revelam, de forma transparente, outras vezes em diagonal, a sua função de ciência auxiliar de uma estrutura neocolonizadora.

Sobre o conceito de *sincretismo*, tão usado pelos antropólogos brasileiros que estudam as relações interétnicas no particular da religião, convém destacar que até hoje ele é usado, quase sempre, para definir um contato religioso prolongado e permanente entre membros de culturas superiores e inferiores. A partir daí, de um conceito de religiões *animistas* em contato com o catolicismo basicamente superior, o qual é, na maioria das vezes, a religião do próprio antropólogo, passa-se a analisar os seus efeitos.

O professor Waldemar Valente, em um trabalho muito difundido e acatado sobre o sincretismo afro-brasileiro/católico, assim define o processo:

O trabalho do sincretismo afro-cristão, a princípio, como já tivemos ocasião de assimilar, não passou de mera acomodação. Tal fenômeno, como já ficou acentuado, foi devido à momentânea incapacidade mental do negro para assimilar os delicados conceitos do Cristianismo. A impossibilidade de uma rápida integração. Condição que não deve ser menosprezada na obra de assimilação, que constitui, ao nosso ver, o processo final do sincretismo, é o tempo. O que parece certo, como tivemos oportunidade de chamar a atenção, é que os negros recebiam a religião como uma espécie de anteparo por trás do qual escondiam ou disfarçavam conscientemente os seus próprios conceitos religiosos. (...) Das pesquisas que temos realizado na intimidade dos xangôs pernambucanos não nos tem sido difícil constatar a influência sempre crescente que o catolicismo vem exercendo sobre o fetichismo africano.⁹

Queremos destacar, aqui, a forma como Waldemar Valente coloca o problema do sincretismo: de um lado o cristianismo (aliás ele escreve a palavra com C maiúsculo) e, de outro, o fetichismo africano. Uma religião delicada (superior) e outra fetichista (inferior). Daí, evidentemente, a influência sincrética ter de ser como ele conclui, crescente da dominante (superior) sobre a dominada (inferior) ou, para continuarmos no mesmo nível de argumentação por ele desenvolvido: os negros, membros de uma religião fetichista, por incapacidade mental, "não tinham condições de assimilar, em curto prazo, os delicados conceitos do Cristianismo", o que somente se verificaria (após

um período de acomodação) através da influência crescente do cristianismo (religião superior) nos *xangôs* do Recife.

Jamais Waldemar Valente viu a possibilidade inversa, isto é, a influência cada vez maior daquelas religiões chamadas fetichistas no âmbito das "delicadezas" do cristianismo. Não foi visto que dentro de um critério não-valorativo não há religiões *delicadas* ou *fetichistas*, mas, em determinado contexto social concreto, religiões dominadoras e dominadas. No nosso caso, dentro inicialmente de uma estrutura escravista, o cristianismo entrava como parte importantíssima do aparelho ideológico de dominação e as religiões africanas eram elementos de resistência ideológica e social do segmento dominado. Parece-nos que está justamente aqui a necessidade de se analisar a influência do conceito de *sincretismo* criticamente, pois ele inclui um julgamento de valor entre as religiões inferiores e superiores que, pelo menos no Brasil, reproduz a situação da estrutura social de dominadores e dominados.

Numa outra aproximação crítica, desta vez sobre o problema específico do sincretismo *lato sensu*, Juana Elbein dos Santos escreve que:

Desde bruxaria, magia, sistema de superstição, fetichismo, animismo, até as mais pudicas dominações dos cultos afro-brasileiros, toda uma multiplicidade de designação leva implícito negar o caráter de religião ao sistema místico legado pelos africanos e reelaborados pelo seus descendentes, despojando-os de valores transcendentais e encobrindo sobretudo o papel histórico da religião como instrumento fundamental — já que a independência espiritual foi durante longo tempo a única liberdade individual do negro — que nucleou os grupos comunitários que se constituíram em centros organizadores da resistência cultural e da elaboração de um *ethos* específico que resistiu às pressões de desvalorização e de domínio. (...) A religião afro-brasileira, assim como o cristianismo, é o resultado de um longo processo de seleção, associações, reinterpretções de elementos herdados e outros novos, cujas variações foram se estruturando de acordo com as etnias locais e de um inter-relacionamento sócio-econômico, mas todas elas delineando um sistema cultural básico que serviu de resposta às instituições oficiais.¹⁰

O painel de visualização aqui é bem outro na colocação e interpretação do problema das religiões e do processo sincrético. Já não temos, agora, conforme se vê, a superioridade e delicadeza do cristianismo e o fetichismo das religiões africanas, fato que levaria a que o cristianismo superior pulverizasse ou fragmentasse, neutralizasse ou inferiorizasse os valores religiosos das camadas animistas dominadas.

A falta de capacidade de captar as abstrações da religião *superior* é reanalisada e o universo religioso afro-brasileiro resgatado. Juana Elbein dos Santos não hierarquiza, mas desenvolve um pensamento que demonstra satisfatoriamente que tanto as religiões africanas e de seus descendentes como o cristianismo passaram pelo mesmo processo de elaboração genética. A diferenciação somente surge em consequência da inferiorização social, cultural e política daquelas populações que foram trazidas coercitivamente para o Brasil. É uma visão do dominador e não da religião superior que a autora desmistifica.

Cabe, portanto, agora, um momento de reflexão: até que ponto os antropólogos brasileiros, ou principalmente aqueles influenciados por um culturalismo colonizante, analisam e interpretam a influência dessas religiões a partir dos padrões da religião dominadora? O sincrético, para muitos deles, somente é analisado a partir da *inferioridade* das religiões do dominado, razão pela qual a ótica analítica sempre parte daquilo que se incorporou ao espaço religioso do dominado, porém nunca, ou quase nunca, daquilo que o dominado incorporou e modificou no espaço religioso do dominador, concluindo-se, por isto, o processo ainda segundo Waldemar Valente e outros que seguem a mesma orientação teórica, na *assimilação*. Como vemos, há uma axiologia implícita, subjacente, nesta forma de analisar-se o contato entre os dois universos religiosos: religiões africanas e afro-brasileiras e cristãs, especialmente católica. A assimilação seguirá apenas um caminho, não havendo possibilidade de um processo inverso? A esta possibilidade reage institucionalmente a religião dominadora, criando sanções contra essa contaminação à sua "pureza".¹¹

Pretendemos demonstrar que, mesmo inconscientemente, o referencial básico de comparação, nesses estudos e pesquisas, é a religião dominante, considerada, por extensão, como superior. A posição de antropólogos, que se dizem imparciais, "científicos", não se distancia muito do que estamos afirmando. Partem de um critério subjetivista, eurocêntrico (algumas vezes paternalista e/ou romântico), por não considerarem as contradições sociais no seio das quais esse processo sincrético se realiza, para concluir pela assimilação da religião oprimida no conjunto místico da religião dominadora.

Mesmo os católicos que desejam dar uma visão humanista à compreensão da inter-relação entre religiões diferentes têm de considerar o cristianismo (muitas vezes o catolicismo) como o referencial superior.¹²

O teólogo Leonardo Boff, por exemplo, refletindo esta limitação, expõe assim o assunto:

Pode ocorrer o processo inverso: uma religião entra em contato com o cristianismo e, ao invés de ser convertida, ela converte o cristianismo para dentro da sua identidade própria. Elabora um sincretismo utilizando elementos da religião cristã. Ela não passa a ser cristã porque sincretizou dados cristãos. Continua pagã e articula um sincretismo pagão com conotações cristãs. Parece que algumas pesquisas têm revelado este fenômeno com a religião (candomblé ou nagô) no Brasil.¹³

Mas, prossegue o mesmo autor:

Isto não significa que a religião yoruba seja destituída de valor teológico. Significa apenas que ela deve ser interpretada não dentro dos parâmetros intra-sistêmicos do cristianismo como se fora uma concretização do cristianismo, como é, por exemplo, o catolicismo popular, mas no horizonte da história da salvação universal. A religião yoruba concretiza, ao seu lado, o oferecimento salvífico de Deus; não é ainda um cristianismo temático que a si mesmo se nomeia, mas, por causa do plano salvífico do Pai em Cristo, constitui um cristianismo anônimo.¹⁴

A tese, decodificada para uma linguagem antropológica, significa a assimilação, a transformação das religiões afro-brasileiras, em última instância, em cristianismo popular, em religião que se purifica ao se aproximar dos valores dogmáticos do cristianismo, embora com espaços de concessão liberados pelos teólogos.

Queremos centrar a nossa análise no presente momento no sincretismo que se verifica entre as religiões afro-brasileiras e o cristianismo, especialmente o catolicismo, e, por isto, não iremos dar exemplos — históricos e atuais — de como o fenômeno acontece no que diz respeito ao contato entre as religiões indígenas e os grupos ou instituições cristãs.¹⁵

Para esses estudiosos, antropólogos, sociólogos e/ou sacerdotes, de várias formações teóricas mas todos convergindo sincronicamente nas conclusões, depois de um período de *acomodação* (período de resistência, portanto, pois a *acomodação* pressupõe a consciência pelo menos parcial do conflito) o processo deverá desembocar fatalmente na *assimilação*. E com isto as religiões afro-brasileiras, por inferiores, fetichistas, e, por isto mesmo, incapazes de dar resposta às indagações e inquietações místicas satisfatórias dos afro-brasileiros, seriam diluídas na estrutura do catolicismo, religião capaz de responder, a essas indagações à medida que os afro-brasileiros fossem se capacitando mentalmente a entender as delicadezas do catolicismo.

3. Assimilação para acabar com a cultura colonizada

O problema da *assimilação*, no seu aspecto lato, tem uma conotação política. A política assimilacionista foi, sempre, aquela que as metrópoles pregavam como solução ideal para neutralizar a resistência cultural, social e política das colônias. O chamado processo civilizatório (as metrópoles tinham sempre um papel "civilizador") era transformar as populações subordinadas aos padrões culturais e valores políticos do colonizador. Este aspecto já foi analisado por Amílcar Cabral. Diz ele:

É, por exemplo, o caso da pretensa teoria da *assimilação* progressiva das populações nativas, que não passa de tentativa, mais ou menos violenta, de negar a cultura do povo em questão. O nítido fracasso desta "teoria", posta em prática por algumas potências coloniais, entre as quais Portugal, é a prova mais evidente da sua inviabilidade, senão mesmo do seu caráter desumano. (...) Estes fatos dão bem a medida do drama do domínio estrangeiro perante a realidade cultural do povo dominado. Demonstram igualmente a íntima ligação, de dependência e reciprocidade, que existe entre o *fato cultural* e o *fato econômico* (político) no comportamento das sociedades humanas. (...) O valor da cultura como elementos de resistência ao domínio estrangeiro reside no fato de ela ser a manifestação vigorosa, no plano ideológico ou idealista, da realidade material e histórica da sociedade dominada ou a dominar. Fruto da história de um povo, a cultura determina simultaneamente a história pela influência positiva ou negativa que exerce sobre a evolução das relações entre o homem e o seu meio e entre os homens ou grupos humanos no seio de uma sociedade, assim como entre sociedades diferentes.¹⁶

No caso específico do Brasil em relação às culturas afro-brasileiras há nuances diferenciadoras, pois não estamos diante de um país ocupado por membros de uma população estrangeira, mas o conteúdo do assimilacionismo, a sua estratégia ideológica é a mesma. Todas as técnicas de incentivo à assimilação, desde a catequese e cristianização aos planos regionais e "científicos" de etnólogos contratados por instituições colonizadoras, foram e continuam a ser empregadas para que a assimilação seja acelerada. Apesar dessas nuances específicas nas relações interétnicas entre "brancos" e negros no âmbito do contato religioso, o aparelho de dominação ideológico da religião católica dominante continua atuando no sentido de fazer com que, via sincretismo, as religiões afro-brasileiras sejam incorporadas ao bojo do catolicismo e permaneçam assimiladas no nível de *catolicismo popular*. Estabelecida uma escala de valores em cima das diferentes religiões em contato e elegendo-se o catolicismo como religião superior,

teremos como conclusão lógica a necessidade de se fazer com que as religiões chamadas fetichistas, inferiores, se incorporem, também, aos padrões católicos ou cristãos de um modo geral, da mesma forma como, nos contatos étnicos, se apregoa um branqueamento progressivo da nossa população, através da miscigenação, até chegar-se a um tipo o mais próximo possível do branco europeu.

Essa assimilação assim concebida tem uma essência escamoteadora da realidade via valores neocolonialistas, ideologia que ainda faz parte do aparelho de dominação das classes dominantes do Brasil e de grandes camadas por elas influenciadas. Tomando-se como perspectiva de análise uma visão alienada do problema, a conclusão que se tira é de que, de fato, essas religiões fetichistas existentes devem ser incorporadas às civilizadas e os seus membros ou grupos, não assimilados, transformados em *quistos exóticos*, em *reservas* religiosas que não mais representam os padrões da cultura que foi e está sendo elaborada: a *cultura nacional*. Folclorizam-se, então, esses cultos religiosos não-assimilados e eles são apresentados e/ou estudados como representantes de religiões enlatadas, resquícios do passado, fósseis religiosos sem nenhuma função dinâmica no presente.

Folclorizados os grupos representativos das religiões afro-brasileiras, passa-se a não se ver mais funcionalidade nas mesmas, isto é, elas não desempenhariam mais nenhum papel religioso dinâmico, mas, apenas, servem para serem vistas, de fora para dentro, como, não direi um espetáculo, mas como *amostragem* de uma manifestação religiosa que não se encaixa mais no *sentido* da dinâmica da sociedade brasileira e da sua cultura nacional. São, portanto, objetos de estudo para se demonstrar como a assimilação incorporou as populações afro-brasileiras ao processo civilizatório; e a conservação dessas religiões, por outro lado, serve para mostrar a existência de grupos que não tiveram condições de acompanhar o ritmo assimilacionista do nosso desenvolvimento social, cultural e religioso, atrasando-se na história.

Em cima disto há, evidentemente, toda uma produção acadêmica bastante diversificada. Há, mesmo, a participação de personalidades e autoridades acadêmicas em reuniões de entidades religiosas negras, todas, porém, ou a sua maioria esmagadora, vendo as religiões afro-brasileiras como componentes inferiores do mundo religioso institucional. O próprio paternalismo de alguns, que no passado se propuseram paradoxalmente a dar uma assistência psiquiátrica a essas entidades (Ulisses Pernambuco, em Recife), bem demonstra como ainda estamos longe de ver essas religiões como um dos compo-

nentes *normais* do mundo religioso de uma grande parte da nossa sociedade, da mesma forma que as religiões de outras etnias que para aqui vieram.

O que não se pode aceitar, mesmo sem se tomar nenhum partido religioso específico desta ou daquela religião — como é o nosso caso — é ver-se as religiões afro-brasileiras consideradas como coisas exóticas, e, ao mesmo tempo, defender-se o reconhecimento do direito — aliás plenamente justificável — para outras religiões que vieram posteriormente, como o budismo, do grupo japonês. Elas já se incorporaram aos padrões da nossa cultura, pelo menos regionalmente, mas as religiões afro-brasileiras devem ser assimiladas pelos padrões do catolicismo.

O que significa, em última instância, esse interesse assimilacionista da parte de entidades governamentais, grupos e instituições religiosas, segmentos da própria comunidade científica em relação às religiões dos descendentes de africanos? Temos de cristianizar os adeptos dessas religiões da mesma forma como temos de branquear a nossa população? Por que o candomblé e outras formas de manifestação do mundo religioso afro-brasileiro devem ser vigiados, fiscalizados, assistidos e, muitas vezes, perseguidos, enquanto as demais religiões conseguem manter, conservar e desenvolver, dentro de padrões institucionais, os seus nichos religiosos, sem que sejam consideradas inferiores, exóticas, fetichistas, animistas ou patológicas?

É sobre este assunto que iremos nos deter no nosso último nível de reflexão sobre o assunto. As religiões africanas, ao serem transplantadas compulsoriamente para o Brasil, faziam parte de padrões culturais daquelas etnias que foram transformadas em populações escravas. Essas religiões assim transportadas eram, por inúmeros mecanismos estabelecidos pelo aparelho de dominação ideológica colonial, consideradas oriundas de populações "bárbaras" e que, por isto mesmo, foram escravizadas. A religião dominante, do escravizador, no caso concreto que estamos analisando, o catolicismo, fazia parte desse mecanismo de dominação não apenas no nível ideológico, mas, também, em nível de participação estrutural no processo de escravização dessas populações.

4. Aculturação substitui a luta de classes Outro conceito abundantemente utilizado pelos nossos antropólogos e sociólogos no estudo das relações interétnicas no Brasil, especialmente no relacionamento entre brancos e negros é o de *aculturação*.

Temos a impressão, mesmo, de que este conceito foi o mais usado nos últimos anos pelos cientistas sociais brasileiros na abordagem do assunto. O conceito de *aculturação* é empregado constantemente como aquele que explicaria e definiria de forma abrangente e satisfatória as formas de contato permanente e as transformações de comportamento entre a população negra dominante (antes da Abolição, escrava; depois, marginalizada) e os grupos representativos da cultura dominante do ponto de vista económico, social e, por extensão, cultural. Ora, este conceito, cunhado exatamente para explicar o contato entre aquelas culturas que se expandiam como transmissoras da "civilização" (colonizadores) e aqueles povos dominados, agrafos, considerados portadores de uma *cultura primitiva*, exótica (colonizados) e cujos padrões, por isto mesmo, eram mais permeáveis a uma influência modificadora por parte da cultura dominadora, tem limitações científicas enormes.

Toda a manipulação conceitual objetivava a demonstrar como nesse contato cultural os povos dominados sofriam a influência dos dominadores e disto resultaria uma síntese na qual os dominados também transmitiriam parte dos seus padrões à dominadora que os incorporaria à sua estrutura cultural básica. Com isto, os povos *aculturados* seriam beneficiados. Era como se não houvesse contradições sociais estruturais que dificultassem e/ou impedissem que os padrões culturais de etnias ou povo dominado fossem institucionalizados pela sociedade dominadora. Isto é, que religião, indumentária, culinária, organização familiar deixassem de ser vistas como padrões pertencentes a minorias ou grupos dominados e passassem à posição de padrões dominantes.

Na verdade as coisas acontecem de forma diferente. No Brasil, o catolicismo continua sendo a religião dominante, a indumentária continua sendo a ocidental-européia, a culinária afro-brasileira continua sendo apenas uma *cozinha típica* de uma minoria étnica e assim por diante. Isto é, no processo de aculturação os mecanismos de dominação económica, social, política e cultural persistem determinando quem é superior ou inferior.

Para os culturalistas, no entanto, o ato de "dar e tomar" os traços e complexos culturais seria um todo harmónico e funcionaria como simples acréscimos quantitativos de cada uma das culturas em contato. Os elementos de dominação estrutural — económico, social e político — de uma das culturas sobre a outra ficaram diluídos porque esses contatos permanentes trocariam somente ou basicamente

o superestrutura!. Religião, indumentária, culinária, organização familiar entrariam em intercâmbio, mas, esse movimento, essa dinâmica de dar e tomar não se estenderia às formas fundamentais de propriedade, continuando, sempre, os membros da cultura superior como dominadores e da inferior como socialmente dominados por manterem os membros da primeira a posse dos meios de produção.

O culturalismo exclui a historicidade do contato, não retratando, por isto, a situação histórico-estrutural em que cada cultura se encontra nesse processo. Desta forma não se pode destacar o conteúdo social do processo e não se consegue visualizar cientificamente quais são aquelas forças que proporcionam a dinâmica social e que, ao nosso ver, não têm nada a ver com os mecanismos do contato entre culturas. Para nós este dinamismo não está nesse contato horizontal de traços e complexos de culturas mas na posição vertical que os membros de cada cultura ocupam na estrutura social, ou seja, no sistema de propriedade.

Isto quer dizer que a aculturação nada tem a ver com os mecanismos impulsionadores da dinâmica social nem modifica, no fundamental, a posição de dominados dos membros da cultura subalternizada.

Em outras palavras: os negros brasileiros podem continuar se aculturando constantemente influenciando na religião, na cozinha, na indumentária, na música, na língua, nas festas populares, mas, no fundamental, esse processo não influirá nas modificações da sua situação na estrutura econômica e social da sociedade brasileira, a não ser em proporções não-significativas ou individuais.

Com isto queremos dizer que os mecanismos que imprimem dinâmica à estrutura de qualquer sociedade poliétnica, dividida em classes, está em um nível muito mais profundo do que aqueles níveis da aculturação que não têm forças para produzir qualquer mudança social. Essa dinâmica surge de mecanismos internos das estruturas das sociedades poliétnicas, estabelecendo ritmos maiores ou menores de transformação. Enquanto a aculturação realiza-se em um plano passivo, a sociedade na qual essas culturas estão engastadas aciona outras forças dinamizadoras que nascem dos antagonismos surgidos da posição que os membros ou grupos de cada etnia ocupam no processo de produção.

Daí não podermos aceitar o conceito *aculturação* como aquele que iria explicar as mudanças sociais, mas, pelo contrário, achamos que a aculturação em uma sociedade composta de uma cultura domi-

nadora e de outras dominadas estimula a desigualdade social dos membros das dominadas através de mecanismos mediadores que neutralizam a revolta dos membros das culturas dominadas. Através desses mecanismos mediadores os membros das culturas dominadas submetem-se ao controle da cultura dominante.

No particular, concordamos com G. Lienhardt quando afirma que "é necessário distinguir entre cultura, como soma dos recursos materiais e morais de qualquer população e os sistemas sociais".¹⁷

Isto porque os mecanismos que produzem a mudança cultural têm pouca relação com aqueles que produzem a mudança social. O problema de uma sociedade poliétnica dividida em classes não pode ser resolvido apenas através da aculturação. Muitas vezes, pelo contrário, a aculturação pode servir para dificultar, amortecer ou diferenciar o processo de mudança social. Isto porque a estrutura social tem mecanismos diferentes daqueles que atuam no plano cultural. No caso específico do Brasil queremos dizer que enquanto se realizou intensa e continuamente o processo de aculturação, pouco se modificou no nível econômico, social e político a situação do negro portador das culturas africanas.

Em palavras mais simples, esclarecedoras e objetivas: a aculturação não modifica as relações sociais e conseqüentemente as instituições fundamentais de uma estrutura social. Não modifica as relações de produção. No que diz respeito à sociedade brasileira, no seu relacionamento interétnico, podemos dizer que há um processo constante daquilo que se poderá chamar aculturação. Uma interação que leva a que muitos traços das culturas africanas e afro-brasileira realizem uma trajetória permanente de contato com a cultura dominante, aparecendo isto como uma realidade no cotidiano do brasileiro. No entanto, do ponto de vista histórico-estrutural, a nossa sociedade passou apenas por dois períodos básicos que foram: a) até 1888 uma sociedade escravista; b) de 1889 até hoje uma sociedade de capitalismo dependente.

A circulação de traços das culturas africanas, seu contato com a cultura ocidental-cristã dominante, finalmente, os contatos horizontais no plano cultural, quase nada influíram para mudanças substantivas da sociedade brasileira. O culturalismo, como vemos, não dá elementos de análise e interpretação para saber-se as causas que determinaram essas mudanças. Conforme veremos em outro capítulo deste livro, as populações descendentes das culturas africanas, apesar do grande ritmo e intensidade do processo aculturativo, continuam congeladas nas mais baixas camadas da nossa sociedade. Os níveis de dominação e subordinação quase que não se modificaram durante praticamente quinhentos anos. A dinâmica social que produz a mudança depende de um conjunto de causas que nada têm a ver com

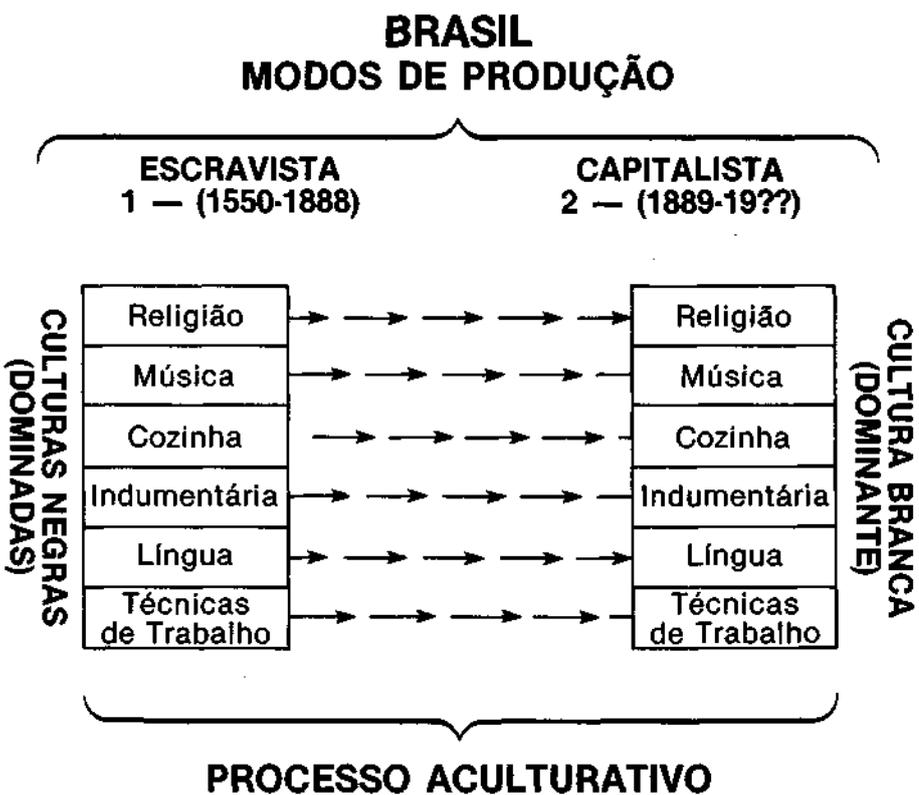
o nível e extensão do processo aculturativo. Em consequência, os costumes funerários, organização familiar, formas de casamento não-institucionais, religião, festas religiosas, grupos de lazer, culto, ritual, técnicas agrícolas domésticas, arquitetura rústica, pintura etc., todos esses traços culturais podem ser incorporados à cultura dominante, contudo que, na estrutura social, eles continuam sendo elementos de uma cultura de *folk*, primitivista ou agregados suplementares à cultura dominante. Jamais esses traços ascenderão ao nível de dominantes. Isto somente acontecerá se houver um processo de mudança social radical que eleve os componentes da cultura afro-brasileira à dominação social e política.

Absolutizando-se o processo aculturativo iremos desembocar diretamente no conceito de *democracia racial*, tão caro a inúmeros sociólogos e políticos brasileiros. Uma branca dançando em uma escola de samba com um negro não seria símbolo dessa democracia tão apregoada. Via canais da aculturação? Nada mais lógico dentro desta ótica de análise da realidade. No entanto, socialmente, esses dois membros da escola de samba estão inseridos em uma escala de valores e de realidade social bem diferentes e em espaços sociais imensamente distantes. Simbolicamente, contudo, eles são projetados como elementos que comprovavam como, através da aculturação, chegamos a diluir os níveis de conflitos sociais existentes.

A realidade demonstra o contrário. O modo de produção que existe no Brasil é o capitalismo dependente. As relações de produção determinam, em última instância, a estrutura básica da nossa sociedade, alocaam no espaço social diversas classes e frações de classes. Por seu turno, são dinamizadas de acordo com o nível da luta de classes.

Por questões de formação histórica, os descendentes dos africanos, os negros de um modo geral, em decorrência da sua situação inicial de escravos, ocupam as últimas camadas da nossa sociedade. Em consequência, a sua cultura é também considerada inferior e somente entra no processo de contato como sendo cultura primitiva exótica, assimétrica e perturbadora daquela unidade cultural almejada e que é exatamente a branca, ocidental e cristã. A aculturação, por isto, é aceita (permitida) porque cria espaços culturais neutros para que os negros não se unam "ante a desgraça comum" como já dizia o Conde dos Arcos. Não é portanto um elemento de dinâmica social, mas um mecanismo usado pelas classes dominantes e os seus seguidores ideológicos para neutralizar a radicalização da população negra, de um lado, e, de outro, mostrar-nos internacionalmente como a maior democracia racial do mundo.

No entanto, do ponto de vista de estrutura social, de um lado, e aculturação, do outro, podemos esquematizar essa realidade da seguinte forma:



Pelo gráfico acima, podemos ver que a sociedade brasileira na sua trajetória econômico-social teve apenas dois modos de produção. O primeiro foi o escravista e o segundo o capitalista (dependente). Enquanto isto, houve um fluxo permanente do processo aculturativo entre as culturas africanas dominadas e a cultura branca dominante, sem que esse processo tivesse influído na mudança social estrutural, isto é, na passagem de um modo de produção para outro. Prova de que o processo aculturativo não influiu em nenhuma mudança substantiva da sociedade brasileira, ou seja, nas suas relações de produção.

Alguns antropólogos no Brasil, ao sentir a insuficiência dos métodos culturalistas e dos seus conceitos fundamentais, como o de *aculturação*, procuram completá-los com a psicanálise. Artur Ramos foi o mais representativo desses cientistas sociais. Ele acreditava, mesmo, que a junção da psicanálise com o método histórico-cultural seria a chave para a compreensão científica das relações interétnicas no Brasil. Esse conceito — *aculturação* — surgiu exatamente para racionalizar os contatos entre membros de sociedades ou grupos sociais colonizados e grupos de dominação colonizadores. Isto Ramos não viu. A sua junção com a psicanálise, numa opção pendular, demonstra a resistência desses cientistas sociais a uma opção pelo método dialético diante do problema. Artur Ramos, por isto mesmo, escreve em 1937:

O método histórico-cultural em etnologia evidentemente veio trazer novas luzes e múltiplos problemas de gênese e desenvolvimento das culturas materiais e espirituais dos grupos humanos. Mas não resolveu certas questões de psicologia social, ainda pendentes de solução. Para os que me criticam um não-exclusivismo na aplicação daquele método aos meus livros sobre as culturas negras no Brasil, lembro que hoje certos tratadistas se batem por uma conciliação de critérios metodológicos. (...) Por outro lado há uma aproximação, cada vez maior, entre os historiadores e os psicólogos. Destaco apenas os interessantíssimos trabalhos de Kurt Lewin, aplicando à psicologia social os resultados metodológicos da Gestalt, e os de Sapir e de multidão de outros autores aproximando a antropologia cultural da psicanálise.¹⁵

Esta opção pendular entre antropólogos que sentem a insuficiência do método histórico-cultural ou funcionalista e assumem uma postura crítica em relação aos mesmos, substituindo-os pela psicanálise, persiste até hoje. Por exemplo, o *Cultural Scientist* (antropólogo) Gerard Kubik, ao criticar as posições culturalistas, propõe a explicação do comportamento dos colonialistas através de categorias da psicanálise.

Gerard Kubik esteve em 1965 no Continente Africano, especialmente em Angola, onde exerceu intensa atividade como pesquisador, particularmente sobre as instituições *mukanda* do leste daquele país. Em entrevista concedida ao suplemento *Vida & Cultura*, de Luanda, combate sistematicamente o conceito de aculturação. Afirma:

Eu hoje recuso o termo aculturação porque baseia-se em concepções que não são aceitáveis cientificamente para nós que queremos estudar uma cultura na sua própria expressão. A aculturação é quase uma

estrada de uma só direção e a sua base ideológica encontra-se em noções de superioridade cultural de um povo e na inferioridade cultural de outro.

Uma ideia que eu não posso aceitar por não ter qualquer evidência é a de que na Terra existem culturas superiores e culturas inferiores. Uma cultura nunca é superior ou inferior. Ela explica-se estruturalmente, ou seja, pelo seu conteúdo. Não há culturas superiores e inferiores. Esse processo, aculturação, baseia-se numa ideologia que defende a existência de diferenças de qualidade entre culturas e propõe teoricamente que as "culturas inferiores" devam adaptar-se às "culturas superiores": as culturas "fracas" às "mais fortes" (isto é outra forma de dizer superior/inferior).

Assim como, de um ponto de vista colonialista, as culturas africanas eram consideradas inferiores, também nas culturas africanas no Novo Mundo (no Continente Americano) foram supostas de se terem aculturado às culturas europeias. Tal conceito não é aceitável porque não há provas científicas que exista tal aculturação. Hoje, o estudo do contato cultural, do intercâmbio cultural que se faz quando populações de culturas diferentes se encontram, para estudar estes fenómenos, aceitamos muito mais a concepção que foi pronunciada pela primeira vez por Fernando Ortiz: a concepção de *transculturação*.

E prossegue Gerard Kubik:

O Brasil é um formidável exemplo de transculturação entre culturas africanas de várias origens (Yoruba, Kimbundu, Umbundu) da cultura lusobrasileira e outros elementos de culturas europeias. O Brasil é um bom exemplo mas também Cuba, Haiti e outros países da América Latina. Mesmo em África, por exemplo, Luanda também tem a sua cultura particular que mostra muitos elementos de transculturação.

Depois de criticar o conceito de aculturação, substituindo-o pelo de *transculturação*¹⁹, Kubik procura explicar como será possível fazer-se uma interpretação científica do contato entre culturas. Aí ele volta à solução pendular (culturalismo-psicanálise, psicanálise-culturalismo) de forma unilateral. Afirma neste sentido:

... um europeu, no tempo colonial, chega pela primeira vez à África, encontra aqui uma cultura diferente da sua. Como reagirá? Ele vai identificar o comportamento das pessoas de África como uma coisa que ele não sabe que está na sua psique. Às vezes como uma coisa que ele reprime, mesmo por força dos seus parentes. Isto chama-se projeção. (...) O europeu projeta a sua própria personalidade inconsciente que ele determina como inferior para os africanos. Isto quer dizer que o europeu encontra em si mesmo o que ele entende como uma personalidade inferior e identifica-a com os africanos. Isto é o mecanismo psicológico que se passa em muitos europeus e que os leva a reações como: se este europeu não aceita nada da sua personalidade repri-

mida, ele cria uma forma de separação para se proteger, para se defender porque os homens da outra cultura, neste caso os africanos, que este europeu identifica com a sua personalidade, que ele pensa inferior, são ao mesmo tempo uma tentação para ele porque no seu íntimo ele gostaria de viver assim e de fazer exatamente o que ele pensa que os africanos representam. Como reação da sua personalidade, que ele diz inferior, ele pode estabelecer uma barreira, que pode ser mesmo institucionalizada. Conduz ao que encontramos na África do Sul que é a reação que se poderia chamar reação "apartheid". Ele faz uma separação, ele vive, mas não quer viver junto dos membros da outra cultura, ele vive de uma forma separada. Isto é uma reação porque se viver com os membros da outra cultura, para ele é um perigo.²⁰ Esta longa citação é para informar o leitor como certos cientistas sociais, ao sentirem a insuficiência dos métodos culturalistas, caem em explicações mais absurdas ainda. Ora, o que Gerard Kubik não analisou foi por que este mesmo fenómeno não se reflete no sentido inverso, isto é, nos membros da cultura oprimida pelo colonialismo. Também não destaca os métodos repressivos que os colonizadores usam constantemente, numa sistemática de dominação violenta, contra as populações dominadas. Não viu esse antropólogo que se usamos o método psicanalítico e mais especificamente o conceito de projeção para explicarmos o colonialismo e sua política, o comportamento das suas elites de poder e a violência política contra as populações colonizadas, estamos criando explicações que justificam a sua eternização? Porque se esse inconsciente individual é o responsável pelo comportamento social, político e militar dos grupos colonizadores só nos resta esperar que haja uma transformação, via terapia de divã, na psique do colonizador para que terminem o colonialismo e o neocolonialismo.

Como vemos, a falta de historicidade, o desconhecimento da dialética por parte dos culturalistas e o subjetivismo do método psicanalítico aplicado para explicar processos sociais globais, levam certos cientistas sociais a se perderem em critérios analógicos de explicação e interpretação que não se sustentam cientificamente.

5. Da rebeldia do negro "bárbaro" à "democracia racial"

Os escravos formavam a classe dominante fundamental da sociedade à escravista brasileira. Em consequência disto, as suas religiões passaram a ser vistas, por extensão, pelos dominadores, senhores de escravos,

como um mecanismo de resistência ideológica social e cultural ao sistema de dominação que existia. Desta realidade surgiram os elementos que foram criados para que se justificassem as técnicas de repressão, tanto ao escravo, que não se conformava e não se sujeitava à sua situação, assumindo a postura da rebeldia, como às suas religiões, que eram o aparelho ideológico fundamental do oprimido naquelas circunstâncias. Da mesma forma como se justificava a escravidão do negro pela sua condição de "bárbaro", justificava-se, concomitantemente, a perseguição às suas religiões, por serem fetichistas, animistas e demais designativos tão bem enumerados por Juana Elbein dos Santos.

O problema histórico-estrutural deve, portanto, ser levado em consideração para entender-se o critério de julgamento que se estabeleceu no passado e se estende até os nossos dias. Assim, podemos compreender melhor a atual situação dos padrões teóricos que ainda são usados para a interpretação da função das religiões afro-brasileiras e da situação do negro, do ponto de vista social e cultural, na sociedade de modelo capitalista que se estabeleceu no Brasil após a Abolição. Geneticamente, as situações estruturais com níveis antagônicos determinam um comportamento repressivo dos dominadores e, em contrapartida, um comportamento defensivo e/ou ofensivo do dominado. Se, no plano da ordenação social, os senhores de escravos criaram uma ordem rigidamente dividida e hierarquizada em senhores e escravos, do ponto de vista do escravo há a organização de movimentos para desordenarem a estrutura, única forma de readquirirem a sua condição humana, do ponto de vista político, social e existencial. E um dos elementos aproveitados é exatamente a religião, que tem, a partir daí, um significado religioso específico, mas, também, um papel social e cultural dos mais relevantes nesse processo.

É nesse processo de choque entre as duas classes, inicialmente durante o regime escravista (senhores e escravos) e, posteriormente, entre as classes dominantes e os segmentos negros dominados, discriminados e marginalizados, que iremos encontrar explicação para essa realidade e, inclusive, para o grau de discriminação cristalizado no racismo (eufemisticamente chamado de preconceito de cor) por grandes parcelas da população brasileira que introjetaram a ideologia das classes dominantes. As religiões afro-brasileiras, em razão disto, deviam ser consideradas inferiores, de um lado, e/ou exterminadas, ou neutralizadas (assimiladas), de outro. Daí se procurar vê-las como elementos que representam não uma necessidade social, histó-

rica, cultural e psicológica de determinada comunidade étnica que compõe a nação brasileira, mas como remanescentes de uma fase já transposta da nossa história que precisa ser esquecida.

Estabelecido um critério de julgamento a partir dos valores do dominador em relação ao negro *bárbaro* e, por isto mesmo, justificadamente escravizado, o julgamento de inferiorização das religiões e demais padrões das culturas africanas é uma conclusão lógica. À medida que o sistema escravista sente o impacto dos escravos, procura resguardar-se contra o uso do aparelho ideológico dos mesmos, como combustível capaz de dar-lhes os elementos subjetivos para que eles adquiram consciência da sua situação de oprimidos e discriminados. A História nos mostra inúmeros exemplos no particular. Neste sentido, apela-se para o aparelho ideológico dominador, no caso e no tempo a Igreja Católica, a fim de desarticular esta unidade existente entre o mundo religioso do negro e a rebeldia do escravo. O antagonismo emergente gera, portanto, as diferenças de julgamento. Os opressores vêem nessas religiões elementos de fetichismo, de magia, de forças capazes de fazer-lhes mal, diabólicas, na medida em que supõem que os oprimidos delas se utilizam para combatê-los socialmente ou se compensarem psicologicamente contra a situação de escravos. Surge, em decorrência, o medo a essas religiões, a necessidade de proteção já em nível de temor psicológico, pois elas, simbolicamente, são um perigo às suas seguranças pessoais, grupais e à estabilidade e segurança do sistema. Os mecanismos repressores são então montados e há necessidade de outra força que se sobreponha no plano mágico à daquela religião ameaçadora: e a religião do dominador entra em seu auxílio neste universo conflitante. E com a força material e social que lhe é conferida pela estrutura dominante, procura desarticular a religião dominada, *perigosa*, transformando-a em *religião de bruxaria*. Não entram na análise objetiva, imparcial, da cosmo visão dessas religiões, do seu universo cosmogônico, do significado do seu ritual, mas procuram inferiorizá-las a partir da posição social em que os seus seguidores se situam. Esta tentativa de desarticulação tem de ser feita através de uma *racionalização*, e ela é montada via valores da religião dominante e do desconhecimento objetivo e imparcial da religião dominada.

Esta racionalização do processo chega por concluir que a assimilação do Brasil deverá terminar, de um lado, pela formação de uma "democracia racial" simbólica e conservadora dos privilégios e da discriminação e, de outro, pela formação de um catolicismo abran-

gente, liberal, no qual se diluirão as religiões afro-brasileiras, incorporadas subalternamente ao nível de um catolicismo popular, sem maior expressão teológica.

Vejamos, mais de perto, como as coisas acontecem e o seu significado sociológico.

Em primeiro lugar, a religião dominadora continuaria desarticulando a estrutura da religião dominada, tentando pulverizar ou fragmentar a sua unidade e incorporá-la ao bojo da sua. Com isto, os seguidores das religiões afro-brasileiras ficariam na contingência de se adaptarem aos padrões da religião julgada superior. E, com isto, a assimilação se concluiria. O chamado processo civilizatório sairia vitorioso e mesmo aqueles grupos que ainda resistissem a esse processo teriam de capitular e, finalmente, seriam integrados na religião superior.

Em segundo lugar, na sociedade abrangente (capitalista) a filosofia de uma "democracia racial" (que conserva e preserva os valores discriminatórios do dominador no nível de relações interétnicas) se apresentaria como a filosofia vitoriosa e, com isto, teríamos a unidade orgânica da sociedade brasileira e uma nação civilizada, ocidental, cristã, branca e capitalista. No entanto, o que significaria concretamente esta conclusão?

Basicamente, manter a sujeição de classes, segmentos e grupos dominados e discriminados. Na sociedade de capitalismo dependente que se estabeleceu no Brasil, após a Abolição, necessitou-se de uma filosofia que desse cobertura ideológica a uma situação de antagonismo permanente, mascarando-a como sendo uma situação não-competitiva. Com isto, o aparelho de dominação procuraria manter os estratos e classes oprimidas no seu devido espaço social e, para isto, havia necessidade de se neutralizar todos os grupos de resistência — ideológicos, sociais, culturais, políticos e religiosos — dos dominados. Como a grande maioria dos explorados no Brasil é constituída de afro-brasileiros, criou-se, de um lado, a mitologia da "democracia racial" e, de outro, continuou-se o trabalho de desarticulação das suas religiões, transformando-as em simples manifestações de laboratório.

Na sequência da passagem da escravidão para a mão-de-obra livre, o aparelho de dominação remanipula as ideologias de controle e as instituições de repressão dando-lhes uma funcionalidade dinâmica e instrumental. Saímos, então, da mitologia do bom senhor e de toda a sua escala de simbolização do passado para a *democracia*

racial atual, estabelecida pelas classes dominantes que substituíram a classe senhorial. Com isto, refina-se o aparelho, há uma remanipulação de certos valores secundários no julgamento do ex-escravo e do negro de um modo geral e, em nível de ideologia, as religiões afro-brasileiras passam a ser vistas como manifestação do passado escravista ou de grupos marginais que não tiveram condições de compreender *o progresso* e que, por esta razão, deverão ser apenas toleradas diante da nova realidade social cuja mudança elas não captaram por incapacidade de compreenderem o ritmo do progresso, da mesma forma como não compreenderam as sutilezas do cristianismo.

Já não se procura mais a destruição pura e simples dos pólos de resistência como se fazia com o quilombola, mas cria-se, em cima desta situação conflitante, a filosofia da assimilação e da aculturação, de um lado, e do embranquecimento, do outro. Toda uma geração de ensaístas e escritores, após a Abolição, se encarregou deste trabalho ideológico até que, posteriormente, surgiram os primeiros ensaístas que estudaram, especificamente, as relações raciais no Brasil, sendo que o seu pioneiro, Nina Rodrigues, embora tendo uma visão paternalista em relação aos africanos e descendentes, jamais negou a sua posição quanto à aceitação, por ele, da inferioridade racial do negro.

Agora, já não é mais o escravo que luta contra o senhor, mas um segmento majoritário na sociedade (o afro-brasileiro), oprimido e também discriminado, que é apresentado como um perigo para e pelas classes dominantes.

Para concluirmos este capítulo, devemos dizer que os conceitos da antropologia que tentamos analisar representam conceitos ideológicos que justificam o colonialismo e o neocolonialismo. Fugindo de analisar as forças econômicas e sociais básicas que dão dinamismo às sociedades, esses cientistas sociais procuraram, através de conceitos como aculturação e outros, escamotear essa realidade, criando conjuntos lógicos muito bem montados e academicamente indestrutíveis porque não se incorporam como norma de ação às lutas pelas transformações das sociedades subalternizadas pelo sistema colonial e neocolonial. Desta forma, ao tempo em que sofisticam a antropologia, transformando-a em uma ciência aparentemente *científica*, neutra e acima das contradições sociais, na essência, transformam-na em uma arma auxiliar da estagnação cultural e social.

Enquanto existirem classes em luta, o dominador procurará, sempre, através do seu aparelho de dominação, destruir os pólos de

resistência econômica, social, cultural e política dos dominados. No particular do Brasil, o trabalho dos candomblés, durante a escravidão e imediatamente após a Abolição, sempre foi visto como foco de perigo social e racial, criando-se, por isto, inúmeros estereótipos justificatórios contra o seu funcionamento. Como corolário de tudo isto, ao tempo em que essas estruturas dominantes montam todo um aparelho de peneiramento étnico, apregoam, através dos seus órgãos de comunicação, que somos uma democracia racial, isto é, nos aproximam cada vez mais de uma religião dominante e de um modelo de homem que se aproximaria, também, cada vez mais, do branco europeu. E com isto, a ideologia do colonizador saíria vitoriosa.

Somente em uma sociedade não-competitiva, as religiões, como superestruturas, terão possibilidades de se desenvolverem sem servirem de instrumento de dominação social, política e cultural. Todas elas, então, terão possibilidades iguais, não havendo, por isto, religiões superiores ou inferiores (dominadoras e dominadas), mas grupos organizacionais religiosos que praticarão em liberdade e pé de igualdade os seus cultos, cada um ocupando o seu próprio espaço na explicação sobrenatural do mundo, sem reproduzirem, na competição religiosa entre eles, a competição e os níveis de sujeição e dominação que a sociedade capitalista cria na terra. Com isto irão desaparecendo lentamente das sociedades por falta de função e necessidade para os homens.

Notas e referências bibliográficas

- ¹ MUNANGA, Kabengele. A antropologia e a colonização da África. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, CEAA, 1: 44 et seq.
- ² MOURA, Clóvis. *A sociologia posta em questão*. São Paulo, Ciências Humanas, 1978. p. 51.
- ³ ADOTEVI, Stanislas. *Negritude et négrologues*. Paris, Union Générale d'Editions, 1972. Chamamos a atenção em especial para o capítulo que inicia a 2ª parte do livro, "Regard sur l'ethnologie", no qual seu pensamento sobre o assunto é particularmente exposto.
- ⁴ GRIGULÉVITCH, Iossif & KOSLOV, Semión. A ciência dos povos e os interesses dos povos (contra o "colonialismo científico" na etnologia). *Ciências Sociais Contemporâneas (Academia de Ciências da URSS)*, Lisboa (2), 1978. Passim.
- ⁵ TRAGTENBERG, Maurício. *Sobre educação, política e sindicalismo*. São Paulo, Autores Associados/Cortez, 1982. p. 29.

⁶ Idem, *ibidem*. Ainda neste sentido de uma antropologia aplicada para *racionalizar* o colonialismo e o neocolonialismo é interessante registrar a opinião de um dos mais abalizados teóricos atuais da antropologia social, o inglês E. E. Evans-Pritchard: "Como os antropólogos sociais ocupam-se principalmente das sociedades primitivas, é evidente que a informação que recolhem e as conclusões a que chegam têm algumas relações com os problemas da administração e educação dessas comunidades. Compreende-se facilmente, pois, que se um governo colonial quiser administrar uma comunidade através dos seus chefes, necessitará de saber quem são, quais as suas funções, autoridade, privilégios e obrigações. (...) A importância da antropologia social para a administração colonial tem sido reconhecida, de forma geral, já desde o princípio do século. O Ministério das Colônias e os governos coloniais demonstram um interesse crescente pelos estudos e as pesquisas nesse campo. (...) Os governos coloniais estão de acordo em que é muito útil que os seus funcionários possuam um conhecimento elementar geral de antropologia. (...) A partir da última guerra o Ministério das Colônias tem demonstrado um maior interesse pela antropologia social. Ordenou e financiou pesquisas desse tipo em grande número de territórios coloniais. (...) Além de encontrar-se em uma situação mais favorável que as pessoas leigas para descobrir os fatos, os antropólogos têm às vezes possibilidades de avaliar corretamente os efeitos de uma medida administrativa, pois a sua preparação acostuma-os a esperar repercussões em locais em que o leigo não suspeita. Por isto, podem ser solicitados para ajudarem os governos coloniais, não apenas para mostrar-lhes os fatos que os permitirão estabelecer rapidamente um plano de ação, como, também, para antecipar os possíveis efeitos que qualquer medida possa ocasionar". (EVANS-PRITCHARD, E. E. *Antropologia social*. Buenos Aires, Nueva Vision, 1957. p. 96-103.)

⁷ TRAGTENBERG, Maurício, loc. cit.

⁸ CLARE, Michel T. *Intelectuais e universitários na contra-insurreição*. *Opinião*, Rio de Janeiro, 204, out. 1976.

⁹ VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Nacional, 1955. p. 114-5.

^D SANTOS, Juana Elbein dos. A percepção ideológica dos fenômenos sincréticos. *Revista de Cultura Vozes*, Rio de Janeiro, Vozes, 7: 23 et seq., 1977.

^{II} Um fato que comprova como a religião dominante não permite o sincretismo no seu universo teológico com religiões "inferiores" e "pagãs" foi a proibição pelo Vaticano da Missa dos Quilombos de autoria de D. Pedro Casaldaliga e Pedro Terra. Sobre essa proibição afirma com propriedade Martiniano J. da Silva: "Por estar mostrando uma realidade inquestionável é que a *Missa dos Quilombos* passou a ser perseguida de todos os lados: enquanto a Censura Federal no Rio vetou quatro faixas de fita musical da missa, a Cúria Romana, por intermédio do seu setor mais ortodoxo proibia a celebração. Como se vê as raízes repressivas e discriminatórias contra o povo negro ainda está partindo do estrangeiro, alcançando especialmente os segmentos mais progressistas e democráticos, inclusive da Igreja — mais precisamente dos bispos como já citado

e dos dirigentes da Conferência Nacional dos Bispos, CNBB. É certo que a cúpula mais ortodoxa e intolerante da Igreja Católica, com sede no Vaticano, e inúmeros acólitos dispersos pelo mundo, nunca morreu realmente de amores por iniciativas como a dos fundadores da *Missa dos Quilombos*, por exemplo. Então, estes religiosos, assim como a *Missa dos Quilombos* e o *Cristo Negro*, estão sempre vigiados pelos governos, quando não são colocados em xeque ou mesmo no banco dos réus pela Congregação da Defesa da Fé (o ex-Santo Ofício, também ex-Inquisição, entidade localizada no Vaticano, responsável pelo zelo da ortodoxia religiosa)." (SILVA, Martiniano J. da. *Racismo à brasileira: raízes históricas*. Goiânia, O Popular, 1985. p. 123-4.) Outros exemplos desse sincretismo de uma só via nos são dados por Abdias do Nascimento. Escreve ele: "Uma recente amostra da 'abertura' católica ao sincretismo teve lugar em São Paulo, há cerca de dois anos (o livro do qual tiramos a citação é de 1978, CM), quando a Secretaria de Turismo instituiu o Dia de Oxosse e o Dia de Ogum. O arcebispo de São Paulo, em coro com *O Estado de S. Paulo*, denunciaram a iniciativa como profundamente atentatória ao espírito cristão, não poupando palavras de desprezo às religiões africanas". (...) Queremos registrar um derradeiro fato documentado pela *Folha de S. Paulo* a 13 de fevereiro de 1977, em reportagem intitulada "Padre não quis ver Xangô". Resumindo os acontecimentos, a reportagem relata as providências tomadas pelos membros de um candomblé para a realização de uma missa, na Igreja do Rosário. (...) Um templo mais do que apropriado para a cerimônia projetada. Mas apesar de sua antiga e profunda relação com a comunidade negra, o templo não estava disponível para aquela celebração, conforme divulgou a reportagem, que trazia o expressivo subtítulo: 'Proibida na igreja, a missa foi rezada no terreiro'. 'Missa com iê-iê-iê pode, com candomblé, não'. Assim o ogan do terreiro do Ache He Oba, José da Silva, comentou ontem a decisão do Padre Rubens de Azevedo, da Igreja do Rosário, no Largo do Paissandu, de não officiar a missa em comemoração à inauguração do maior terreiro de candomblé do Brasil. Um pouco antes, ele havia recebido de volta os 190 cruzeiros pagos pela missa, que seria acompanhada por órgãos e violinos. (...) O cancelamento da missa, entretanto, não impediu que os seguidores do candomblé se dirigissem para o Largo do Paissandu e, junto ao monumento à Mãe Preta, depositassem um ramalhete de rosas. Por advertência de um tenente do DSV, as filhas-de-santo, trajadas à maneira baiana, desistiram de entoar os cânticos da seita". (NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978. p. 111-2.) Como vemos, o processo sincrético somente é permitido pela religião dominante na medida em que contribui para fazer com que os membros da religião dominada entrem num processo de *conversão*. Quando o oposto se verifica, os mecanismos de repressão ideológica são acionados ativamente porque aí trata-se de *heresia*.

Aqui cabe, em relação aos teólogos que se ocupam das religiões afro-brasileiras, aquela consideração que Marx usou em relação aos economistas. "Eles (os economistas) se parecem muito com os teólogos, eles também estabelecem duas espécies de religião. Toda religião que não é a sua

é uma invenção dos homens, enquanto que a sua própria é uma emanção de Deus." (MARX, Karl. *Miséria da filosofia*. São Paulo, Flama, 1946. p. 112.)

- ¹³BOFF, Leonardo. Avaliação teológica-crítica do sincretismo. *Revista de Cultura Vozes*, Rio de Janeiro, Vozes, 7: 53 et seq., 1977.
- ¹⁴Idem, *ibidem*.
- ¹⁵ Poderão dizer que estamos apresentando casos extremos, os quais não caracterizam ou representam a produção antropológica e sociológica brasileira atual, pois, em muitos casos, antropólogos se empenham em discussão de problemas concretos relevantes, como o da invasão de terras indígenas e outros correlatos. Concordamos, mas o painel de discussão que estamos propondo permite-nos aventar a hipótese de uma posição mais paternalista do que científica, isto é, esses cientistas sociais se posicionam mais em razão da sua condição de cidadãos do que como cientistas. Por outro lado, não queremos minimizar, em absoluto, o trabalho desses cientistas, os quais, trabalhando nas condições mais adversas, sofrendo muitas vezes perseguições em todos os níveis da sua atividade, querem resgatar o que restou das nossas culturas indígenas. Não queremos fazer a injustiça a esses homens de ciências que abandonam os gabinetes e vão atuar nas áreas pioneiras do trabalho antropológico e sociológico. Na área de estudos sobre o negro, porém, o que se vê é uma repetição de trabalhos de laboratório para justificar títulos universitários.
- ¹⁶ CABRAL, Amílcar. A arma da teoria. In: ____ *Obras escolhidas*. Lisboa, Seara Nova, 1978. 2 v. v. 1, p. 223.
- ¹⁷ LIENHARDT, Godfrey. *Antropologia social*. Rio de Janeiro, Zahar, 1965. p. 165. Para se ter uma visão da diferença entre o cultural e o social e a possibilidade de haver mudança cultural sem mudança social: Cf. STERN, Bernhard J. Concerning the distinction between the social and the cultural. In: ____ *Historical sociology*. New York, The Citadel Press, 1959. p. 3 et seq.
- ¹⁸ RAMOS, Artur. Culturas negras: problemas de aculturação no Brasil. In: ____ *O negro no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940. p. 147. Ver do mesmo autor neste sentido: Aculturação negra no Brasil: uma escola brasileira. *Revista do Arquivo Municipal*. São Paulo, 85 (8): 129 et seq., 1942, e *Aculturação negra no Brasil*. São Paulo, Nacional, 1942. Mas é no seu livro *O negro brasileiro* onde se poderá ver a junção de todo histórico-cultural e a psicanálise com mais facilidade.
- ¹⁹ O conceito de *transculturação* de Ortiz também não é satisfatório, mas, de qualquer maneira, já exprime uma visão crítica sobre *aculturação*.
- ²⁰ O "Cultural Scientist" Gerard Kubik fala ao "Vê & Cê". *Vida e Cultura*, Luanda, (46), maio 1982.

III

Miscigenação e democracia racial: mito e realidade

1. Negação da identidade étnica Grande parte da literatura especializada sobre relações interétnicas no Brasil conclui afirmando, por preferências ideológicas, que o Brasil é a maior *democracia racial* do mundo, fato que se evidencia na grande diferenciação cromática dos seus habitantes. Afirma-se, sempre, que o português, por razões culturais ou mesmo biológicas, tem predisposição pelo relacionamento sexual com etnias *exóticas*, motivo pelo qual consegue democratizar as relações sociais que estabelece naquelas áreas nas quais atuou como colonizador. O Brasil seria o melhor exemplo deste comportamento.

Em outras palavras: estabeleceu-se uma ponte ideológica entre a miscigenação (que é um fato biológico) e a democratização (que é um fato sociopolítico) tentando-se, com isto, identificar como semelhantes dois processos inteiramente independentes. Todos nós sabemos que a miscigenação é um fenômeno universal não havendo mais raças ou etnias puras no mundo. A antropologia demonstra esse dinamismo miscigenatório milenar, quer na Europa, quer na África, Ásia ou América. Nada tem, pois, de especial ou específico o fato do português, em determinadas situações especiais, estabelecer contato e intercâmbio sexual com as raças das suas colônias, fato que, em absoluto, significaria democratização social nesse contato e intercâmbio.

Mas, com esses argumentos, consegue-se deixar de analisar como foi ordenada socialmente esta população poliétnica e quais os mecanismos específicos de resistência à mobilidade social vertical massiva que foram criados contra os contingentes populacionais discriminados por essa estrutura. Esquecem-se de que esses segmentos populacionais eram componentes de uma estrutura escravista, inicialmente, e de capitalismo dependente, em seguida. Com essas duas realidades estruturais durante o transcurso da nossa história social foram criados mecanismos ideológicos de barreira aos diversos segmentos discriminados. Mas na maioria dos estudos sobre o assunto esses mecanismos não são avaliados. Pelo contrário. É como se houvesse um fluir idílico, sem nenhum entrave à evolução individual senão aquele que a capacidade de cada um exprimisse. Elide-se, assim, a escala de valores que a estrutura de dominação e o seu aparelho ideológico impuseram para discriminar grande parte dessa população não-branca. Essa elite de poder que se auto-identifica como *branca* escolheu, como tipo ideal, representativo da superioridade étnica na nossa sociedade, o branco europeu e, em contrapartida, como tipo negativo, inferior, étnica e culturalmente, o negro. Em cima dessa dicotomia étnica estabeleceu-se, como já dissemos, uma escala de valores, sendo o indivíduo ou grupo mais reconhecido e aceito socialmente na medida em que se aproxima do tipo branco, e desvalorizado e socialmente repellido à medida que se aproxima do negro. Esse gradiente étnico que caracteriza a população brasileira, não cria, portanto, um relacionamento democrático e igualitário, já que está subordinado a uma escala de valores que vê no branco o modelo superior, no negro o inferior e as demais nuances de miscigenação mais consideradas, integradas, ou socialmente condenadas, repelidas, à medida que se aproximam ou se distanciam de um desses pólos considerados o positivo e o negativo, o superior e o inferior nessa escala cromática. Criou-se, assim, através de mecanismos sociais e simbólicos de dominação, uma tendência à fuga da realidade e à consciência étnica de grandes segmentos populacionais não-brancos. Eles fogem simbolicamente dessa realidade que os discrimina e criam mitos capazes de fazer com que se sintam resguardados do julgamento discriminatório das elites dominantes.

A identidade e a consciência étnicas são, assim, penosamente escamoteadas pela grande maioria dos brasileiros ao se auto-analisarem, procurando sempre elementos de identificação com os símbolos étnicos da camada branca dominante.

No recenseamento de 1980, por exemplo, os não-brancos brasileiros, ao serem inquiridos pelos pesquisadores do IBGE sobre a sua cor, responderam que ela era: acastanhada, agalegada, alva, alva-escuro, alvarenta, alva-rosada, alvinha, amarelada, amarela-queimada, amarelosa, amorenada, avermelhada, azul, azul-marinho, baiano, bem branca, bem clara, bem morena, branca, branca avermelhada, branca melada, branca morena, branca pálida, branca sardenta, branca suja, branquiça, branquinha, bronze, bronzeada, bugrelinha, escura, burro-quando-foge, cabocla, cabo verde, café, café-com-leite, canela, canelada, cardão, castanha, castanha clara, cobre corada, cor de café, cor de canela, cor de cuia, cor de leite, cor de ouro, cor de rosa, cor firme, crioula, encerada, enxofrada, esbranquiçado, escurinha, fogoió, galega, galegada, jambo, laranja, lilás, loira, loira clara, loura, lourinha, malaia, marinheira, marrom, meio amarela, meio branca, meio morena, meio preta, melada, mestiça, miscigenação, mista, morena bem chegada, morena bronzeada, morena canelada, morena castanha, morena clara, morena cor de canela, morenada, morena escura, morena fechada, morenã, morena prata, morena roxa, morena ruiva, morena trigueira, moreninha, mulata, mulatinha, negra, negota, pálida, paraíba, parda, parda clara, polaca, pouco clara, pouco morena, preta, pretinha, puxa para branca, quase negra, queimada, queimada de praia, queimada de sol, regular, retina, rosa, rosada, rosa queimada, roxa, ruiva, russo, sapecada, sarará, saraúba, tostada, trigo, trigueira, turva, verde, vermelha, além de outros que não declararam a cor. O total de cento e trinta e seis *cores* bem demonstra como o brasileiro foge da sua realidade étnica, da sua identidade, procurando, através de simbolismos de fuga, situar-se o mais próximo possível do modelo tido como superior.¹

O que significa isto em um país que se diz uma democracia racial? Significa que, por mecanismos alienadores, a ideologia da elite dominadora introjetou em vastas camadas de não-brancos os seus valores fundamentais. Significa, também, que a nossa realidade étnica, ao contrário do que se diz, não iguala pela miscigenação, mas, pelo contrário, diferencia, hierarquiza e inferioriza socialmente de tal maneira que esses não-brancos procuram criar uma realidade simbólica onde se refugiam, tentando escapar da inferiorização que a sua cor expressa nesse tipo de sociedade. Nessa fuga simbólica, eles desejam compensar-se da discriminação social e racial de que são vítimas no processo de interação com as camadas *brancas* dominantes que projetaram uma sociedade democrática *para eles*, criando, por outro

lado, uma ideologia escamoteadora capaz de encobrir as condições reais sob as quais os contatos interétnicos se realizam no Brasil.

Como vemos, a identidade étnica do brasileiro é substituída por mitos reificadores, usados pelos próprios não-brancos e negros especialmente, que procuram esquecer e/ou substituir a concreta realidade por uma dolorosa e enganadora magia cromática na qual o dominado se refugia para aproximar-se simbolicamente, o mais possível, dos símbolos criados pelo dominador.

2. Etnologização da história e escamoteação da realidade SOCIAL

A etnologização dos problemas sociais a partir da afirmação de que há uma democracia racial no Brasil demonstra como há uma confusão nos cientistas sociais adeptos desse critério metodológico. Ao abandonarem como universo de análise a estrutura rigidamente hierarquizada na qual essas etnias foram ordenadas, de acordo com um sistema de valores discriminatório, através de mecanismos controladores, historicamente montados para conservar o sistema, objetivando manter os segmentos e grupos dominados nas últimas escalas de sua estrutura, mostram como se confunde o plano miscigenatório, biológico, portanto com o social e econômico.

De um lado, ao se dizer que há uma democracia racial no Brasil, e, de outro, ao se verificar a alocação dessas etnias não-brancas no espaço social, chega-se à conclusão de que a sua inferiorização é decorrência das próprias deficiências ou divergências desses grupos e/ou segmentos étnicos com o processo civilizatório. Porque, se os direitos e deveres são idênticos, as oportunidades deverão ser também idênticas. Como tal não acontece, como veremos mais tarde, a culpa pelo atraso social desses grupos é deles próprios. Joga-se, assim, sobre os segmentos não-brancos oprimidos e discriminados, e do negro em particular, a culpa da sua inferioridade social, econômica e cultural.

Para compreendermos melhor esse processo/problema devemos analisar algumas particularidades significativas da formação das classes sociais no Brasil. Alguns sociólogos supõem, esquematicamente que, acabada a escravidão, os negros e pardos ex-escravos de idêntica condição, num processo automático e linear de integração social,

iriam formar o proletariado das cidades que se desenvolveriam ou o camponês livre e assalariado agrícola. Seriam, assim, absorvidos e incorporados, por automatismo, às novas classes que apareciam após a Abolição. Iriam compor a classe operária e camponesa nos seus diversos níveis e setores e, nesta incorporação, ficariam em pé de igualdade com os demais trabalhadores, muitos deles, especialmente nas regiões Sudeste e Sul, vindos de outros países, como imigrantes.

Mas os fatos não aconteceram exatamente assim. Em pesquisas parciais que realizamos, em jornais anarquistas² e em trabalho sistemático feito pelo professor Sidney Sérgio Fernandes Sólis, tanto no Rio de Janeiro como em São Paulo, a imprensa anarquista que então circulava não refletia nenhuma simpatia ou desejo de união com os negros, mas, pelo contrário, chegava mesmo a estampar artigos nos quais era visível o preconceito racial. Como vemos, se, de um lado, os negros egressos das senzalas não eram incorporados a esse proletariado nascente, por automatismo, mas iriam compor a sua franja marginal, de outro, do ponto de vista ideológico, surgia, já como componente do comportamento da própria classe operária, os elementos ideológicos de barreira social apoiados no preconceito de cor. E esse racismo larvar passou a exercer um papel selecionador dentro do próprio proletariado. O negro e outras camadas não-brancas não foram, assim, incorporados a esse proletariado incipiente, mas foram compor a grande franja de marginalizados exigida pelo modelo do capitalismo dependente que substituiu o escravismo.

Em 1893, por exemplo, escreve Florestan Fernandes:

Os imigrantes entravam com 79% do pessoal ocupado nas atividades artesanais; com 81% do pessoal ocupado nas atividades comerciais. Suas participações nos estratos mais altos da estrutura ocupacional ainda era pequena (pois só 31 % dos proprietários e 19,4% dos capitalistas eram estrangeiros). Contudo achavam-se incluídos nessa esfera, ao contrário do que sucedia com o negro e o mulato.³

Neste processo complexo e ao mesmo tempo contraditório da passagem da escravidão para o trabalho livre, o negro é logrado socialmente e apresentado, sistematicamente, como sendo incapaz de trabalhar como assalariado. No entanto, durante o escravismo, o negro atuava satisfatória e eficientemente no setor manufatureiro e artesanal. Thomas Ewbank escrevia em 1845/6 que:

Tenho visto escravos a trabalhar como carpinteiros, pedreiros, calceiteiros, impressores, pintores de tabuletas e ornamentação, construtores de móveis e de carruagens, fabricantes de ornamentos militares,

de lampiões, artífices em prata, joalheiros e litógrafos. É também fato corrente que imagens de santos, em pedra e madeira, sejam admiravelmente feitas por negros escravos ou livres. (...) O vigário fez referência outro dia a um escravo baiano que é umsanteiro de primeira ordem. *Todas* as espécies de ofícios são exercidas por homens e rapazes escravos.⁴

Segundo Heitor Ferreira Lima, os negros escravos trabalhavam em diversas atividades artesanais. No Rio de Janeiro, da mesma forma que Ewbank, os naturalistas Spix e Martius escreviam que "entre os naturais, são mulatos os que manifestam maior capacidade e diligência para as artes mecânicas. Trabalhavam, também, nos estaleiros, na construção de barcos, na pesca da baleia, na industrialização do seu óleo e em diversas outras atividades". Em várias outras regiões desenvolviam-se atividades artesanais e manufatureiras aproveitando-se do trabalho dos negros escravos. No Maranhão, por exemplo, ainda segundo Spix e Martius, dos 4 000 profissionais artífices existentes em toda a província, quando esses dois cientistas por ali passaram (1818/1820) mais de 3 000 eram escravos. Vejamos os números:

Profissão	Livres	Escravos
Alfaiates	61	96
Caldeireiros	4	1
Carpinteiros	178	326
Entalhadores	96	42
Carpinteiros Navais	80	38
Serralheiros	5	
Ferreiros (em São Luiz)	37	23
Tanoeiros (em São Luiz)	2	1
Marceneiros	30	27
Ourives	49	11
Pedreiros e Britadores	404	608
Pintores e Ceriadores	10	5
Coreeiros	4	1
Escravos auxiliares nas indústrias		1800
Total	964	2985
TOTAL GERAL: 3949		

Fonte: Heitor Ferreira Lima, *História político-econômica e industrial do Brasil*.

Na área de São Paulo o mesmo fenômeno se verificava. Os escravos ocupavam praticamente todos os espaços do mercado de trabalho, dinamizando a produção em níveis os mais diversificados. Exerciam ofícios que depois seriam ocupados pelo trabalho imigrante. Segundo o recenseamento de 1872 o quadro era o seguinte:

Condição social	Escravo	Trabalhador livre	Total
Costureiras	67	583	650
Mineiros e cant. (sic)	1	41	42
Trab. em metais	19	218	237
Trab. em madeiras	33	260	293
Trab. em edificações	25	130	155
Trab. em tecidos	124	856	990
Trab. em vestuário	2	102	104
Trab. em couro e papel	30	189	219
Trab. em calçados	5	58	63
Trab. em agricultura	826	3747	4563
Criados e jornais	507	2535	3042
Serviços domésticos	1304	3506	4810
Sem profissão	677	8244	8921

Fonte: Emília Viotti da Costa, *Da senzala à colônia*.

Os negros não eram somente os trabalhadores do eito, que se prestavam apenas para as fainas agrícolas duras e nas quais o simples trabalho braçal primário era necessário. Na diversificação da divisão do trabalho eles entravam nas mais diversas atividades, especialmente no setor artesanal. Em alguns ramos eram mesmo os mais capazes como, por exemplo, na metalurgia cujas técnicas trazidas da África foram aqui aplicadas e desenvolvidas. Na região mineira, por exemplo, foram os únicos que aplicaram e desenvolveram a metalurgia. Tiveram também a habilidade de aprenderem com grande facilidade os ofícios que aqueles primeiros portugueses que aqui aportaram trouxeram da Metrópole. Eles tinham mesmo interesse de ensiná-los aos escravos a fim de se livrarem de um tipo de trabalho não-condizente com a sua condição de brancos, deixando ao negro as atividades artesanais. Mesmo porque o trabalho desses escravos, executados para os seus donos, ou quando alugados para terceiros, proporcionava um lucro certo e fácil para o senhor. Isto dava-lhes oportunidade de capitalizarem alguma poupança e se dedicarem ao comércio. A personagem Bertoleza do romance *O cortiço*, de Aluísio Azevedo, retrata

muito bem esse tipo de escravo urbano que trabalhava *de jornal*. Era escrava de um cego que dela recebia a contribuição com a qual sobrevivia. Mas os negros também "tiveram ampla e brilhante participação nas atividades de todos os ofícios mecânicos exercidos entre nós, quer como escravo, quer como libertos, ora como oficial ou simples ajudante, e até mesmo como mestres. Ensinavam-lhes um ou mais ofícios e exploravam-nos rudemente, vivendo à custa de seu trabalho".⁵

Escreve, neste sentido, J. F. de Almeida Prado:

Os primeiros operários aparecidos nas capitanias especializados em misteres que requeriam alguma aprendizagem e tirocínio, chegavam feitos do Reino ou das ilhas, muitas vezes sem intenção de se demorarem, tendo deixado na terra natal a esposa e os filhos. Mais tarde, outros se formavam sob as vistas dos reinóis, transmitindo o ofício daí por diante aos pretos e mestiços. Com o tempo, chegaram os elementos de cor a constituir a quase totalidade dos obreiros da autarquia colonial, por refugarem os brancos profissões manuais procurando tornar-se proprietários de terras.⁶

Tanto na época colonial como na última fase da escravidão o escravo negro se articulava em diversos níveis da estrutura ocupacional, desempenhando satisfatoriamente os mais diferenciados misteres. Na agroindústria do açúcar o mesmo fato se verifica. Para Luiz Vianna Filho:

Mal chegados os negros logo assimilavam o que se lhes ensinava, transformando-se em ferreiros, carapinas, marceneiros, caldeireiros, oleiros, alambiqueiros, e até mesmo mestres de açúcar, sabendo o cozimento do mel, o "ponto" do caldo, a purga do açúcar.⁷

Durante todo o tempo em que o escravismo existiu o escravo negro foi aquele trabalhador que estava presente em todos os ofícios por mais diversificados que eles fossem. Sua força de trabalho era distribuída em todos os setores de atividade. No Rio de Janeiro especialmente sabemos que ele, como escravo urbano, desempenhava as mais variadas profissões a fim de proporcionar o ócio da classe senhorial. Como prova, basta que olhemos as pranchas do livro de Debret.⁸

Queremos dizer com isto que na dinâmica da sociedade escravista atuou, durante toda a sua existência, como mecanismo equilibrador e impulsionador, o trabalho do escravo negro. Esse mecanismo de equilíbrio e dinamismo, já que as classes senhoriais fugiam a qualquer tipo de trabalho, será atingido quando se desarticula o sistema escravista e a sociedade brasileira é reestruturada tendo o trabalho

livre como forma fundamental de atividade. O equilíbrio se parte contra o ex-escravo que é desarticulado e marginalizado do sistema de produção.

Toda essa força de trabalho escrava, relativamente diversificada, integrada e estruturada em um sistema de produção, desarticulou-se, portanto, com a decomposição do modo de produção escravista: ou se marginaliza, ou se deteriora de forma parcial ou absoluta com a morte de grande parte dos ex-escravos. Esses ourives, alfaiates, pedreiros, marceneiros, tanoeiros, metalúrgicos etc., ao tentarem se reordenar na sociedade capitalista emergente, são por um processo de peneiramento constante e estrategicamente bem manipulado, considerados como mão-de-obra não-proveitável e marginalizados. Surge, concomitantemente, o mito da incapacidade do negro para o trabalho e, com isto, ao tempo em que se proclama a existência de uma democracia racial, apregoa-se, por outro lado, a impossibilidade de se aproveitar esse enorme contingente de ex-escravos. O preconceito de cor é assim dinamizado no contexto capitalista, os elementos não-brancos passam a ser estereotipados como indolentes, cachaceiros, não-persistentes no trabalho e, em contrapartida, por extensão, apresenta-se o trabalhador branco como o modelo do perseverante, honesto, de hábitos morigerados e tendências à poupança e à estabilidade no emprego. Elege-se o modelo branco como sendo o do trabalhador ideal e apela-se para uma política migratória sistemática e subvencionada, alegando-se a necessidade de se dinamizar a nossa economia através da importação de um trabalhador superior do ponto de vista racial e cultural e capaz de suprir, com a sua mão-de-obra, as necessidades da sociedade brasileira em expansão. Veremos isto depois.

Há uma visível desarticulação nessa nova ordenação que atinge as populações não-brancas em geral e o negro em particular, no momento em que a nação brasileira emerge para o desenvolvimento do modelo de capitalismo dependente. Essa desarticulação não se realiza, porém, apenas no plano estrutural, mas desarticula, também, a consciência étnica do próprio segmento não-branco.

O *branqueamento* como ideologia das elites de poder vai se refletir no comportamento de grande parte do segmento dominado que começa a fugir das suas matrizes étnicas, para mascarar-se com os valores criados para discriminá-lo. Com isto o negro (o mulato, portanto, também) não se articulou em nível de uma consciência de identidade étnica capaz de criar uma contra-ideologia neutralizadora da

manipulada pelo dominador. Pelo contrário. Há um processo de acomodação a estes valores, fato que irá determinar o esvaziamento desses negros no nível da sua consciência étnica, colocando-os, assim, como simples objetos do processo histórico, social e cultural.

A *herança da escravidão* que muitos sociólogos dizem estar no negro, ao contrário, está nas classes dominantes que criam valores discriminatórios através dos quais conseguem barrar, nos níveis econômico, social, cultural e existencial a emergência de uma consciência crítica negra capaz de elaborar uma proposta de nova ordenação social e de estabelecer uma verdadeira democracia racial no Brasil.

O sistema classificatório que o colonizador português impôs, criou a categoria de *mulato* que entra como dobradiça amortecedora dessa consciência. O mulato é diferente do negro por ser mais claro e passa a se considerar superior, assimilando a ideologia étnica do dominador, e servir de anteparo contra essa tomada de consciência geral do segmento explorado/discriminado. Em outro local já escrevemos que:

essa política aparentemente democrática do colonizador verá os seus primeiros frutos mais visíveis na base do aparecimento de uma *imprensa mulata* no Rio de Janeiro. Ela surgirá entre 1833 e 1867, aproximadamente, com caráter nacionalista, de um lado, porém deixa de incorporar à sua mensagem ideológica a libertação dos escravos negros. Esses jornais lutavam também contra a discriminação racial, mas na medida em que os mulatos eram atingidos na dinâmica da disputa de cargos políticos e burocráticos.⁹

Essa perda ou fragmentação da identidade étnica determinará, por sua vez, a impossibilidade de emergir uma consciência mais abrangente e radical do segmento negro e não-branco em geral.

3. Estratégia Esta estratégia discriminatória contra o elemento imobilismo to negro não surgiu porém com a chegada dos imigrantes europeus na base do trabalho livre.

Na própria estrutura escravista já havia um processo discriminatório que favorecia o homem livre em detrimento do escravo. De todas as profissões de artesãos e artífices, eles foram sendo paulatinamente excluídos ou impedidos de exercê-las. Manuela Carneiro da Cunha escreve com propriedade:

Todas essas profissões eram igualmente desempenhadas por libertos e por livres, e certamente houve em certas épocas concorrência acir-

rada das várias categorias por elas. Um decreto de 25 de junho de 1831, por exemplo, proibia "a admissão de escravos como trabalhadores ou como oficiais das artes necessárias nas estações públicas da província da Bahia, enquanto houverem ingênuos que nelas queirão empregar-se". (Nabuco Araújo, v. 7, 328-9, e *Collecção das Leis do Império*, 1830: 24). Deve-se ter em conta que os escravos representavam não os seus próprios interesses, mas os de seus senhores, que procuravam ocupar totalmente o mercado de trabalho. (...) Em 1813 e 1821, os sapateiros do Rio protestaram através da sua irmandade contra o uso de trabalho escravo na manufatura e venda de sapatos (M. Karasch, 1975:388). Brancos brasileiros, crioulos e africanos libertos, além de escravos de ganho, competiam no mercado do trabalho entre si e com os estrangeiros, europeus que vinham para a Corte (...) Houve também algumas tentativas mais ou menos bem-sucedidas de monopolizar certos setores, por parte dos escravos libertos urbanos. Sabemos de alguns exemplos. Um desses monopólios era o dos carregadores de café no Rio de Janeiro do século XIX: os negros minas, escravos de ganho ou libertos, tinham aparentemente se apropriado do ramo. Era um serviço pesadíssimo, que implicava deformidades e uma esperança de vida reduzida.¹⁰

Como vemos, à medida que a sociedade escrava se diversificava e se urbanizava, ficava mais complexa internamente a divisão do trabalho e isto produzia conflitos ou atritos nos seus diversos setores de mão-de-obra. A estrutura ocupacional dessa época, à medida que passava por um processo de diferenciação econômica, criava mecanismos reguladores capazes de manter os diversos segmentos que disputavam esse mercado de trabalho nos seus respectivos espaços.

A isto se contrapunham mecanismos criados pelos próprios escravos no sentido de equilibrar a divisão do trabalho; os *cantos*, em Salvador, foram um exemplo.

Segundo Manuel Querino:

Os africanos, depois de libertos, não possuindo ofício e não querendo entregar-se aos trabalhos da lavoura, que haviam deixado, faziam-se ganhadores. Em diversas partes da cidade reuniam-se à espera que fossem chamados para a condução de volumes pesados ou leves, como fossem: *cadeirinha de arruar*, pipas de vinho ou aguardente, pianos etc. Esses pontos tinham o nome de *canto* e por isso era comum ouvir a cada momento: chame ali um ganhador no canto. Ficavam eles sentados em tripeças a conversar até serem chamados para o desempenho de qualquer misteres. (...) Cada *canto* de africanos era dirigido por um chefe a que apelidavam *capitão* restringindo-se as funções deste a contratar e dirigir os serviços e a receber os salários. Quando falecia o *capitão* tratavam de eleger ou aclamar o sucessor que assumia logo a investidura do cargo.

Nos cantos do bairro comercial, esse ato revestia-se de certa solenidade à moda africana:

Os membros do *canto* tomavam de empréstimo uma pipa vazia em um dos trapiches da Rua do Julião ou do Pilar, enchiam-na de água do mar, amarravam-na de cordas e por estas enfiavam grosso e comprido caibro. Oito ou dez etíopes, comumente os de musculatura mais possante, suspendiam a pipa e sobre ela montava o novo *capitão* do canto, tendo em uma das mãos um ramo de arbusto e na outra uma garrafa de aguardente.¹¹

Já no período escravista, portanto, havia uma tendência a se ver no negro escravo um elemento que devia ser restringido no mercado de trabalho. Os motivos alegados, as razões apresentadas, apesar de aparentemente serem compreensíveis, o que conseguiram era — como se queria — transformar o trabalho escravo, e, em muitas circunstâncias o negro liberto, em mão-de-obra eternamente não-qualificada e que, por uma série de razões, não podia ser aproveitado.

Se estes mecanismos foram estabelecidos empiricamente durante o escravismo, após a Abolição eles se racionalizaram e as elites intelectuais procuraram dar, inclusive, uma explicação "científica" para eles, como veremos adiante.

Em determinada fase da nossa história econômica houve uma coincidência entre a divisão social do trabalho e a divisão racial do trabalho. Mas através de mecanismos repressivos ou simplesmente reguladores dessas relações ficou estabelecido que, em certos ramos, os brancos predominassem, e, em outros, os negros e os seus descendentes diretos predominassem. Tudo aquilo que representava trabalho qualificado, intelectual, *nobre*, era exercido pela minoria branca, ao passo que todo subtrabalho, o trabalho não-qualificado, braçal, *sujo* e mal remunerado era praticado pelos escravos, inicialmente, e pelos negros livres após a Abolição.

Esta divisão do trabalho, reflexa de uma estrutura social rigidamente estratificada ainda persiste em nossos dias de forma significativa. Assim como a sociedade brasileira não se democratizou nas suas relações sociais fundamentais, também não se democratizou nas suas relações raciais. Por esta razão, aquela herança negativa que vem da forma como a sociedade escravista teve início e se desenvolveu, ainda tem presença no bojo da estrutura altamente competitiva do capitalismo dependente que se formou em seguida. Por esta razão, a mobilidade social para o negro descendente do antigo escravo é muito pequena no espaço social. Ele foi praticamente imobilizado por mecanismos seletivos que a estratégia das classes dominantes estabeleceu. Para que isto funcionasse eficazmente foi criado um amplo painel ideológico para explicar e/ou justificar essa imobilização estrategicamente montada. Passado quase um século da Abolição a situa-

ção não mudou significativamente na estrutura ocupacional para a população negra e não-branca.

De acordo com o Censo de 1980, de 119 milhões de brasileiros, 54,77% se declararam brancos; 38,45% pardos; 5,89% pretos e 0,63% amarelos. Podemos afirmar, portanto, que são descendentes de negros ou índios 44,34% da população. Por outro lado, ao invés do *branqueamento* preconizado pela elite branca essa proporção vem aumentando nas últimas décadas, pois ela era de 36% em 1940, 38% em 1950 e 45% em 1980, usando o IBGE a mesma metodologia na pesquisa.

Mas a população negra e não-branca de um modo geral não se distribui proporcionalmente na estrutura empregatícia e outros indicadores da sua situação econômico-social no conjunto da sociedade. Pelo contrário. De acordo com o recenseamento de 1980 era esta a situação dos principais grupos étnicos quanto à sua ocupação principal:

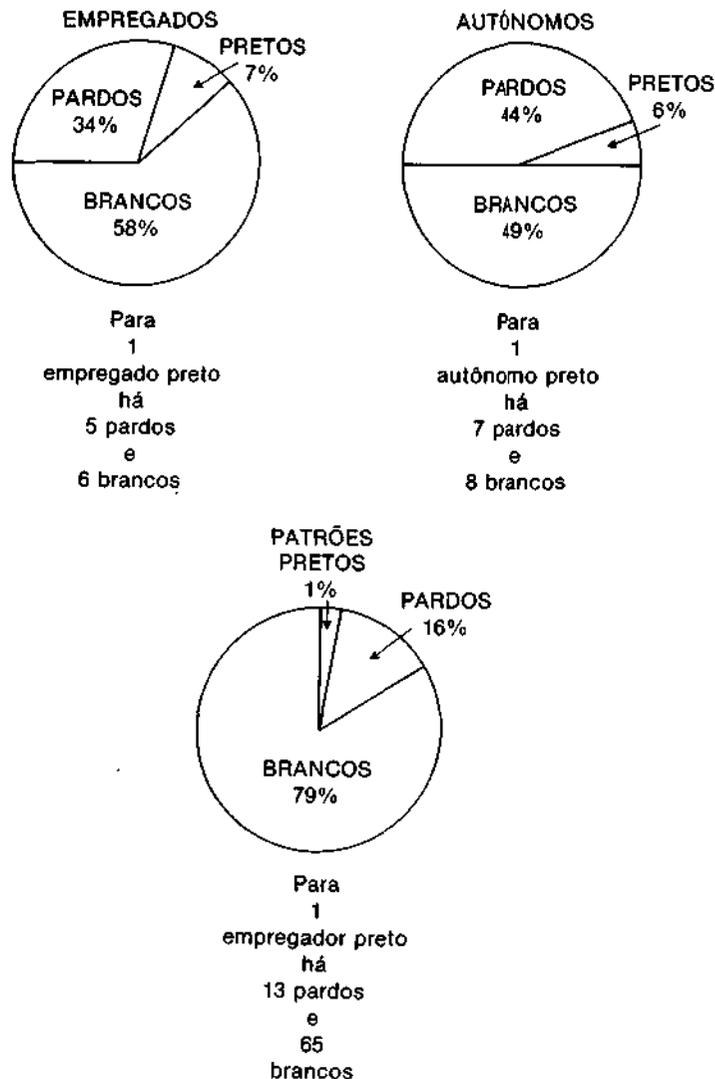
População na ocupação principal segundo a cor

Cor e posição na principal ocupação	Total	% sobre total
Total Empregado	43 796 763	100,0%
Autônomo	28 606 051	65,3%
Empregador Não-remunerado	10666556 1	24,3%
	158590 2	2,6%
	270 679	5,1%
BRANCA	24 507 289	100,0%
Empregado	16633059 5	67,8%
Autônomo	206 605	21,2%
Empregador Não-remunerado	920416 1	3,7%
	201 458	4,9%
PRETA	2 874 208 2	100,0%
Empregado	067 326	71,9%
Autônomo	631 516	21,9%
Empregador Não-remunerado	14104	0,4%
	87368	3,0%
AMARELA	324 280	100,0%
Empregado	169 291	52,2%
Autônomo	81487	25,1%
Empregador Não-remunerado	36077	11,1%
	34072	10,5%
PARDA	15993177 9	100,0%
Empregado	688 790 4	60,5%
Autônomo	724 737	29,5%
Empregador Não-remunerado	186143 941	1,1%
	809	5,8%

Fonte: IBGE — Censo de 1980.

Esta situação poderá ser facilmente verificada através da análise dos gráficos abaixo:

Posição na ocupação principal, segundo a cor, em % (1980)



Fonte: IBGE, 1980.

Não precisamos argumentar mais analiticamente para constatarem que os negros e não-brancos em geral (excluindo-se os amarelos) são aqueles que possuem empregos e posições menos significativas social e economicamente. Por outro lado, repete-se, em 1980, o mesmo fato que Florestan Fernandes registra ao analisar uma estatística de 1893: O negro é o segmento mais inferiorizado da população. Em 1893 ele não comparece como *capitalista*. Em 1980 ele comparece apenas com 0,4% na qualidade de empregador. Isto demonstra como os mecanismos de imobilismo social funcionaram eficientemente no Brasil, através de uma estratégia centenária, para impedir que o negro ascendesse significativamente na estrutura ocupacional e em outros indicadores de mobilidade social. Como vemos, os imigrantes de 1893 estavam numa posição melhor do que os negros brasileiros, atualmente, segundo os dados do Censo de 1980. Isto se reflete de várias maneiras e funciona ativamente na sociedade competitiva atual.

Criaram-se, em cima disto, duas pontes ideológicas: a primeira é de que com a miscigenação nós democratizamos a sociedade brasileira, criando aqui a maior democracia racial do mundo; a segunda de que se os negros e demais segmentos não-brancos estão na atual posição econômica, social e cultural a culpa é exclusivamente deles que não souberam aproveitar o grande leque de oportunidades que essa sociedade lhes deu. Com isto, identifica-se o crime e a marginalização com a população negra, transformando-se as populações não-brancas em criminosos em potencial. Têm de andar com carteira profissional assinada, comportar-se bem nos lugares públicos, não reclamar dos seus direitos quando violados e, principalmente, encarar a polícia como um órgão de poder todo-poderoso que pode mandar um negro "passar correndo" ou jogá-lo em um camburão e eliminá-lo em uma estrada. *Negro se mata primeiro para depois saber se é criminoso* é um slogan dos órgãos de segurança.

Como podemos ver, a partir do momento em que o ex-escravo entrou no mercado de trabalho competitivo foi altamente discriminado por uma série de mecanismos de peneiramento que determinava o seu imobilismo. Além disso privilegiou-se o trabalhador branco estrangeiro, especialmente após a Abolição, o qual passou a ocupar os grandes espaços dinâmicos dessa sociedade. Surge, como um dos elementos dessa barragem, a ideologia do preconceito de cor que inferioriza o negro em todos os níveis da sua personalidade. Esse preconceito que atua como elemento restritivo das possibilidades do negro na sociedade brasileira poderá ser constatado: a) no comportamento

rotineiro de grandes faixas *brancas* da população em todo o território nacional; b) nas relações inter e intrafamiliares; c) no critério seletivo para a escolha de empregos e ocupações; d) nos contatos formais entre elementos de etnias diversas; e) na filosofia de indivíduo, grupos, segmentos e instituições públicas ou privadas; f) na competição global entre camadas que compõem as classes sociais etnicamente diversificadas da sociedade brasileira.

Este conjunto de mecanismos ideológicos, inconscientes para a maioria, mas elaborados por uma elite racista, refletir-se-á no processo concreto da seleção econômica dos negros. A instrumentalização dessa ideologia deve ser vista como um elemento componente da marginalização de grandes contingentes populacionais negros.

Pesquisa realizada e concluída em 1979 — portanto apenas um ano antes da divulgação do censo de 1980 —, pelo Departamento de Estudos e Indicadores Sociais (Deiso), chega à conclusão que não deixa dúvidas quanto a este mecanismo selecionador negativo contra o negro no mercado de trabalho. Ainda acompanhando-se, por agora, apenas o indicador de rendimento familiar, conclui a pesquisa:

Com relação aos indicadores levantados, os diferenciais são maiores entre os brancos e negros nas famílias de rendimento familiar de mais de três salários mínimos e nas famílias urbanas. A distribuição das famílias por grupos de rendimento mensal familiar nos indica que 60% das famílias têm rendimentos de até três salários mínimos, sendo que a presença das famílias pretas e pardas neste grupo é de 80,5% e 74,2%, respectivamente, e a das brancas de 50,4%.

O rendimento médio familiar *per capita*, em 1976, das famílias brancas era de Cr\$ 1 087,40 e das famílias negras (pretas e pardas) respectivamente Cr\$ 383,10 e Cr\$ 548,90, correspondendo o rendimento das famílias pretas e pardas a 35% e 50%, respectivamente, do rendimento familiar *per capita* das famílias brancas.¹²

No setor da divisão do trabalho a mesma pesquisa registra os seguintes resultados quanto à posição do negro:

Brancos e negros têm uma inserção desigual na estrutura ocupacional. Os negros encontram-se mais concentrados (aproximadamente 90%) que os brancos (cerca de 75%) nas ocupações manuais, as de menor nível de rendimento e instrução. Assim, enquanto 8,5% dos brancos têm ocupações de nível superior apenas 1,1% dos pretos e 2,7% dos pardos nelas são absorvidos e, considerando as ocupações de nível médio, os percentuais encontrados são de 14,6% para os brancos, 3,6% dos pretos e 7,2% dos pardos.¹³

Como vemos, na estrutura ocupacional, como em outras, a situação do negro é sempre negativa, sempre de inferiorização em comparação com o segmento branco da nossa população. Outra pesquisa

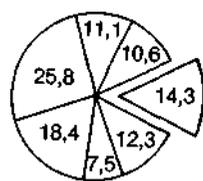
ETNIAS RENDA	PRETA		PARDA		NÃO- BRANCOS		BRANCOS		AMARELOS	
		%		%		%		%		%
Até 1 sal. mínimo + de 1	1 980 245		771 0350 3		9 690 595 4		771 2951 6		33023	9
a 2 sal. mínimos + de 2	941 344	53	781 677 2		723 021 2673	49	931 477 6	28	55366	15
a 5 sal. mínimos + de 5	466911	25	206 600	48	51 1 670 448	24	339 195 3	25	118733	32
sal. mínimos Sem	77433 249	122	593015 1	23	2173953	133	595 765 2	23	125818	33
rendimento Sem	646 9894 3	8	879 307	144	70617	11	824 398	13	41863 1	11
declaração Total	770 473	100	60723 16	11	20002145	100	108637	11	603 376	100
			231 672	100			27512423	100	406	

Fonte: IBGE — PNAD 1982.

Como vemos, a estratégia racista das classes dominantes atuais, que substituíram os senhores de escravos, conseguiu estabelecer um permanente processo de imobilismo social que bloqueou e congelou a população negra e não-branca permanentemente em nível nacional.

No que diz respeito à distribuição da renda o gráfico abaixo espelha essa realidade:

Distribuição da população economicamente ativa por grupos de rendimento mensal segundo a cor

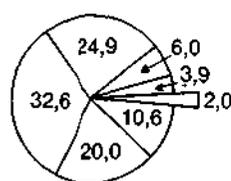


BRANCA

Mais de 5
Mais de 3 a 5
Mais de 2 a 3
Mais de 1 a 2
Mais de 1/2 a 1
Até 1/2
Sem Rendimento

(%)

14,3
10,6
11,1
25,8
18,4
7,5
12,3

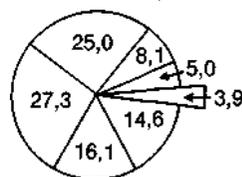


PRETA

Mais de 5
Mais de 3 a 5
Mais de 2 a 3
Mais de 1 a 2
Mais de 1/2 a 1
Até 1/2
Sem Rendimento

(%)

2,0
3,9
6,0
24,9
32,6
20,0
10,6



PARDA

Mais de 5
Mais de 3 a 5
Mais de 2 a 3
Mais de 1 a 2
Mais de 1/2 a 1
Até 1/2
Sem Rendimento

(%)

3,9
5,0
8,1
25,0
27,3
16,1
14,6

4. O Brasil teria de ser branco e capitalista

O auge da campanha pelo branqueamento do Brasil surge exatamente no momento em que o trabalho escravo (negro) é descartado e substituído pelo assalariado. Aí coloca-se o dilema do passado com o futuro, do atraso com o progresso e do negro com o branco como trabalhadores. O primeiro representaria a animalidade, o atraso, o passado, enquanto o branco (europeu) era o símbolo do trabalho ordenado, pacífico e progressista. Desta forma, para se modernizar e desenvolver o Brasil só havia um caminho: colocar no lugar do negro o trabalhador imigrante, descartar o país dessa carga passiva, exótica, fetichista e perigosa por uma população cristã, europeia e morigerada.

Todo o racismo embutido na campanha abolicionista vem, então, à tona. Já não era mais acabar-se com a escravidão, mas enfatizar-se que os negros eram incapazes ou incapacitados para a nova etapa de desenvolvimento do país. Todos achavam que eles deviam ser substituídos pelo trabalhador branco, suas crenças deviam ser combatidas, pois não foram cristianizados suficientemente, enquanto o italiano, o alemão, o espanhol, o português, ou outras nacionalidades europeias, viriam trazer não apenas o seu trabalho, mas a cultura ocidental, ligada histórica e socialmente às nossas tradições latinas. Alguns políticos tentam inclusive introduzir imigrantes que fugiam aos padrões europeus, como os chineses e mesmo africanos. A grita foi geral. Precisávamos melhorar o sangue, a *raça*. O historiador José Octávio escreve neste sentido que:

Se a providência pela qual, segundo o paraibano Maurílio Almeida tanto se bateria o paraibano Diogo Velho quando da sua passagem pelo Ministério da Agricultura do Império, já refletia a tendência de buscar-se alternativa para a mão-de-obra negro-escrava dentro dos ideais de caldeamento com "grupos superiores" perseguidos pela elite dirigente do Brasil, a resposta de Menezes e Souza, preparada como relatório formal do Ministério da Agricultura, em 1875, é preconceituosa e típica de que não se trata de importar grupos estrangeiros quaisquer que fossem, mas grupos estrangeiros *brancos* e do *Norte europeu*, o que situa a política imigratória adotada pelo Brasil em fins do Império e princípios da República como de fundo racista no sentido arianizante que a palavra passou a admitir. Nesses termos, Menezes e Souza não usava de meias palavras ao denegrir os chineses, cuja *raça* "é abastardada e faz degenerar a nossa", tanto mais porque "o Brasil precisava de sangue novo e não de suco envelhecido e envenenado de constituições exaustas e degeneradas".¹⁴

O problema não era apenas importar-se mão-de-obra, mas sim membros de uma raça mais nobre, ou melhor, caucásica, branca, europeia e por todas essas qualidades *superior*. A ideologia do branqueamento permeia então o pensamento de quase toda a produção intelectual do Brasil e subordina ideologicamente as classes dominantes. Importar o negro, isto ficava fora de qualquer cogitação.

Em 1920 (ano inclusive em que entra a imigração sistemática de japoneses, em face da dificuldade de se importar mão-de-obra europeia em consequência da Primeira Guerra Mundial) foi realizada uma pesquisa para saber-se se o imigrante negro seria benéfico ao Brasil ou não. A pesquisa foi feita pela Sociedade Nacional de Agricultura e as conclusões foram de que ele seria indesejável. Nas respostas negativas funcionava a mesma ideologia de bargagem das elites pré-Abolição. Vejamos os resultados:

Estereótipos negativos sobre o negro como Imigrante

Razões económicas:

Mau trabalhador 25

Razões intelectuais e morais:

Inteligência inferior, degenerado, amoral, indolente, bêbado e criminoso..... 19

Razões raciais:

Inferioridade congénita, ódio ao branco oculto no coração do negro 44

Existência do preconceito de cor 9

Outras razões 9

Fonte: Sociedade Nacional de Agricultura — Imigração. Rio de Janeiro, 1920.

Como vemos, os resultados desta pesquisa já demonstram a cristalização de um processamento de rejeição absoluta ao negro por parte dos grupos que necessitavam de nova mão-de-obra. Essa cristalização bem esclarece como a ideologia do branqueamento penetrou profundamente na sociedade brasileira. Ela já tinha precedentes e teve continuadores. Este *continuum* discriminatório, que se iniciou com as Ordenações do Reino e prosseguiu nos representantes das classes dominantes até hoje, como veremos adiante. O que desejamos centrar aqui é o movimento chamado *imigrantista* de pensadores e políticos

que antecederam a Abolição e que depois estabeleceram os mecanismos seletivos ideológicos, económicos e institucionais, para a entrada do imigrante trabalhador.

Como acentua muito bem Thomas E. Skidmore:

Desde que a miscigenação funcionasse no sentido de promover o objetivo almejado, o *gene* branco "devia ser" mais forte. Ademais, durante o período alto do pensamento racial — 1880 a 1920 — a ideologia do "branqueamento" ganhou foros de legitimidade científica, de vez que as teorias racistas passaram a ser interpretadas pelos brasileiros como confirmação das suas ideias de que a raça superior — a branca —, acabaria por prevalecer no processo de amalgamação.¹⁵

E é justamente neste período de pique do pensamento racista apontado por Skidmore (1880 a 1920) que há a expansão violenta da economia cafeeira. Isto é, o dinamismo da agricultura procurava suprir-se da mão-de-obra de que necessitava nos grandes espaços pioneiros que se abriam e para isto o branco superior era escolhido e o "mascarvo nacional" (Afrânio Peixoto) descartado como inferior. Esta passagem do escravismo para o capitalismo dependente em tão curto período na região do Rio de Janeiro e São Paulo, especialmente nesse último Estado, explica em grande parte os níveis de marginalização em que se encontra a população negra e não-branca em geral atualmente.

Antes da Abolição os imigrantistas apresentavam projetos para que os europeus fossem trazidos como mão-de-obra capaz de sincronizar-se com o surto de progresso da região.

Desta dupla realidade (a expansão económica da área cafeeira e a formação racista das elites brasileiras) podemos ver que o que aconteceu não foi simplesmente uma ocupação de espaços de trabalho vazios por um imigrante que os vinha ocupar, mas sim a troca de um tipo de trabalhador por outro que era marginalizado antes de haver um plano de sua integração na nova fase de expansão. A ideologia racista atuou como mecanismo que, se não determinou, influiu de forma quase absoluta nesse processo. Remanipulam-se dois estereótipos de bargagem contra a integração do negro no mercado de trabalho. Um refere-se ao seu passado: como escravo era dócil. Outro ao seu presente: a sua ociosidade. Por outro lado, o imigrante não criaria mais problemas nesse processo de transição, pois já estava disciplinado. No seu devido tempo mostraremos que os fatos não corroboram esses estereótipos. O que aconteceu foi uma visão apriorística de que a grande massa não apenas egressa da senzala em 1888, mas

aqueles que já compunham um contingente de mão-de-obra não-aproveitada que antecede à Abolição, deveriam ser marginalizados para se colocar, no seu lugar, um trabalhador de acordo com a nova dinâmica da economia.

Ao que se saiba nenhum político, partido ou órgão do governo apresentou planos concretos e significativos e investiu neles no sentido de fixar e aproveitar essa mão-de-obra. Pelo contrário, todos os investimentos foram para o trabalhador estrangeiro. Com isto se afirmava antecipadamente que a mão-de-obra flutuante não prestava. Criou-se a visão de que o trabalhador europeu se integrou porque era superior e o nacional, negro, não-branco de um modo geral, era incapaz para se integrar. Deste estereótipo não escapa inclusive um economista do porte de Celso Furtado. Escreve ele:

Seria de esperar, portanto, que ao proclamar-se esta, (a Abolição) ocorresse uma grande migração de mão-de-obra em direção das novas regiões er. rápida expansão, as quais podiam pagar salários substancialmente mais altos. Sem embargo, é exatamente por essa época que tem início a formação da grande corrente migratória europeia para São Paulo. As vantagens que apresentava o trabalhador europeu com respeito ao ex-escravo são demasiado óbvias para insistir sobre elas.¹⁶

Em seguida, Celso Furtado apresenta as razões da superioridade do europeu sobre a massa trabalhadora nacional:

Quase não possuindo hábitos de vida familiar, a ideia de acumulação de riqueza lhe é praticamente estranha. Demais, seu *rudimentar desenvolvimento mental* limita extremamente suas "necessidades". Sendo o trabalho para o escravo uma maldição e o ócio o bem inalcançável, a elevação do seu salário acima de suas necessidades — que estão definidas pelo nível de subsistência pelo escravo — determina de imediato uma forte preferência pelo ócio.(...) Podendo satisfazer seus gastos de subsistência com dois ou três dias de trabalho por semana, ao antigo escravo parecia mais atrativo "comprar" o ócio que seguir trabalhando quando já tinha o suficiente "para viver". Dessa forma, uma das consequências diretas da Abolição, nas regiões em mais rápido desenvolvimento, foi reduzir-se o grau de utilização da força de trabalho. Cabe tão-somente lembrar que o *reduzido desenvolvimento mental da população submetida à escravidão provocará a segregação parcial desta após a Abolição, retardando sua assimilação e entorpecendo o desenvolvimento económico do país.*¹⁷

Pelo pensamento de Celso Furtado, a culpa da segregação (marginalização) dos ex-escravos (e aqui está embutida a imagem dos negros e não-brancos) e componentes da massa de mão-de-obra nacional que foi transformada em excedente, foi decorrência do seu atraso mental, fato que conduziu ao entorpecimento da economia do país.

Para ele não havia saída a não ser aquela que se apresentou porque correspondia à necessidade de colocar-se um trabalhador mentalmente superior em face da ociosidade do negro, do mestiço, finalmente de todos aqueles que se encontravam sem ser integrados economicamente nessa fase de transição. Como prova disto é o fato de termos sempre, nesse processo de expansão, a participação do imigrante europeu. Seus hábitos afeitos à instituição familiar regular e outros de comportamento *civilizados* entravam como fatores que explicavam, de maneira aparentemente objetiva, a vantagem do trabalhador estrangeiro substituir o negro, ex-escravo e o não-branco em particular.¹⁵ Quando se quer fazer uma relação entre a necessidade da mão-de-obra e a imigração apresenta-se, como justificativa ou explicação, o número relativamente pequeno de escravos que foram libertados pela lei de 13 de maio (mais ou menos setecentos mil) e a grande expansão da economia cafeeira que necessitava de um número muito maior de trabalhadores nessa expansão económica. Isto é artificial, argumento que não se deve considerar. Com isto apagar-se-ia artificialmente do mapa demográfico nacional e do seu potencial de trabalho a grande parcela disponível de mão-de-obra que antecedia à Abolição. Em 1882 tínhamos nas províncias de São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Ceará e Rio de Janeiro para 1 443 170 trabalhadores livres e 656 540 escravos uma massa de desocupados de 2 822 583. Essa era a realidade no processo de decomposição do sistema escravista: tínhamos, portanto, uma população trabalhadora sem ocupação maior do que o total de imigrantes que chegaram ao Brasil de 1851 a 1900. Mas tudo isto era posto de lado, sob a alegação do "ócio" nacional.¹⁹ Vejamos como esses imigrantes chegaram e a sua conexão com a substituição do trabalhador nacional:

ENTRADA DE IMIGRANTES EUROPEUS NO BRASIL (1851 • 1900)

<i>Períodos</i>	<i>Entrada de europeus</i>
1851-1860 (proibição do tráfico)	121 747
1861-1870 (Lei do Ventre Livre)	97571
1871-1880 (movimento abolicionista)	219128
1881-1890 (Abolição total)	525 086
1891-1900 (apogeu da imigração europeia)	1 129315
1851-1900	2 092 847

Fonte: MORAIS, Octávio Alexandre de. *Immigration in to Brazil: a statical state-ment and related aspects.* In: BATES, M. *The migration of people to Latin America.* The Catholic University of America Press, 1957.

Podemos reparar pelos dados acima, que há uma relação entre o processo de decomposição do sistema escravista e o ritmo de entrada de imigrantes europeus. Isto é: à medida que se tomam medidas para tirar o escravo do processo de trabalho estimula-se o mecanismo importador de imigrantes brancos. Inicialmente, com a proibição do tráfico, depois com a Lei do Ventre Livre. Com o movimento abolicionista o processo se amplia. À medida que segmentos escravos, por várias razões, eram afastados do sistema de produção, entrava, em contrapartida, uma população branca livre para substituí-los. Não é por acaso que logo depois da proclamação da República cria-se a Lei da Vadiagem para agir como elemento de repressão e controle social contra essa grande franja marginalizada de negros e não-brancos em geral.

No Rio de Janeiro essa seleção étnica feita pela classe empregadora em detrimento do trabalhador não-branco também se verificou. Em 1890, na indústria manufatureira, para 69,8% de brancos ocupados, o percentual negro era de 8,9% e mestiço 19,7%. Os chamados caboclos contribuíam apenas com 1,6% da mão-de-obra. Como vemos, esse *continuum* seletivo se mantém constante, desestruturando social e economicamente a população não-branca em geral que é colocada como massa marginalizada do modelo de capitalismo dependente.

Analisando esta época, o historiador José Jorge Siqueira afirma que:

Entre 1872 e 1900 a tendência foi de alta acelerada do crescimento populacional. Contribuíram para isto a inversão do fenômeno migratório cidade-campo, devido à fuga em massa do escravo negro aproveitando-se da crise que seria a derradeira do sistema escravista; o alto índice de crescimento natural da população (segundo o Censo de 1890, a variação que mais incrementa a estatística demográfica); e, por último a intensificação da migração europeia (principalmente de portugueses, no caso do Rio). Em 1906, o Rio de Janeiro era a única cidade brasileira com mais de 500 mil habitantes, vindo a seguir São Paulo e Salvador com pouco mais de 200 mil.²⁰

No entanto, segundo o mesmo autor, nesse período:

para 822 empresários de manufatura dos diversos ramos industriais, temos 18 090 trabalhadores assalariados de alguma especialização técnica. Como a manufatura urbana no Rio de Janeiro contou também com o uso de trabalhadores escravos, lado a lado com os livres e assalariados, temos que aqueles representavam, neste ano, 13% do total da força de trabalho ocupada em atividades industriais. Havia, na cidade, 46 804

escravos empregados em atividades diversas, malgrado o vultoso número de alforrias e o grau de desmantelamento do sistema.²¹

Por trás da ideologia de rejeição do trabalhador nacional, como veremos oportunamente, estavam os grandes investimentos feitos para trazer-se o imigrante europeu. Não se podia considerar inferior um artigo no qual se havia investido um capital considerável. Menezes Cortes, por isto, apresenta como um dos elementos *das forças de atração* para a vinda do imigrante europeu certas vantagens que lhes eram oferecidas:

É sabida a influência do conhecimento das possibilidades de emprego certo; sejam elas informadas por parentes, por amigos, ou mesmo através de agências de propaganda, não só nos países interessados na imigração, como também das empresas comerciais e transportes ferroviários e, principalmente, marítimo, as quais auferem lucros *per capita* dos transportados.²²

Como vemos, já havia um processo de investimento capitalista nos mecanismos dinâmicos da política migratória. Onde isto não aconteceu o ex-escravo se integrou, embora em uma economia de miséria, mas de qualquer forma não foi marginalizado como no Sudeste, especialmente em São Paulo. Manoel Correia de Andrade afirma, por isto, ao descrever a situação do ex-escravo na região Nordeste:

Mas o que ocorreu em consequência da mesma (Abolição) na região canaveira do Nordeste? Aí já não existiam terras devolutas, de forma expressiva, para nelas se alojarem os ex-escravos e estes, libertos, não tiveram outra alternativa senão a de venderem a sua força de trabalho aos engenhos existentes. Os abolicionistas mais consequentes admitiam que a Abolição devia ser acompanhada de medidas que levassem à distribuição de terras devolutas com os libertos, a fim de que se transformassem em pequenos proprietários. Os conservadores, que assumiram o comando da campanha abolicionista na ocasião que compreenderam que a Abolição era um ato a se consumir, trataram de conceder a liberdade sem conceder terras, de vez que, conservando o monopólio da propriedade da terra teriam a mão-de-obra assalariada barata, face à inexistência, para o escravo, de uma opção que não fosse venda de sua força de trabalho aos antigos senhores. Assim, na região açucareira nordestina, com a Abolição, os escravos fizeram grandes festas comemorativas e, em seguida, abandonaram, sem recursos, as terras dos seus senhores, saindo à procura de trabalho nas terras dos senhores de outros escravos. Houve, em consequência, uma redistribuição dos antigos cativos pelos vários engenhos e usinas, fazendo com que eles trocassem de senhores e passassem a viver com o magro salário que passaram a receber. O sistema utilizado, desde o começo do século, para os trabalhadores livres, foi aplicado aos escravos liber-

tos, sendo os mesmos gradativamente absorvidos na massa da população pobre.²³

Correia de Andrade coloca muito bem o problema e mostra como na região na qual não houve interesse do capitalismo mercantil no sentido de *administrar* a passagem do escravismo para o trabalho livre, o ex-escravo não demonstrou possuir aquele ócio sugerido por Celso Furtado. A falta de investimento, de capital, que objetivasse a substituição da mão-de-obra possibilitou a integração do ex-escravo. Mas, como já havíamos escrito em outro local, o fato de não haver o negro das zonas de agricultura decadente se marginalizado na mesma proporção do paulista, não significa que ele tenha conseguido, ao integrar-se socialmente, padrões económicos e culturais mais elevados do que os alcançados por aqueles que foram marginalizados em São Paulo. Eles conseguiram integrar-se em uma *economia de miséria*, com índices de crescimento e diferenciação baixíssimos, quase inexistentes.

Por estas razões os próprios indicadores para a formulação do conceito de *marginalidade* devem ser regionalizados, levando-se em conta essas diferenças, sem o que cairemos, inevitavelmente, em uma visão desfocada e impressionista do problema com as subseqüentes interpretações formalistas e imprecisas.

Onde não houve possibilidade de se investir para substituí-los por outro tipo de trabalhador o negro foi integrado na economia, mas, por outro lado, naquelas áreas prósperas que tinham condições de investir na substituição da mão-de-obra, ele foi marginalizado. Aliás uma coisa decorria da outra: as áreas decadentes não tinham possibilidade de procurar outro tipo de trabalhador pela sua própria decadência. As áreas que decolavam puderam dar-se ao luxo de jogar nas franjas marginais toda uma população de trabalhadores, para substituí-los por outra que viria *branquear* o Brasil e satisfazer aos interesses daqueles que investiram no projeto migratório.

5. Entrega de mercadoria que não podia ser devolvida Convencionou-se, dentro desta visão apriorística, que o trabalhador importado era superior ao nacional. Interesses convergentes, ideológicos (o branqueamento) e económicos (os interesses dos investidores na empresa mi-grantista) determinaram que, ao invés de se fazerem planos experi-

mentais para o aproveitamento dessa massa de mão-de-obra sobran-te, estabeleceu-se como definitiva a sua inferioridade. Desta forma, ficou a visão de que a substituição foi feita sem choques de adaptação do colono com as condições de trabalho, clima, alimentação e comportamento político. A qualidade do imigrante não era tão uniformemente superior como se propala. Eles foram impostos muitas vezes sob restrição inclusive dos fazendeiros. No que tange à população italiana, especialmente do Sul, as suas condições sociais e culturais não eram aquelas de superioridade comumente apresentadas. Percorrendo uma região italiana nos começos do século XX o arqueólogo francês Gaston Boisier assim descreve a população camponesa italiana:

Aqui (em Óstia), os imigrantes são todos lavradores que vêm semear suas terras e fazer a colheita. À tardinha, amontoam-se em cabanas feitas de velhas tábuas, com tetos de colmo. Visitei uma delas, estreita e comprida, que parecia um corredor. Não tinha janelas e só recebia luz das portas colocadas nas duas extremidades. O arranjo era dos mais simples. No meio, as marmitas onde se fazia sopa; dos dois lados em compartimentos sombrios, homens, mulheres e crianças deitavam-se misturados, em montes de palha que nunca se renovaram. Mal entramos na cabana e um cheiro fétido se apodera de nós e nos provoca náuseas; o visitante, que não está acostumado a essa obscuridade nada pode perceber; só ouve o gemido dos maláricos que a febre prende ao leito de palha e que lhe estendem a mão pedindo esmola. Nunca imaginei que um ser humano pudesse viver em tais alforjas.²⁴

Completando o quadro escreve José Arthur Rios:

Nessa emigração, a instituição mais importante era a família. Na família a criança recebia as tradições do grupo e seus severos padrões de comportamento. As meninas aprendiam a temer o homem, a zelar pela honra e a ajudar no trabalho agrícola. O filho mais velho aprendia a profissão paterna e o árduo ofício de chefe de família. O homem era o senhor incontestado. A autoridade se transmitia do avô ao pai e deste ao filho mais velho, sempre na linha masculina. Às mulheres cabia o trabalho e a submissão. O concubinato era frequente no Sul, talvez, segundo sugere Foerster, resíduo da ocupação sarracena. O analfabetismo e a falta de instrução aí predominavam, embora fizessem sentir seus efeitos no Norte. Juntos concorriam a dar à tradição seu papel de árbitro supremo. Só a superstição lhes fazia concorrência, agravada por uma religiosidade primitiva.²⁵

Sobre os métodos de cultivo da terra afirma o mesmo autor:

Os métodos de cultivo remontavam, em sua maioria, ao Império Romano. O arado era primitivo, combinado, às vezes, com a *zappa*, espécie

de enxada. O adubo praticamente desconhecido, o que forçava os camponeses a deixar porções de terra em pousio senão quisessem vê-las rapidamente esgotadas. As sementes eram mal escolhidas. Os cascos de bois faziam a debulha das espigas e o vento separava o joio do trigo.²⁶

Como vemos essa superioridade técnica tão apregoada não é confirmada pelos fatos. Daí a frustração inicial de inúmeros fazendeiros na experiência que fizeram com esses imigrantes. Daí o ceticismo de Fernando Torres, presidente da província de São Paulo, o qual afirmava no seu relatório de 1859:

... o certo é que o desânimo e arrefecimento que em geral têm se manifestado os nossos fazendeiros pela colonização, prova que os colonos ultimamente vindos da Europa têm sido mais pesados que lucrativos aos mesmos fazendeiros, pois que só assim pode-se explicar a preferência que têm dado a despender somas enormes com a aquisição de escravos, comprados por preços que lhes absorvem anos de renda.²⁷

Para ele, ao contrário do que afirmou Celso Furtado, esses imigrantes eram "homens que, por já ociosos" e por não encontrarem ocupação nos seus países de origem aceitam "por isso a emigrar na primeira oportunidade que isso ofereça".²⁵

Segundo Paula Beiguelman,

no mesmo Relatório que comunica a presidência da Província pelo Ministério dos negócios do Império de que iam chegar 800 colonos vindos por conta da Associação Colonizadora, e oferecendo-se o governo imperial a distribuí-los aos fazendeiros interessados, pagando a passagem da Corte a Santos, e dada publicidade a esse oferecimento fora quase nula a receptividade encontrada.²⁹

Não houve aquele automatismo de aceitação decorrente da superioridade óbvia do imigrante.³⁰ O que pretendia essa substituição do trabalhador nacional pelo alienígena era satisfazer uma teia de interesses que se conjugavam dentro de uma visão capitalista dessa transação, com capitais em jogo e interesses ideológicos e políticos que se completam. O governo imperial investe no imigrante porque ele não era mais um simples trabalhador, mas uma peça importante nos mecanismos que dinamizavam — via interesses de uma burguesia mercantil ativa e ávida de lucros — essa substituição. Pelo decreto imperial de 8 de agosto de 1871 (ano da Lei do Ventre Livre) foi autorizada a fundação da Associação Auxiliadora de Colonização e Imigração. Seu presidente era significativamente Francisco da Silva Prado e o seu capital podia ser aumentado em qualquer tempo. Os gover-

nos geral e provincial, por seu turno, poderiam injetar auxílios pecuniários à associação, os quais serviriam para pagar as passagens dos imigrantes.³¹

Nessa conjuntura, como afirma Paula Beiguelman: "Estimulados por esses auxílios governamentais, vários fazendeiros se interessaram pelo emprego do trabalho do imigrante".³²

As elites dominantes, através de vários mecanismos protetores do imigrante e de medidas restritivas à compra interna de escravos, através do tráfico interprovincial, conseguiu, finalmente, que o imigrante fosse um trabalhador de aluguel mais barato do que a compra onerosa (por onerada) do escravo e neste universo de transação capitalista o fazendeiro do café aceita o imigrante.

E aquele trabalhador europeu que inicialmente era considerado ocioso por representantes da lavoura passa a ser considerado o modelo de poupança, perseverança, organização e disciplina no trabalho. O problema era, como se vê, impor o imigrante que correspondia aos interesses de uma camada que surgia nas entranhas do escravismo e tinha os seus objetivos voltados para os lucros da transação que se fazia com o imigrante. O Barão de Pati afirmava, mostrando a necessidade dessa alternância, que a *abundância* do escravo era um dos obstáculos ao desenvolvimento do trabalho livre. Daí a necessidade de se barrar a vinda da mão-de-obra escrava das zonas decadentes e se estimular e dinamizar a incorporação do imigrante ao trabalho nas fazendas de café. Na lavoura de café, o escravo assume o posto de trabalhador eficiente até ser substituído pelo imigrante. Os representantes das províncias nordestinas decadentes sentem que elas estão ficando despovoadas. Até aí o interesse do proprietário das fazendas de café procurava o trabalhador escravo de outras regiões como ideal ou pelo menos o mais adaptado ao trabalho. Depois de 1870, os cafeicultores começam a aceitar a substituição. Em 80 o trabalho livre já se manifesta como a substituição ideal do trabalho escravo. Com uma ressalva: que esse trabalhador livre devia ser *branco* e o negro deveria transformar-se em marginal.

É exatamente esta gama de interesses do capitalismo mercantil que se desenvolve ainda nas entranhas do escravismo tardio através do processo migratório que determinou a dinâmica desse *segundo tráfico* não suficientemente estudado até hoje. Razões econômicas determinaram o sucesso da substituição de um tipo de trabalhador *inferior* por outro *superior*. Assim como a substituição do escravismo indígena foi justificada pela *altivez* do índio e a *docilidade* do negro, a

substituição do trabalho do escravo negro pelo do inigraate branco foi também justificada pela incapacidade do ex-escravo (isto é, o negro e o não-branco nacional) realizar o trabalho no nível do europeu superior.

Os interesses em jogo na substituição do índio pelo negro nunca foram profundamente estudados. Diz a este respeito, com muita razão, Tancredo Alves:

Grande razão que tem sido geralmente esquecida, foi a pressão dos grupos interessados no tráfico de africanos no sentido de imporem-se no Brasil (como às demais colônias tropicais) os escravos negros, fonte de polpidos lucros. O tráfico de africanos, ensina-nos Marx, desenvolveu-se na fase histórica da acumulação primitiva que precedeu ao surto do capitalismo industrial (séc. XVII aXVIII) como uma empresa tipicamente comercial, um fator a mais daquela acumulação. Tratava-se de uma empresa de certo modo autônoma que, se estava condicionada pelo seu mercado, em grande parte também o condicionava. O mercado era a agricultura de géneros tropicais, que se desenvolveu a partir do século XVI como parte integrante do sistema colonial da fase do capitalismo manufatureiro, vale dizer como um outro fator da acumulação primitiva. Toda uma série de motivos ligados ao nível de desenvolvimento das forças produtivas, às condições geográficas, a certas condições ideológicas etc. (motivos que não será possível analisar aqui) ocasionaram essa ligação histórica entre a agricultura de géneros tropicais e o tráfico de africanos, o fato é que onde vicejou a primeira verificou-se a penetração comercial do segundo; coisa fácil de comprovar-se no caso brasileiro: com exceção do surto mineador (há aí razões particulares), o fluxo de escravos negros correspondeu no Brasil — geográfica e historicamente — a vicissitudes da agricultura dos géneros tropicais (o açúcar, o algodão, o café). Foram, portanto, esses interesses mercantis externos, ligados à agricultura colonial e ao tráfico de africanos, uma outra grande razão da predominância da escravidão negra no Brasil.³³

Este mesmo processo de substituição de um trabalhador por outro verificou-se na passagem do escravismo tardio brasileiro em relação ao negro. As grandes firmas imigrantistas, grupos interessados nesse processo e especuladores em geral não viam evidentemente o imigrante como superior, mas o viam como um investimento que daria lucros a quem administrasse os mecanismos imigrantistas.³⁴

Inicialmente a empresa Vergueiro & Cia. cobrava comissão dos fazendeiros para realizar a transação da vinda de imigrantes europeus. Essa comissão onerosa era repassada ao imigrante que tinha de pagar a acrescida dos juros que o fazendeiro cobrava. Isto levava a que o imigrante dificilmente conseguisse resgatar as suas dívidas. Em 1867

um emissário do governo prussiano, H. Haupt, constatava que somente em circunstâncias excepcionais uma família de imigrantes poderia ressarcir as suas dívidas em tempo relativamente curto. Onze anos depois desta constatação há uma tentativa de se reabilitar o trabalhador nacional. No particular escreve Verena Stolcke:

No Congresso Agrícola de 1878, convocado pelo governo para avaliar o estado geral da agricultura, um grupo de fazendeiros se opôs à imigração em grande escala, como solução para o problema da mão-de-obra, devido aos custos que ela acarretaria para eles ou para o país. Ao invés disso, reivindicavam leis para combater a alegada aversão da população nacional ao trabalho. Buscavam meios de disciplinar os agregados e de obrigar os ingênuos ao trabalho, bem como disposições que reforçassem a lei de 1837 na regulamentação dos contratos de locação e serviços. Ao final, essa posição seria derrotada pelos fazendeiros que consideravam altamente problemático depender de ex-escravos após a Abolição ou da população nacional disponível, e que viam na imigração em massa subvencionada a única solução.³⁵

O Estado assume financiar a imigração e em 1884 a Assembleia de São Paulo aprova medida através da qual eram concedidas passagens gratuitas aos imigrantes que se destinassem à agricultura.

A mesma autora desenvolve o seu raciocínio apresentando os seguintes fatos:

Após 1884, em vez de coagir os trabalhadores diretamente o Estado procurou obter mão-de-obra barata e disciplinada para as fazendas, inundando o mercado de trabalhadores com imigrantes subvencionados. Em 1886, o governo provincial havia encontrado uma forma eficaz de fornecer subsídio integral aos imigrantes e o resultado foi praticamente imediato. Em maio de 1887, entre 60 000 e 70 000 imigrantes, agora predominantemente italianos, já haviam sido assentados nos estabelecimentos de São Paulo. Essa cifra excede a estimativa de 50 000 escravos que estavam sendo empregados nas fazendas cafeeiras paulistas em 1885.³⁶

Como vemos, havia grandes interesses na empresa imigrantista que procurava dinamizar esse fluxo migratório com o objetivo de estabelecer a continuidade e ampliação dos seus interesses que estavam subordinados à marginalização do trabalhador nacional e a sua substituição pelo trabalhador estrangeiro subsidiado. Este complexo mercantil que se criou em cima da importação do trabalhador europeu determinou a exclusão do negro e do trabalhador nacional de modo geral de uma integração como mão-de-obra capaz de dinamizar o surto de desenvolvimento económico que surgiu com o *boom* da economia cafeeira. Podemos ver como há toda uma política que se conjuga —

do Estado e dos fazendeiros — no sentido de alegir falta de braços para a lavoura e apelar, sempre, para que essa crise de mão-de-obra fosse resolvida através do imigrante europeu. Na bise das transações mercantis que eram operadas por esse complexo montado para importar o imigrante, estavam os lucros que vários segmentos da sociedade brasileira com isso conseguiam obter. Os próprios fazendeiros, na primeira fase da imigração, cobravam juros aos seus trabalhadores europeus, muitas vezes escorchantes, fato que deu motivo a diversas formas de protesto do trabalhador importado.

Um levantamento de quanto lucraram os setores envolvidos e participantes desse comércio, no qual estavam interessados agentes europeus e nacionais, fazendeiros, funcionários do governo, empresas de imigração, e outros setores financiadores, poderá demonstrar por que surgiu a ideologia da necessidade de importação em massa do trabalhador europeu. Ele, por seu lado, era também explorado. Vindo com a expectativa de fixação à terra, direito à propriedade, proteção, assistência médica, fontes de financiamentos, como apregoavam os agentes nos países europeus — também remunerados para isto —, ao chegarem viam-se equiparados aos escravos das fazendas. Daí muitos terem se revoltado. Não suportando as reais condições que lhes eram impostas a si e às suas famílias, com um regime de trabalho no qual a coerção extra-econômica funcionava como um componente das normas de trabalho, o imigrante reagiu muitas vezes. A revolta de Ibicaba, do senador Vergueiro, em 1850, é a mais conhecida mas não foi a única. Mas é significativa porque demonstra os mecanismos coatores que os fazendeiros usavam contra esses trabalhadores considerados *superiores* em relação aos nacionais.

Os fazendeiros usavam a alegação da falta da mão-de-obra em São Paulo para conseguirem novos trabalhadores importados e conseguirem um nível de salários baixos.

Neste particular, escreve ainda Verena Stolcke:

Mesmo depois da década de 1880, os fazendeiros regularmente se queixavam de que havia uma escassez de braços agrícolas em São Paulo. Existem, porém, várias indicações de que essas queixas eram recursos para pressionar pela continuidade da imigração em massa, e assim assegurar os baixos salários que os fazendeiros estavam dispostos a pagar. Por exemplo, as duas fontes alternativas de mão-de-obra, os libertos e os chamados trabalhadores nacionais, nunca foram utilizados de nenhuma forma substancial até a Primeira Guerra Mundial, quando a imigração europeia subvencionada se tornou impraticável. Ambos os grupos foram em larga medida ignorados pelos fazendeiros, mesmo nas épocas de suposta escassez de mão-de-obra.³⁷

É óbvio pelo exposto que havia um mecanismo de barragem permanente contra o ex-escravo, o negro, e de forma mais abrangente, contra o trabalhador nacional. Enquanto se marginalizava este, dinamizava-se, através de várias formas, o *segundo tráfico* na medida em que ele era interessante e lucrativo para as classes dominantes. Como podemos ver, não se tratou de uma crise de mão-de-obra, como até hoje se propala, mas da substituição de um tipo de trabalhador por outro, o isolamento de uma massa populacional disponível e a colocação, no seu lugar, daquele trabalhador que vinha subvencionado, abrindo margens e possibilidades de lucros para diversos segmentos das elites deliberantes.

Em 1871 é criada a Associação Auxiliadora da Colonização e Antônio Prado tornou-se o seu vice-presidente, tendo o seu pai conseguido, através da associação, a importação de dez famílias alemãs para suas fazendas. Em abril de 1886 Martinico Prado anunciou a fundação da Sociedade Promotora da Imigração. Essa entidade reuniu-se no mesmo ano a convite do Barão (depois Conde) de Parnaíba. Este propõe que a associação fosse o único contato junto ao governo provincial, do qual era vice-presidente e posteriormente presidente. Depois foi vice-presidente da entidade, e Martinico Prado, seu presidente. Convém acrescentar que o Barão de Parnaíba era primo dos Prado e estava interessado vivamente no desenvolvimento migratório. Essa sociedade funcionará até 1895, quando a política migratória passa a ser função do Estado. No período de funcionamento a Associação Promotora importou 126 415 trabalhadores.

Em todo esse processo os casos de nepotismo e corrupção eram inevitáveis. No particular, escreve um biógrafo da família Prado:

Talvez acusações mais sérias que a do favoritismo regional e do excessivo gradualismo na questão da escravatura fossem aquelas da conspiração pessoal de Antônio com o fim de canalizar fundos governamentais para seu irmão. Em maio de 1889, o jornalista liberal Rui Barbosa acusou Antônio de emprestar 300 contos de fundos públicos para Martinico, presidente da Sociedade Promotora, para que ele subsidiasse a imigração, em violação a uma lei que dispunha que tal pagamento poderia ser feito apenas depois de recebidas as provas de que os imigrantes estivessem realmente estabelecidos nas fazendas. O ataque de Rui Barbosa insinuava que a renúncia de Antônio ao Ministério da Agricultura estava ligada a este "parentismo administrativo"! Antônio evidentemente não respondeu às acusações, nem delas resultou qualquer ação legal. Tinha frequentemente queixas contra a inércia governamental em encarar problemas cruciais e parece ter tido pouco respeito pelas sutilezas legais envolvidas. É possível que, ao ordenar o paga-

mento ao presidente da Sociedade, que aconteceu ser seu irmão, Antônio tenha sentido que estava aderindo à lei, já que pagamento direto aos fazendeiros não era efetuado. De qualquer maneira, o incidente mostra um lado sombrio do familismo usado para facilitar a imigração em São Paulo. Tendo observado muito anteriormente, na progressista Inglaterra, que tudo era feito pela iniciativa privada, Antônio aparentemente acreditou que, quando a livre empresa precisasse de apoio financeiro, o governo deveria ser um sócio à sua disposição.³⁸

Não foi por acaso que a denúncia de corrupção (apesar da discreta defesa que o biógrafo da família fez) tenha surgido de um político nordestino. O Nordeste estava em decadência e via como se manipulavam as verbas para a importação do imigrante, em detrimento do amparo ao trabalhador nacional. As oligarquias se beneficiaram enormemente com o *segundo tráfico*, não apenas diretamente, mas também beneficiando segmentos mercantis, comerciais e usurários que tinham na importação do imigrante uma fonte de renda permanente. Já houve quem escrevesse a história dos magnatas do tráfico negroiro.³⁹ Falta quem escreva, agora, a história da vinda do imigrante europeu, a barragem que se fez contra o ex-escravo, o negro, o não-branco de um modo geral e os mecanismos que beneficiaram economicamente aqueles que estavam engajados nessa operação: a história do *segundo tráfico*.

Acompanhando esses mecanismos que dinamizavam a estratégia da importação de imigrantes e as suas compensações monetárias, projetava-se a ideologia da rejeição do negro. Em São Paulo, onde o processo migratório subsidiado foi considerado a solução para a substituição do trabalho escravo, os políticos representativos dos fazendeiros do café desenvolveram um pensamento contra o negro, não apenas mais como ex-escravo, mas como *negro*, membro de raça inferior, incapaz de se adaptar ao processo civilizatório que se desenvolvia a partir do fim do escravismo. Em 1882, ao se falar na vinda de negros para São Paulo, o deputado Raphael Correia exclamaria indignado que era necessário "arredar de nós esta peste, que vem aumentar a peste que já aqui existe". Adicionava à condição de praga a "ociosidade inevitável dos negros".

Esta constante do pensamento das elites políticas e econômicas penetrou profundamente o ideário de vastas camadas da nossa população e da nossa intelectualidade, conforme vimos no pensamento de Celso Furtado. Sobre isto escreve Célia Maria Marinho de Azevedo:

Atualmente pode-se constatar a permanência desta ideia — a vagabundagem do negro — transformada em tema historiográfico, destitui-

do porém da argumentação racista do imigrantismo. Ao contrário convencionou-se explicar a "recusa" do negro em trabalhar devido ao "fator herança da escravidão" ou "traumatismo" do escravo, pois para ele a liberdade seria o contrário do trabalho. Assim o negro teria se marginalizado devido à sua incapacidade para o trabalho livre, o que se explica hoje por ter sido ele escravo, e não mais por ter "sangue africano". Por sua vez, esta transmutação da representação imigrante racista — negro vagabundo, em tema histórico — ex-escravo vagabundo, deve ser entendida dentro do contexto suscitado pelo mito da democracia racial, mito engendrado em meados da década de 30, porém alimentado pela imagem já mencionada acima, de um país escravista sem preconceitos raciais.⁴⁰

A ideologia racista é substituída por razões *sociológicas* que no fundo as justificam, pois transferem para o negro, através do conceito de um suposto *traumatismo da escravidão*, as causas que determinaram a sua marginalização atual.

6. Das Ordenações do Reino Como vimos nas páginas à atualidade: precedentes, a inferiorização do negro no nível de renda, no mercado de trabalho, na

posição social e na educação são incontestáveis. Mas, como já dissemos também, essa situação deve-se, fundamentalmente, aos mecanismos de barragem que desde o Brasil-Colônia foram montados para colocá-lo em espaços sociais restritos e controláveis pelas classes dominantes. Muitos desses mecanismos foram instituídos ainda na Metrópole e objetivavam colocar o negro escravo na sua condição de semovente. O Código Filipino, também conhecido como Ordenações do Reino, de 1607, mandado recopilar por Filipe II da Espanha e promulgado pelo seu filho Filipe III era taxativo no particular. Esse código foi estendido ao Brasil pela própria Assembleia Constituinte de 1823 e vigorou até a Abolição. No Título XVII do Livro IV lê-se o seguinte:

Qualquer pessoa que comprar algum escravo doente de tal enfermidade, que lhe tolha servir-se dele, o poderá enjeitar a quem lhe vendeu, provando que já era doente em seu poder de tal enfermidade, contanto que cite ao vendedor dentro de seis meses do dia que o escravo lhe for entregue.

No item 3 lê-se ainda:

Se o escravo tiver cometido algum delito, pelo qual, sendo-lhe provado, mereça pena de morte, e ainda não for livre por sentença, e o vendedor ao tem pó da venda o não declarar, poderá o comprador enfeitá-lo dentro de seis meses, contados da maneira que acima dissemos. E o mesmo será se o escravo tivesse tentado matar-se por si mesmo com aborrecimento da vida, e sabendo-o o vendedor, o não declarasse.

Finalmente para o aspecto que nos interessa:

Se o vendedor afirmar, que o escravo, que vende, sabe alguma arte, ou tem alguma habilidade boa, assim como pintar, esgrimir, ou que é cozinheiro, e isto não somente pelo louvor, mas pelo vender por tal, e depois se achar que não sabia a tal arte, ou não tinha a tal habilidade, poderá o comprador enfeitá-lo; porém para que o não possa enfeitar, bastará que o escravo saiba da dita arte, ou tenha a tal habilidade realmente. E não se requer ser consumado nela.

Por essas normas que regulavam a situação do negro escravo em Portugal, e, por extensão dos nossos primeiros constituintes, também no Brasil, a situação do negro era praticamente a de um animal. Não havia diferença entre o tratamento que se dava a uma besta e o que se dispensava a um negro escravo. Mas essa legislação repressora, escravista e despótica por isto mesmo, era aceita como normal e cristã, contanto que os escravos, no momento certo, fossem batizados pelos seus senhores. Aliás o mesmo código regula este detalhe e mostra como os senhores deviam batizar os seus escravos até seis meses "sob pena de os perder para quem os demandar". Era, também, o início do *sincretismo* exposto, como já vimos. As leis e alvarás se sucedem contra o escravo negro durante todo o transcurso da escravidão.

Em Sergipe, no ano de 1838 o seu governador baixa o decreto nº 13, de 20 de março, no qual se lê que são proibidos de frequentar as escolas públicas:

§1 — Todas as pessoas que padeçam de moléstias contagiosas; §2 — Os Africanos, quer livres quer libertos.⁴¹

Evidentemente quando o legislador colocou *africanos* quis referir-se aos negros em geral, pois uma coisa estava imbricada na outra. Desta forma barravam-se as possibilidades educacionais do negro da mesma forma que se impedia o ingresso de leprosos, tuberculosos ou portadores de outras doenças do gênero. Se nas Ordenações do Reino o negro era equiparado às bestas, no decreto de 1838 ele era colocado no mesmo nível daqueles que deviam ser afastados do convívio social por transmitirem doenças contagiosas.

Outras vezes, quando não se podia mais alegar que os africanos e os negros em geral eram iguais aos leprosos, apelava-se para aquilo que se convencionou chamar de um temperamento diferente do negro, o qual geraria um comportamento divergente e instável, razão pela qual ele devia ser impedido de frequentar certas escolas ou instituições de cunho cultural e/ou religioso.

Prova disto foi o comportamento da direção da Congregação dos Missionários da Sagrada Família de Crato, no Ceará, em 1958. Num prospecto publicado procurando despertar vocações sacerdotais dizia o documento que, entre outras condições para ingresso no seminário, o candidato devia ser de *cor clara*. Como vemos, cento e vinte e um anos depois do decreto que vedava aos negros ingresso nas escolas públicas de Sergipe, um Seminário, no Ceará, alegando outros pretextos, porém por idênticas razões, barrava o negro de seguir a carreira sacerdotal. O escritor Orlando Huguenin, estranhando os termos do documento, escreveu ao Padre Superior da Venerável Congregação dos Missionários da Sagrada Família sobre a veracidade do documento e quais as razões, em sendo autêntico, do procedimento da congregação em relação aos negros. Obteve a seguinte resposta:

Referente à solicitação de V. S. no que concerne o item 4 das Condições de Admissão, a respeito da cor dos candidatos, venho responder-lhe que determinamos este ponto baseado em experiências adquiridas há vários anos. Sempre notamos que a tais vocações é necessário dispensar uma vigilância de todo especial e, mesmo assim, quase sempre aberram e não conseguem dominar as suas inclinações, de modo que ou são dispensados, ou eles mesmos desistem com o tempo das suas aspirações. Parece que a permanente convivência com os rapazes de outra cor que, em geral, estão na maioria, os desnorteia e os faz esquecer o ideal que inicialmente abraçaram. Creio que um ambiente de alunos de qualidades corporais iguais daria muito mais resultado.⁴²

Como podemos ver há um *continuum* de medidas que se sucedem como estratégia de imobilismo das classes dominantes brancas contra a população negra em particular e a não-branca de um modo geral. Essa estratégia racista se evidenciará em vários momentos, exatamente quando há possibilidades de, através de táticas não-institucionais, os negros conseguirem abrir espaços nessa estratégia discriminatória.

Este *continuum*, porém, é visto por grande parte dos estudiosos da nossa história social como casos excepcionais e não-característicos das nossas relações interétnicas. As medidas de controle

social, sem analisarmos, por enquanto, o que foi no Parlamento a discussão dos racistas brasileiros contra a entrada de imigrantes não-brancos, são uma permanente atitude das elites brancas. Em 1945, parodiando o governador de Sergipe em 1838, Getúlio Vargas, estabelecendo normas para a política de imigração do Brasil, baixa decreto ordenando medidas no sentido de desenvolver na composição étnica do país as características mais convenientes de sua descendência europeia.

O problema que se apresentava era branquear o Brasil para que ele se civilizasse. Nas Forças Armadas o mesmo fato se verifica. Durante o Estado Novo vigorou uma norma discriminatória na Escola Preparatória de Cadetes de São Paulo, quando se proibia a entrada de negros, mulatos, judeus e filhos de operários. A norma foi baixada pelo então Ministro da Guerra, Eurico Gaspar Dutra. Ela somente foi relaxada quando o Brasil entrou na guerra contra a Alemanha e, aí sim, os negros, mulatos, judeus e operários foram recrutados para irem morrer, da mesma forma como aconteceu na Guerra do Paraguai, quando os filhos dos senhores de engenho mandavam em seu lugar os escravos de seus pais.

Esta visão do negro como inferior leva a atitudes irracionais como a do Presidente da Federação das Associações Comerciais do Paraná, Carlos Alberto Pereira de Oliveira, que, em 1981 afirmava em conferência intitulada "A tese da doutrina do otimismo realista" que:

as causas principais da existência de alguns bolsões de pobreza no Brasil são de origem étnica e histórica. O Brasil foi colonizado por povos selvagens e o negro importado das colônias portuguesas da África. Esses povos, apesar da robustez física, eram povos primitivos, que viviam no estágio neolítico e por isso incapazes de se adaptarem a uma civilização moderna industrial. O negro mantido como escravo até fins do século XIX, analfabeto e destinado a trabalhos braçais, também não conseguiu integrar-se perfeitamente à civilização moderna. São esses povos — índios, negros, mulatos e caboclos — que constituem a grande massa de pobreza do Brasil, no campo e nas favelas.

E conclua peremptório:

Imigrantes europeus, asiáticos, japoneses, oriundos de civilizações milenares que se dirigiram para as regiões litorâneas vivem muito bem no Brasil. É muito raro ver-se um descendente de japoneses, judeus, italianos, árabes ou alemães, em condições de miséria absoluta. Isto prova que as causas principais da pobreza no Brasil são de origem étnica, muito mais do que possíveis influências do meio físico, da má administração pública ou da tão divulgada exploração do homem pelo homem, como pretendem os marxistas.⁴³

Remetidas para a própria população negra as causas fundamentais do seu atraso social e cultural, político e existencial, resta apenas procurar branqueá-la cada vez mais para que o Brasil possa ser um país moderno, civilizado e participante do progresso mundial. A filosofia do *branqueamento* passa, assim, a funcionar. Todas as medidas que possam ser tomadas neste sentido são válidas. A filosofia do branqueamento não tem ética social.

Por esta razão, se em 1981, um empresário denunciava a *doença*, em 1982 um economista apresenta a *terapêutica*: esterilizar os negros e seus descendentes. Desta forma a "doença" (repare-se que em 1838 em Sergipe já se equiparava os negros aos portadores de doenças contagiosas) poderia ser eliminada do corpo social. O economista Benedito Pio da Silva, assessor do GAP do Banespa (São Paulo), apresentou trabalho intitulado "O Censo do Brasil e no Estado de São Paulo, suas curiosidades e preocupações". Estabelecia ali a sua filosofia étnica segundo a qual era necessária uma *Cia*panha nacional visando o controle da natalidade dos negros, mulatos, cafuzos, mamelucos e índios, considerando que se mantida a atual tendência de crescimento populacional "no ano 2000 a população parda e negra será da ordem de 60% (do total de brasileiros), por conseguinte muito superior à branca. E eleitoralmente poderá mandar na política brasileira e dominar todos os postos-chave". Isto foi visto *como perigo social* que deve ser combatido e eliminado como doença para se manter o equilíbrio social dentro dos valores brancos. A *síndrome do medo* contra as populações não-brancas que teve seu início no regime escravista, conforme veremos mais tarde, continua funcionando e estabelecendo níveis de comportamento patológico como o do economista citado. O mais sintomático é que esta tese racista foi aprovada por esse órgão de assessoramento do governo de São Paulo, na época dirigido pelo governador Paulo Salim Maluf. A tese da esterilização da população não-branca foi aprovada e cópias do seu texto distribuídas a todos os integrantes dos diversos GAPs.

Isto porém, não é caso inusitado. Os exemplos poderiam ser dados às dezenas. O certo é que, depois de quatrocentos anos de lavagem cerebral, o brasileiro médio tem um subconsciente racista. O preconceito de cor faz parte do seu cotidiano. Pesquisa realizada pelo jornal *Folha de S. Paulo*, em março de 1984, sobre o preconceito de cor, constatou que 73,6% dos paulistanos consideram o negro marginalizado no Brasil e 60,9% dizem conhecer pessoas e instituições que discriminam o negro. Devemos salientar, como elemento de

reflexão na interpretação desses dados, que é notável a tendência de se reconhecer mais facilmente a existência da discriminação racial nos outros do que em si mesmo. Como vimos, 73,6% consideram o negro marginalizado no Brasil. A proporção caiu para 60,9% quando se trata de reconhecer a existência de discriminação em seu próprio círculo de relações. E apenas 24,1% revelaram alguma forma de preconceito pessoal. Como sempre, o problema nevrálgico é quando se pergunta se aceitaria um negro como membro da família. Foi a pergunta sobre a possibilidade de ter um negro como genro ou cunhado, muito mais do que como chefe de serviço ou como representante político, que suscitou a maior média (24,1%) de respostas francamente preconceituosas, reveladoras do racismo do brasileiro.

Toda essa realidade discriminatória, preconceituosa e repressiva é escamoteada deliberadamente. Seria fastidioso aqui repetir os pronunciamentos de todas as autoridades que proclamam a nossa democracia racial e praticam a discriminação. Em 1969, segundo documento coligido por Thales de Azevedo, citado por Abdias do Nascimento, podemos ler:

O *Globo*, Rio, 12-2-69: "Portela vê Imprensa a Serviço da Discriminação Racial para Conturbar" — Publicando telegrama procedente de Brasília, o jornal informa que o General Jaime Portela, em exposição de motivos ao Presidente da República, sugerindo a criação da Comissão Geral de Inquérito Policial Militar, datada de 10-2-69, refere-se a conclusões do Conselho de Segurança Nacional sobre ações subversivas e afirma: "No contexto das atividades desenvolvidas pelos esquerdistas, ressaltamos as seguintes (item 9) — Campanha conduzida através da imprensa e da televisão em ligação com órgãos estrangeiros de imprensa e de estudos internacionais sobre discriminação racial, visando criar novas áreas de atritos e insatisfação com o regime e as autoridades constituídas".⁴⁴

Esse mesmo governo neofascista dizia, através do seu presidente Ernesto Geisel, ao Secretário Geral da Organização das Nações Unidas, em 21-3-1977, quando se comemorava o Dia Internacional para a Eliminação da Discriminação Racial:

O Brasil é o produto da mais ampla experiência de integração racial que conhece o mundo moderno, resultado, ao longo dos séculos, de um processo harmônico e autônomo, inspirado nas raízes profundas dos povos que aqui somaram esforços na construção do País.

E concluía:

Compartilham os brasileiros da convicção de que os direitos da pessoa humana são desrespeitados nas sociedades onde conotações de

ordem racial determinam o grau de respeito com que devem ser observadas as liberalidades e garantias individuais.⁴⁵

Esta é a retórica oficial. No entanto, esse mesmo presidente, em março de 1975, escorraçava do Palácio do Planalto uma comissão de negros paulistas que para lá foram convidá-lo a participar das festas de 13 de Maio que seriam realizadas na Capital de São Paulo. A alegação foi a de que não tínhamos mais negros no Brasil, mas sim cidadãos brasileiros. Chamou-os de divisionistas e impatriotas e mandou que a comissão se retirasse.⁴⁶

Mas, ao comemorar-se o sesquicentenário da imigração alemã no Rio Grande do Sul Geisel não apenas compareceu aos festejos, mas elogiou publicamente o esforço dos alemães no progresso da nação brasileira. Em outras palavras: ele pode ser teuto-brasileiro, mas os negros não podem ser afro-brasileiros. A historicidade étnica e cultural fica, assim, através dessa estratégia inibidora e intimidadora, reservada ao imigrante branco.

Notas e referências bibliográficas

- ¹ Marvin Harris encontrou nada menos de 492 diferentes termos de identificação racial no Brasil. Cf. HARRIS, Marvin: Referencial ambiguity in the calculus of brazilian racial identity. In: NORMAN, E., WHITTEN & SWED, J. F. (ed.) *Afro-american antropology*. New York, The Free Press, 1970. p. 75-86.
- ² Cf. MOURA, Clóvis. *Saco e Vanzetti, o protesto brasileiro*. São Paulo, Brasil Debates, 1979. Passim. As conclusões do professor Sidney Sérgio Fernando Sólis foram expostas em encontro da Secneb, em Salvador, 1984.
- ³ FERNANDES, Florestan. Imigração e relações raciais. *Revista Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, 8: 89, 1966.
- ⁴ EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil ou Diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*. Rio de Janeiro, Conquista. 2 v., v.1, p. 188.
- ⁵ LIMA, Heitor Ferreira. *Formação industrial do Brasil*. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1961. p. 264.
- ⁶ PRADO, J. M. de. *Pernambuco e as capitânicas do Norte do Brasil*. São Paulo, Nacional, v. 4, p. 67.
- ⁷ VIANNA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1946. p. 119.
- ⁸ Debret registra, através dos seus desenhos e do seu texto, escravos e negros livres, no Rio de Janeiro, exercendo as profissões mais diversas como barbeiro ambulante, barbeiro com loja, vendedor de cestas, vendedor de aves,

vendedor de samburás, de palmito, serrador de tábuas, caçador, vendedor de carvão, vendedor de capim e leite, vendedor de milho, trabalhador no serviço de moendas portáteis, fabricante e vendedor de alua, manê e *sonhos*, negro calceteiro, vendedor de atacaça (sf.) > de angu, marceneiro, carregador de cangalha (pipas), transportador de café, vendedor de café torrado, puxador de "carros", construtor de jangidas de madeira, construtor de carretas de madeira, negro trovador, transportador de telhas, "cirurgião negro", lavadeira, trabalhador de pedreira, carregador de cadeirinhas, vendedor de flores, vendedor de arruda e carregador de liteiras. Toda a movimentação da sociedade urbana do Rio de Janeiro, como vemos, era feita pelo negro escravo ou livre. (DEBFET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo, Martins, 1940, 2 v. Passim.)

⁹ MOURA, Clóvis. *Brasil: raízes do protesto negro*. São Paulo, Globo, 1983. p. 31. Essa tática de dividir etnicamente os brasileiros para melhor governá-los é uma constante, Debret já assinalava no seu tempo: "O governo português estabeleceu, por meio de onze denominações usadas na linguagem comum, a classificação geral da população brasileira pelo seu grau de civilização: 1. *Português da Europa*, português legítimo ou filho do Reino. 2. *Português nascido no Brasil*, de ascendência mais ou menos longínqua, brasileiro. 3. *Mulato*, mestiço de branco com negra. 4. *Mameluco*, mestiço das raças branca e índia. 5. *Índio puro*, habitante primitivo; mulher china. 6. *Índio civilizado*, caboclo, índio manso. 7. *Índio selvagem*, no estado primitivo, gentil, tapura, bugre. 8. *Negro da África*, negro de nação, negrinho. 9. *Negro nascido no Brasil*, crioulo. 10. *Bode*, mestiço de negro com mulato; cabra, a mulher. 11. *Curiboca*, mestiço de raça negra com índio". A esse sistema classificatório valorativo, feito de acordo com o seu "grau de civilização", Debret, apoiado em Ferdinand Denis dá a sua realidade quantitativa afirmando em nota que "esta população, segundo dados autênticos transmitidos pelo senhor Ferdinand Denis, cujas informações são dignas de fé, eleva-se hoje a 4 741 558 dos quais 2 543 889 homens livres, 1 136 669 escravos e 800 000 selvagens conhecidos". A nota de Debret foi escrita depois de 1839, data em que ele regressa à Europa. O que desejamos ressaltar aqui é que já existia uma escala de valores nesse sistema classificatório, fato que persiste até os nossos dias: quanto mais próximo do branco, mais valorizado socialmente, mais civilizado. (DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo, Martins, 1940. 2 v., v. 1, p. 87.)

^D CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros*. São Paulo, Brasiliense, 1985. p. 90-L

^{II} QUERINO, Manuel. *A raça africana e seus costumes*. Salvador, Progresso, 1955. p. 87-9.

² OLIVEIRA, Francisca Laide de et alii. *Aspectos da situação sócio-econômica de brancos e negros no Brasil*. Pesquisa realizada pelo Departamento de Estudos de Indicadores Sociais (Deiso), 1979.

^B Idem, ibidem.

^H MELLO, José Octávio de Arruda. Alberto Torres e o conceito de raças no Brasil. *Ensaio*. São Paulo, (13): 132-3, 1984.

⁵ SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976. p. 63. Este pensamento racista das elites brasileiras poderá ser registado, também, no seguinte pensamento de Afrânio Peixoto: "Haveria um perigo ao nosso embranquecimento: era se libertarem os Estados Unidos dos seus pretos em nós, por exemplo, na Amazônia como se pensou... Felizmente, para nós, eles ficarão nos Estados Unidos culturalmente preferíveis... O exemplo da Libéria não é convidativo. Têm eles, os yankees, de aguentar com os seus pretos e de esclarecê-los... Nós, mais duzentos anos, já teremos feito isso". (PEIXOTO, Afrânio. *Clima e saúde*. São Paulo, Nacional, 1938. p. 143-4.)

⁶ FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1959. p. 166.

⁷ Idem, ibidem. p. 167. (O grifo é nosso.) Ao contrário de Celso Furtado, Nelson Werneck Sodré compreendeu bem os mecanismos dessa passagem do escravismo para o trabalho livre, a marginalização do trabalhador nacional e os estereótipos criados contra ele, especialmente contra o negro. Escreve: "Não existindo industrialização que suporte a transição do trabalho servil para o trabalho assalariado o que se nota é uma brusca subversão, um hiato tremendo, um traumatismo profundo, ocasionado por uma massa enorme de indivíduos que necessitam, de certo momento em diante, assegurar a própria subsistência e a da prole, medicando-se e vestindo-se. A lenta assimilação pela coletividade dessa massa de desaproveitados e de deserdados é um dos fenômenos mais curiosos da nossa formação social e tem consequências profundas que ficaram na consciência da gente brasileira. Surge então o mito da vadiagem do negro, da sua indolência, do seu primitivismo, da sua desambição, que o tornariam um peso morto na sociedade brasileira, um elemento de inércia. (...) O negro passou a ser a fonte de todos os males. O símbolo da preguiça brasileira, da sua falta de aplicação no trabalho, da sua ausência de perseverança, da sua desambição individual, que refletia, na sociedade como uma inércia, como uma corrente, como um peso, a impedir-lhe o desenvolvimento. Passou a constituir, também, o assunto em voga, o receptáculo dos vícios nacionais. Uma quadrilha antiga dizia: Branco quando morre/Ah! meu Deus, porque morreu! Negro quando morre,/Foi cachaça que bebeu..." (SODRÉ, Nelson Werneck. *Panorama do Segundo Império*. São Paulo, Nacional, 1939. p. 43-4.)

⁸ Celso Furtado coloca como uma das causas do ócio do ex-escravo o fato de não possuir hábitos familiares. Devemos afirmar que é mais um este reótipo que os fatos desmentem. Os hábitos familiares a que ele se refere são os da família nuclear legalizada através do casamento religioso, único permitido na época. Escreve, neste sentido, Maria Beatriz Nizza da Silva que "contrair matrimônio representava, para amplas camadas da população, sobretudo negros e pardos forros, mas também brancos pobres, uma despesa e um trabalho tal com papéis que a maioria preferia viver em concubinato estável, constituindo família e vivendo como marido e mulher. A tendência para o concubinato não pode, portanto, ser encarada apenas como uma questão de 'libertinagem', mas também como a

resultante de obstáculos económicos à celebração do casamento". (SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo, A. Queiroz/Edusp, 1984. p. 55.) A mesma autora, referindo-se ainda à época da Colônia, aduz outras razões como, por exemplo, o serviço militar que impedia o estabelecimento de uma família legal, dentro da religião e das leis da época. Sobre o casamento de escravos comparado com a população livre que não conferiam com o pensamento de Furtado ver: COSTA, Itaci dei Nero da & GUTIERREZ, Horácio: Nota sobre casamentos de escravos em São Paulo e no Paraná (1830). Separata da revista *História: Questões e Debates*, Curitiba, 5 (9), dez. 1984.

¹⁹ Seguindo a esteira do estereótipo de Celso Furtado, sem apresentar novos dados, escreve Maurício Vinhas de Queiroz: "Bem verdade que, excetuados os sertanejos nordestinos expulsos pela seca — que sempre se revelaram trabalhadores dispostos e decididos — a massa de 'vadios' constituída por negros forros ou libertos dificilmente poderia ser desde logo engajada no processo industrial e submetida à rígida disciplina da fábrica, pois — como antigos escravos — prezavam como um dos mais altos valores o 'ócio', ao qual sacrificavam a possibilidade de condições de vida um pouco melhores". (QUEIROZ, Maurício Vinhas de. O surto industrial de 1880—1895. *Debate e Crítica*, São Paulo (6): 97, jul. 1975.) Este raciocínio não fica muito equidistante do de Oliveira Vianna quando afirma que "depois da Abolição o grande agricultor não conta com o operário rural. Este apenas consente em lavar as terras da fazenda alguns dias na semana, dois ou três. O resto do tempo é para o gozo de sua indolência proverbial". (*Populações meridionais do Brasil*, p. 138.) Este é um filão ideológico que possui um espectro tão largo que vai de Oliveira Vianna a Celso Furtado, passando por outros sociólogos e historiadores de tendências liberais. Filosofia que persiste até hoje quando se diz que o brasileiro é preguiçoso, os seus trabalhadores indolentes e relapsos, o que vem causar o maior número de acidentes no trabalho, além da falta de interesse pelas empresas onde são empregados. Um exemplo da persistência deste veio ideológico vemos nas posições atuais (1987) do engenheiro Braz Juliano ao procurar diagnosticar as causas das enchentes na Capital paulistana. Para ele, essas calamidades devem ser consideradas fenômenos *culturais* e não naturais. Presidente da Associação Brasileira de Defesa do Meio Ambiente, afirma que "a cultura do biótipo luso-brasileiro que se formou no Brasil (que ele chama de BLB) gerou uma ocupação desordenada da cidade, principalmente de várzeas e áreas verdes, especialmente pela população de baixa renda, notadamente nordestinos". Por isto ele sugere a proibição da vinda de migrantes do Nordeste para a cidade de São Paulo e propõe ao mesmo tempo que se atraiam imigrantes estrangeiros. (*Folha de S. Paulo*, 17 fev. 1987.)

²⁰ SIQUEIRA, José Jorge. Reflexão sobre a transição do escravismo para o capitalismo urbano-industrial e a questão racial no Rio de Janeiro. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, (12): 71 et seq., ago. 1986.

²¹ Loc. cit. Queremos destacar neste estudo a abordagem de um problema pouco referido como fator de marginalização massiva do negro nessa pas-

sagem. É que quando há um interesse social de integração da mão-de-obra na passagem das relações pré-capitalistas para capitalistas, com um projeto de absorção da mão-de-obra escrava no novo sistema de produção, como ocorreu na manufatura-fábrica Cia. Luz Steárica (Rio de Janeiro), ela se processa sem o trauma atribuído ao negro de não ter capacidade para essa transição. Foi apenas uma microiniciativa, mas que demonstra que o mito do ócio do ex-escravo não se coaduna com a realidade. Apenas não houve uma perspectiva de investimento maciço e racional em macroprojetos desse tipo pelas instituições oficiais quer na passagem para a industrialização, quer no setor agrário a fim de integrar socialmente o negro que saía da senzala.

²² CORTES, Geraldo de Menezes. *Migração e colonização no Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1958. p. 21.

²³ ANDRADE, Manoel Correia de. *Escravidão e trabalho "livre" no Nordeste açucareiro*. Pernambuco, ASA, 1985. p. 37-8.

²⁴ Apud Rios, José Arthur. *Aspectos políticos da assimilação do italiano no Brasil*. São Paulo, Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1959. p. 12.

²⁵ Rios, José Arthur. *Ibidem*.

²⁶ Idem, *ibidem*.

²⁷ Apud BEIOUELMAN, Paula. *A formação do povo no complexo cafeeiro: aspectos políticos*. São Paulo, Pioneira, 1968. p. 85.

²⁸ Idem, *ibidem*.

²⁹ Idem, *ibidem*, p. 85.

³⁰ O comportamento do fazendeiro em relação ao trabalhador se modifica à medida que os níveis de conflito se aguçam. Procuram sempre aquele trabalhador que é mais dócil e adaptado à disciplina das fazendas. Escreve José Arthur Rios: "Em 1913 ocorreu um conflito entre italianos e brasileiros, nas fazendas dos arredores de Ribeirão Preto, que revestiu o caráter de luta de classes. Os colonos italianos, vencendo os obstáculos que sempre os impediram de unir-se, conseguiram declarar-se em greve. Reclamavam contra os salários em vigor, recusando-se a começar a colheita se não obtivessem um aumento que os compensasse da desvalorização da moeda. Os fazendeiros pediram a intervenção da polícia que não conseguiu convencer os grevistas a voltarem ao trabalho. Três colonos foram presos por terem respondido agressivamente ao delegado que ameaçava expulsá-los. Conta-se que, ao aparecer o delegado com um automóvel cheio de soldados, um colono gritou-lhe que teria sido melhor se o trouxesse cheio de víveres. Enquanto isso, os jornais atacavam o cônsul de Ribeirão Preto que responsabilizavam pelos acontecimentos e teciam louvores à imigração japonesa, mais paciente e submissa. Teriam louvado *coolies* se os houvesse, ou escravos, se ainda restasse algum". (Rios, José Arthur. Op. cit., p. 43.)

³¹ Emília Viotti da Costa descreve o mecanismo protecionista da imigração estrangeira da seguinte maneira: "Nos meados do século, quando as primeiras tentativas de introdução de imigrantes nas fazendas de café, os

fazendeiros haviam financiado as passagens, mis pouco a pouco, a partir dos anos setenta, o governo provincial chamou* si essa responsabilidade. Nos anos 80, o governo dispendeu somas vultosas com a imigração, sendo que as maiores quantias foram relativas aos anos de 1884/85 e 1885/86. A partir do momento em que o Estado começou a financiar as passagens dos imigrantes, os riscos envolvidos na experiência foram socialmente divididos por todos, mas os benefícios couberam diretamente aos fazendeiros. A partir de então, estes puderam enfrentar a transição para o trabalho livre mais facilmente". (COSTA, Emília Viotti da. *A Abolição*. São Paulo, Global, 1986. p. 58-9.)

³² BEIGUELMAN, Paula. Op. cit., p. 87.

³³ ALVES, Tancredo. Sobre os escravos índios e negros no Brasil. *Para Todos*. Rio de Janeiro, (17): 29, jun. 1952.

³⁴ Sobre uma das formas de mercantilização do imigrante por especuladores, escreve Zita de Paula Rosa: "A instabilidade do imigrante nas fazendas foi vinculada à 'onda de especulação' que se desenvolve. Denúncias feitas evinciavam que, a princípio, a especulação se restringia as vizinhanças da Hospedaria dos Imigrantes na Capital, que praticamente centralizava os serviços de distribuição dos estrangeiros nas propriedades agrícolas. Algumas vezes eram os próprios fazendeiros ou seus representantes que procuravam engajar os imigrantes, mediante promessa de melhor remuneração pelo trabalho agrícola e de concessão de vantagens. Outras vezes, eram 'indivíduos inescrupulosos' que, utilizando-se de recurso escuso — como documentação forjada — retiravam do estabelecimento famílias inteiras, negociando-as, posteriormente, com fazendeiros, com grandes lucros.

Com o tempo, a 'onda de especulações' passou a atingir não apenas os imigrantes que chegavam, mas também aqueles que já estavam colocados nos estabelecimentos agrícolas. Ilustra essa situação o quadro delineado por Gabriel Prestes, na 46ª Sessão Ordinária de 5 de julho de 1893, ao referir-se às dificuldades de engajamento dos trabalhadores. (...) as mais das vezes, ficam os fazendeiros privados de trabalhadores em número suficiente, mesmo quando a hospedaria dos imigrantes se acha regorgitante. Outras vezes consegue o fazendeiro engajar os trabalhadores de que carece para perdê-los pouco depois, em vista de procedimento irregular de outros lavradores ou de agentes intermediários que exploram com as dificuldades dos lavradores. A desorganização provocada pela mobilidade do imigrante nas unidades agrícolas, em decorrência da ação dos especuladores, não atingia apenas a cultura extensiva, mas também o plantio de cereais". (PAULA ROSA, Zita de. *Imigração: um tema controvertido na voz dos ple-nipotenciários da oligarquia cafeeira*. *Revista de História*. São Paulo (15): 27, jul.-dez. 1983.)

³⁵ STOLCKE, Verena. *Cafeicultura — homens, mulheres e capital (1850-1981)*. São Paulo, Brasiliense, 1986. p. 40.

³⁶ Idem, ibidem, p. 42.

³⁷ Idem, ibidem, p. 44.

³⁸ LEVI, Darrell E. *A família Prado*. São Paulo, Cultura 70/Livraria Editores, 1977. p. 175.

³⁹ SALVADOR, José Gonçalves. *Os magnatas do tráfico negreiro*. São Paulo, Pioneira/Edusp, 1981. Passim. Este livro não foi valorizado de acordo com a sua importância.

⁴⁰ MARINHO DE AZEVEDO, Célia Maria. *O negro livre no ideário das elites*. (Dissertação de mestrado.) Campinas, Unicamp, 1985. p. 416. Mimeografado.

⁴¹ Apud MOTT, Luiz. O escravo nos anúncios de jornal em Sergipe. *Anais do V Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, out. 1986. v. I, p. 9.

⁴² HUGUENIN, Orlando. Negro não pode ser padre. *Panfleto*. Rio de Janeiro, (1): 59 et seq., jun. 1958.

⁴³ *O Estado de S. Paulo*, 10 maio 1965. No particular de filosofia racial a do jornal *O Estado de S. Paulo* é idêntica. Em editorial definindo a sua posição contrária ao voto dos analfabetos, àquela época sugerido pelo marchal Castelo Branco que ocupava a presidência da República, escreve que havia necessidade de se sustar tal iniciativa "para que tudo se conserte e amanhã venha o povo brasileiro a beneficiar-se daquilo que nem o Sr. João Goulart no seu delírio demagógico ousou oferecer às nossas massas ignaras". (...) "refere-se à concessão do voto à totalidade dos candangos, dos habitantes dos mocambos do Recife e Fortaleza e das favelas do Rio de Janeiro. Todos são brasileiros e dos melhores, afirmava o Sr. João Goulart, e por isso mesmo no entender daqueles que têm hoje nas suas mãos os destinos do movimento de 31 de março, assiste-lhes o direito de intervir na discussão dos mais transcendentos assuntos coletivos". (...) "Não teve S. Exa. (o marechal Castelo Branco) o tempo necessário para formar o seu espírito no contato permanente com as disciplinas sociológicas e não é estranhável, portanto, a sua dificuldade em perceber que, pelo caminho que vem trilhando, o Brasil não tardará a ser dominado pela massa amorfa insatisfeita das populações nordestinas, oriundas do choque de três mentalidades antagônicas e se por isso são hoje vítimas de um psiquismo mórbido, que as impede de se integrarem no espírito de uma coletividade realmente evoluída. Serão esses homens — descritos em *Os sertões* e analisa dos por toda uma admirável literatura que nos revela aglomerados populacionais brasileiros num estado de primitivismo só comparável às mais baixas camadas do velho Hindustão —, serão precisamente eles que pelo número anularão qualquer espécie de ação que pudessem vir a exercer nos destinos do país os habitantes do Estado da Guanabara, de São Paulo, do Paraná, de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul". (A UDN e a situação. *O Estado de S. Paulo*, 18 jun. 1964.)

⁴⁴ Apud NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978. p. 79.

⁴⁵ *Jornal da Tarde*, São Paulo, 22 mar. 1977.

⁴⁶ Em ficha datada de 20 de março de 1975 registamos o seguinte flagrante: "Dois ou três dias depois de Geisel haver recebido hostilmente os membros do clube que o foram convidar para participar das comemorações do 13 de Maio junto ao Monumento da Mãe Preta (SP), travou-se discussão na sede da União Brasileira de Escritores (SP) sobre o fato, tendo a maioria dado razão a Geisel. As razões apresentadas eram uma mescla

de oportunismo político e preconceito de cor. A. levantou o problema de que os negros, quando se reúnem como *negros*, estão fazendo um papel segregacionista e que, por isto, Geisel tinha razão. E. O., escritor negro presente, tentou rebater este pensamento, mas não conseguiu, pela agressividade de um dos presentes, C. P. C., o qual, de dedoeim riste, agrediu-o com uma verborragia que encobria o seu preconceito, dizendo disparates como o de que o presidente só podia falar assim porque ele fala vendo o futuro e não o que está acontecendo atualmente e que os negros nada mais têm a ver com a África. Como E. O. tivesse dado os originais de um livro seu para ser refeito pelo C. P. C., este se aproveitou da ocasião para ridicularizar as ideias ali expostas. A. S., que é juiz, dizia, querendo dar uma caiação 'científico-jurídica': 'não há mais negros no Brasil, todos são brasileiros'. Disse que os negros não podiam reunir-se *como negros* e sim como brasileiros. O escritor P. M. ficou de lado, dando apenas apartes irônicos, mas de qualquer maneira contra o negro no fundamental. Finalmente o C. P. C. confessou-me, diante de uma pergunta minha, que o Clube Assai, do qual é funcionário, clube típico de classe média paulista, não aceita negros no seu quadro social, citando inclusive o caso de uma proposta que foi apresentada à diretoria e que foi recusada porque 'esse homem é negro'. A. S., o juiz, por seu turno afirmou que não contrata empregada negra como doméstica em sua casa 'porque tem cheiro ruim e não toma banho'. Isto mostra como mesmo entre a intelectualidade 'esclarecida', diante de um fato concreto, o racismo se manifesta".

IV

O negro como grupo específico ou diferenciado em uma sociedade de capitalismo dependente

1. O negro como cobaia sociológica Para que se possa compreender e interpretar convenientemente o esquema metodológico que iremos apresentar em seguida, temos de partir de algumas premissas teóricas esclarecedoras a partir das quais o nosso pensamento se desenvolverá. Queremos dizer, inicialmente, que se trata de uma tentativa exploratória de se empregar a dialética materialista ao problema do negro brasileiro no seu aspecto organizacional e ao nível de convergência entre os seus valores culturais, trazidos da África, e a função dos mesmos em uma sociedade de classes, mais especificamente, em uma sociedade de capitalismo dependente como a brasileira.¹

Será, portanto, um trabalho que, inevitavelmente, terá falhas ou vácuos no seu corpo expositivo e interpretativo. Não fosse a própria posição dialética uma postura que aceita (e exige) a crítica todas as vezes que é aplicada, a própria falta de trabalhos que procuram expor um esquema deste tipo é tão gritante que nos impõe uma posição extremamente cautelosa.

Inicialmente, devemos dizer que, para chegarmos às categorias de grupos *específicos* e *diferenciados*, através dos quais desenvolveremos o nosso esquema metodológico, começaremos, no nível teórico, a manipular com dois termos da dialética materialista, derivados do conceito de classe social: os termos de classe *em si* e *para si*.

Como se sabe, o conceito de classe social, tão fecundo em vastas áreas de pesquisa macrossociológica, subdivide-se em classe *em si e para si*.

Essa dicotomização do conceito vem possibilitar a análise da classe desde a sua formação e emergência, quando ela é apenas objeto na estrutura social, até a fase mais plena da sua afirmação na sociedade, quando adquire consciência de que existe e somente em confronto e fricção com outras que se comprimem no espaço social pode reconhecer-se como *específica*, isto é, com objetivos próprios e independentes.

A partir do nível de reconhecer-se *específica*, ela cria valores parciais próprios que funcionam como mantenedores dessa especificidade e, ao mesmo tempo, elabora uma ideologia que a dinamiza do ponto de vista da sociedade abrangente.

Quando a classe chega a esse ponto, a sua ideologia deverá ser tão globalizadora que refletirá os interesses mais gerais daqueles segmentos, camadas, grupos ou indivíduos que se encontram em um processo de desenvolvimento e se situam, da mesma forma que a classe que adquiriu consciência de si mesma, de um lado em consonância com o desenvolvimento das forças produtivas e, de outro, em antagonismo com as relações de produção existentes.

Assim como a classe fundamental em desenvolvimento cria uma ideologia abrangente e dinâmica, os demais segmentos ou grupos sociais que se encontram na mesma posição de antagonismo em relação à infra-estrutura também criam valores com os quais se resguardam parcialmente do sistema tradicional que os oprime. Formam-se, em consequência, grupos específicos de resistência que, dentro de uma sociedade contraditória e conflitante, procuram, nos diversos níveis e de diversas maneiras, organizar-se para sobreviver e garantir-se contra o processo de compressão e peneiramento econômico, social e cultural que as classes dominantes lhes impõem.

Evidentemente, esses grupos, à medida que sentem a atuação de forças restritivas aos seus movimentos de interação com a sociedade global, procuram, por seu turno, reunir-se através de valores particulares para não caírem em estado de anomia total, fato que os levaria à sua extinção pura e simples ou a serem deslocados progressivamente para estratos cada vez mais inferiorizados da sociedade. No Brasil, desde o início da escravidão que os negros africanos, transformados em escravos, começaram a organizar-se para sobreviverem e manterem os seus padrões tribais e culturais que a escravi-

dão tentava destruir permanentemente. Desde os navios negreiros que eles, aproveitando-se das organizações iniciáticas existentes na África em grande número, procuravam reencontrar a sua condição humana. Mas o sistema escravista, como um todo compacto e fechado, não permitia que o escravo adquirisse consciência da sua situação social, fato que o impedia de formular uma ideologia capaz de desaliená-lo completamente. Por isto mesmo, começa a organizar grupos tópicos de diversos conteúdos para reencontrar-se como ser.

Desta forma, os grupos sociais *específicos* negros foram criados pelos escravos, durante todo o transcurso do regime escravista e pelo negro livre, após a Abolição até os nossos dias.

Esses grupos desempenharam um papel organizacional, social e cultural muito maior do que se presume ou já foi pesquisado e/ou computado pelos cientistas sociais. Não nos parece ter razão, portanto, Skidmore, quando, sem ter estudado aprofundadamente o comportamento do escravo brasileiro no particular, afirma que ele não desenvolveu suficientemente *instituições paralelas* que correspondem — de forma aproximativa — aos *grupos específicos* na terminologia que estamos propondo.² Por outro lado devemos reconhecer que o negro norte-americano teve esse tipo de organização em nível superior ao brasileiro e esses grupos se desenvolveram com uma dinâmica muito maior.³

O negro demonstrou, no Brasil, desde os primeiros tempos da escravidão, um *espírito associativo* que foi, inclusive, destacado em estudos especiais sobre o assunto. Não fosse esse espírito, ou melhor, esta tendência criada pela sua situação no espaço social, os escravos teriam uma vida muito mais sofrida sob o cativo e o negro livre não teria resistido na proporção que resistiu, ao chamado *traumatismo da escravidão*, incorporado, por ele, ao seu comportamento após a Abolição.⁴

Foram inúmeras as formas através das quais o negro se defendeu social, cultural e biologicamente, criando anteparos à brutalidade da escravidão e, depois, ao seu processo de marginalização que se seguiu à chamada Lei Áurea.

A fim de preservar as suas crenças, conseguir momentos de lazer, de refuncionalizar os seus valores, traços e padrões das culturas africanas, obter alforrias, dinheiro, sepultura ou resistir aberta e radicalmente ao regime escravista, ele organizou inúmeros grupos ou se incorporou a alguns já existentes. Essas razões contribuíram para que o negro fosse, numa época em que o espírito despótico dos

senhores de engenho e barões do café queriam centralizar em si todas as formas de organização, um elemento que procurou agrupar-se de mil maneiras, fugindo às formas tradicionais ou institucionais de organização, criando uma verdadeira rede de *grupos específicos*.

Da Colônia até nossos dias, podemos encontrar grupos negros com diversos objetivos. Durante a Colônia e enquanto predominou o regime escravista, temos de destacar os grupos quilombolas que dominavam estradas e áreas territoriais ponderáveis, demonstrando um espírito de luta incomum e uma capacidade organizacional surpreendente. Esses grupos podem ser encontrados desde o Pará até o Rio Grande do Sul.

Infestando as matas, fugindo para o seu recesso, perseguidos pelos capitães-do-mato ou membros da milícia, esses grupos de negros fugidos foram uma constante na paisagem social do Brasil escravista. Mas não foi apenas o quilombola que se organizou. Mesmo aqueles que não chegavam à decisão extrema de fugir, também se reuniam, criavam grupos de resistência nas senzalas, muitos deles aparentemente com objetivos simplesmente religiosos ou de lazer, mas que funcionavam como mecanismos de distensão psicológica contra a rigidez do regime de trabalho a que estavam submetidos. Os batuques, muito comuns, por isto mesmo, serviam como ponto de convergência dos grupos que reelaboravam os seus valores culturais e tribais e durante a sua função restabeleciam a hierarquia antiga, fragmentada com e pelo cativo.

Podemos dizer, por isto, ao contrário de Skidmore, que o negro brasileiro, tanto durante a escravidão como posteriormente, organizou-se de diversas formas, no sentido de se autopreservar tanto na situação de escravo, como de elemento marginal após 13 de Maio. E mais: não apenas em um ou outro Estado, mas em todas as regiões onde a escravidão existiu, os grupos negros continuaram a existir, passado o período do regime escravista. Esses *grupos específicos* pontilharam toda a trajetória da existência do negro brasileiro. Querer negar isto, a título de justificar-se a escravidão brasileira como "benigna" (não é este o caso de Skidmore, diga-se de passagem) e a atual situação do negro como de integrado na sociedade de capitalismo dependente atual, é querer-se escamotear a realidade social, através de sofismas já bastante desmascarados.

Durante a escravidão podemos constatar os seguintes tipos de *grupos específicos* negros principais: a) de lazer; b) religiosos; c) sociais; d) econômicos; e) de resistência armada (militares); f) musicais;

g) culturais; h) inter cruzados. Esses grupos seriam representados por quilombos, clubes conspirativos, candomblés, batuques, irmandades religiosas, festas de reis do Congo, caixas de alforrias, *cantos*, grupos de capoeira, finalmente todos aqueles que foram organizados pelo negro escravo.

Este processo de dinâmica organizacional contínuo prolongou-se após a Abolição, em decorrência do peneiramento social a que foram submetidos os negros livres na sociedade *branca*. Poderão ser vistos como: confrarias religiosas, associações recreativas, culturais e esportivas, centros de religiões afro-brasileiras ou populares, como candomblés, terreiros de macumba, xangôs, centros de umbanda/quimbanda, pajelancas, escolas de samba, grupos teatrais ou políticos, como a Frente Negra, já com um nível de organização e grau de ideologização capazes de levá-los a participar de movimentos mais globalizadores. Devemos salientar, também, como grupos específicos, os diversos órgãos de imprensa negra que tiveram papel relevante no sentido de difundir o *ethos* desses grupos, especialmente em São Paulo.

Os grupos específicos mais esclarecidos já tinham uma visão projetiva mais nítida do seu papel social, considerando-se parte de um segmento oprimido e discriminado que, por isto mesmo, somente através de uma saída que libertasse todas as camadas em situação idêntica teriam o seu problema resolvido. Em 1937 — não por acaso — ao ser implantado o Estado Novo, as associações negras sofreram uma campanha sistemática de perseguição, o que levou a que muitas sustentassem as suas atividades. Com a chamada redemocratização após a Segunda Guerra Mundial, esses grupos se revitalizaram, devendo destacar-se, no particular, embora com vida efêmera, pelos objetivos que perseguia o Comitê Democrático Afro-Brasileiro, criado em 1945, tendo à sua frente Solano Trindade, Raimundo Souza Dantas, Aladir Custódio e Corsino de Brito.⁵

No sentido de dar uma visão dinâmica ao estudo do negro brasileiro é que propomos o esquema metodológico que iremos expor em seguida, porque nos parece que o método meramente comparativo entre o negro brasileiro e as suas matrizes africanas, embora tendo contribuído, em certa época e de certa forma, para que se tivesse uma visão parcial do problema, leva o pesquisador, inevitável e inconscientemente, a criar uma nova escolástica, onde tudo se ajusta por analogia.

Ao se ver um determinado fato no Brasil, ligado ao problema do negro, seja religioso, cultural, político ou ideológico, recorre-

se à África até achar-se outro formalmente análogo e, a partir daí, faz-se uma ponte de relação entre os dois. O exagero desse método poderá levar o sociólogo ou antropólogo a explicações analógicas que nada têm de científicas.

Por isto, achamos que tem razão L. A. Costa Pinto quando escreve:

A abundante e variada — e também desigual — produção que resultou do interesse etnológico sobre o negro no Brasil acrescentou aos Estudos de Nina Rodrigues um enorme cadastro de "sobrevivências africanas" que foram procuradas com afãem todos os setores da vida social deste País por uma geração de estudiosos. Desta forma emanaram alguns estudos fundamentais e aos mais importantes dentre eles está inolvidavelmente ligado o nome do Professor Arthur Ramos e de seu grupo de colaboradores, que através dessa prospecção realizaram aqui, servindo-se das mesmas técnicas, dos característicos particulares do "caso brasileiro" e os recursos muito mais limitados — estudos do tipo e envergadura semelhantes às pesquisas custosas levadas a efeito por museus, universidades e institutos europeus e norte-americanos no coração da África, nas Antilhas, nas ilhas do Pacífico ou no próprio Brasil. A quase totalidade dos estudos dos cientistas estrangeiros sobre a situação racial brasileira refletem, também, essa limitação do "approach" etnográfico, multiplicado pela contingência da diferença de nacionalidade. Na verdade, porém, as diferenças são de grau e resultam de distâncias nacionais e culturais maiores, somadas às distâncias sociais que no caso dos estudiosos brasileiros são as mais importantes. (...) Acontece assim que, muitas vezes, os produtos das relações de raças — tudo isto que se estuda no capítulo da aculturação, assimilação, acomodação etc. — desempenham dentro da configuração total muito mais uma função de mascarar a natureza real das relações concretas de que historicamente resultam. Inadvertido disto é que o bom-senso de muitos desconcerta-se vendo apresentado como "acomodação", o que é fruto evidente de uma situação de conflito.⁶

As palavras de L. A. Costa Pinto mostram muito bem como há necessidade de um esquema que modernize os métodos tradicionais de pesquisa do negro brasileiro, pois os casos extremos de comparação demonstram como esse método já está esgotado, superado ou, para usarmos a palavra empregada por Costa Pinto: *démodé*.

Esses cientistas sociais que andam perdidamente à cata de analogias culturais e sociais poderão encontrar paralelos, ao nível de "influências recíprocas", entre as favelas cariocas e paulistas e as *Shanty towns* de Ghana: são bairros miseráveis que existem na periferia das suas cidades, compostos de casebres infectos, choupanas de lata e madeira; ambas usam o mesmo material de construção, não têm água e esgotos e são habitadas por negros...

Ao invés de pesquisarem e concluírem sobre fatos e processos mais relevantes da nossa *situação racial*, tomando o *social* como fundamental e o *cultural* como condicionado e decorrente, postura que os levaria inevitavelmente a investigar problemas como a marginalização do negro, o seu comportamento nas favelas, mocambos, cortiços e alagados; a situação dos grupos negros em relação às possibilidades de mobilidade social vertical massiva; as ideologias *brancas* e formas de barganha contra eles; sua situação diante da sociedade inclusiva a partir do fim da escravidão; o aproveitamento de traços culturais africanos como elementos funcionais para que o negro não caísse em estado de anomia total; os movimentos de fricção de diversos grupos negros pauperizados, que procuram abrir o leque das oportunidades na sociedade chamada branca, e outros assuntos relevantes, ficam adstritos a pesquisas e microanálises formais, de detalhes do seu mundo religioso, separado do contexto social em que eles se manifestaram e/ou manifestam.

Debruçam-se, por isto, com rara perseverança, sobre reminiscências da culinária africana; a conexão entre lendas e histórias recolhidas no Brasil com aquelas que existiram ou existem na África e outras formas de paralelismo cultural de menor relevância.

Isto trouxe, como consequência, uma ciência feita de fragmentos, sem um sistema interpretativo capaz de ligar as diversas partes ao seu todo, a não ser no plano de uma maior ou menor reminiscência que os grupos negros brasileiros têm das suas culturas matrizes. Sociólogos e antropólogos colocaram o *tema do negro* em uma mesa de necrotério, e passaram a dissecá-lo como se ele fosse apenas um corpo morto a ser estudado nos seus mínimos detalhes, para posterior diagnóstico da sua *causa mortis*.

Não viram que esse problema era um componente vivo da sociedade brasileira em seu desenvolvimento contraditório, um dos seus mais complexos problemas, e que caberia ao sociólogo, ou antropólogo, apresentar planos, projetos, sugestões ou simples elementos dinâmicos de conhecimento à comunidade negra, em primeiro lugar, e às áreas interessadas em solucioná-lo, em segundo, para que o mesmo fosse resolvido. Nada disto aconteceu ou acontece. O resultado foi uma visão acadêmica do problema. O negro, a partir daí, passou a ser analisado como se fosse a *Drosophila melanogaster* dos nossos cientistas sociais. Simples objeto de laboratório, cobaia sociológica. Para eles as implicações e relacionamento entre o negro e os seus estudos não vão além daquelas que existem entre a realidade estudada e a verificação da eficiência das suas *hipóteses de trabalho*.

Mas, enquanto essa *consciência acadêmica* se cristalizava como ideologia dominante dos cientistas sociais que estudavam o negro brasileiro, a população negra procurava sobreviver e explicar o mundo, independentemente desses estudos e pesquisas que nenhuma influência exerceram no seu cotidiano. E é justamente a partir da constatação da existência desse potencial dinâmico no negro e do seu poder e capacidade de organização e agrupamento que elaboramos o esquema metodológico a ser apresentado em seguida. Tentaremos mostrar, através de uma dicotomização tipológica, o conteúdo e a trajetória possíveis desses grupos, o seu ritmo de desenvolvimento e as suas possibilidades organizacionais. Tentaremos mostrar, também, as suas limitações e o ciclo evolutivo dos mesmos que, depois de um período de tempo variável, vão perdendo, total ou parcialmente, os elementos de dinamismo intragrupal e a subideologia que os especifica, sendo absorvidos ou adaptados à sociedade global.

Parece-nos claro que, desta forma, poderemos compreender melhor o papel desses grupos e, na medida do possível, dinamizar o seu conteúdo e função no sentido de fazê-los pólos de resistência ao processo de compressão e desagregação social, econômica e cultural a que o negro brasileiro está sujeito.

2. Grupos específicos C diferenciados

Quando nos referimos a um *grupo diferenciado* numa sociedade de classes, temos em vista uma unidade organizacional que, por um motivo ou uma constelação de motivos ou racionalizações, é diferenciado *por* outros que, no plano da interação, compõem a sociedade. Isto é: constitui um grupo que, por uma determinada *marca*, é visto pela sociedade competitiva dentro de uma ótica especial, de aceitação ou rejeição, através de padrões de valores, *mores* e representações dos estratos superiores dessa sociedade. Quando nos referimos a *grupos específicos*, estamos encarando a mesma realidade em outro nível de abordagem e em outra fase de desenvolvimento ideológico. Procuramos, com este termo, designar, do ponto de vista interno do grupo, os padrões de comportamento que são criados a partir do momento em que os seus membros se sentem considerados e avariados através da sua *marca* pela sociedade. Em outras palavras: o *grupo diferenciado* tem as suas diferenças aquilatadas pelos valores da sociedade de classes, enquanto o mesmo grupo passa a ser

específico na medida em que ele próprio sente esta diferença e, a partir daí, procura criar mecanismos de defesa capazes de conservá-lo *específico*, ou mecanismos de integração na sociedade.

O *grupo diferenciado*, por isto, é identificado. O *grupo específico*, por seu turno, *se* identifica. Ou melhor: o mesmo grupo pode ser diferenciado quando visto *de fora para dentro* pelos demais membros da sociedade ou, pelo menos, pelos estratos superiores e deliberantes, enquanto o mesmo não sente essa diferenciação; o *específico se vê*, é analisado pelos seus próprios membros em relação ao conjunto dos demais grupos sociais, quando adquire consciência dessa diferenciação. Enquanto ele é simples *grupo diferenciado* — através de critérios de julgamento exteriores — é apenas objeto, simples elemento componente da sociedade como um todo, funcionando como parte passiva do contexto social. Ainda não tem interioridade, conteúdo. Mas, quando passa a sentir-se diferenciado pela sociedade global, isto é, pelos demais grupos que não possuem a mesma *marca* diferenciadora e, por isto mesmo, é separado por barreiras e técnicas de peneiramento no processo de interação, ele adquire consciência dessa diferença, passa a encarar a sua *marca* como valor positivo, revaloriza aquilo que para a sociedade o inferioriza e sente-se um grupo *específico*.

É esta emergência de novos valores dentro do grupo que o faz passar de diferenciado (para a sociedade global) a específico, através de valores existentes, criados por ele no presente, ou aproveitados do passado, que passam a ser revalorizados como símbolos de autoafirmação grupai, com um significado especial.

A formação desses grupos específicos numa sociedade competitiva nasce, fundamentalmente, do antagonismo entre as classes sociais e os seus diversos estratos. Acontece que certos grupos ou segmentos em algumas sociedades se situam interiorizados cumulativamente por uma determinada *marca* discriminatória e pela situação de inferioridade socioeconômica que os diferencia perante a sociedade global de acordo com os seus padrões de superioridade. É o caso do negro brasileiro.

Os grupos negros nas relações intergrupais e com a sociedade no seu conjunto sabem que, por possuírem uma *marca* diferenciadora, são, no processo de interação, considerados como portadores de valores próprios e inferiorizados. Esse julgamento da sociedade inclusiva leva a que todas as atitudes, gestos ou atos de um membro desses grupos específicos sejam considerados como sendo o compor-

tamento de todos os elementos que os compõem. Desta forma, criam-se estereótipos e racionalizações que justificam medidas de bargagem dos grupos ou classes que estão nos estratos superiores ou deliberantes da sociedade. Como escreve Werner S. Landecker:

Se nós pedíssemos a alguém de nos dar suas razões que o levaram a identificar o indivíduo particular com seu grupolodo, a resposta provavelmente seria: "eles são todos semelhantes",

Essa reação de transferência do comportamento individual para o grupai leva a que, quando esses grupos são oprimidos ou marginalizados e cumulativamente discriminados, se crie um *ethos* específico, tanto por aqueles que os oprimem e discriminam como por aqueles que são oprimidos e discriminados. O mesmo autor escreve, por isto mesmo que:

O fato de identificar o outro com o seu grupo ajuda o indivíduo a identificar-se com o seu próprio grupo. O "nós" ao qual ele pertence necessita de uma atualização em sua consciência. O "nós" é uma concepção complementar; não podemos pensarem "nós" sem simultaneamente pensar em "eles", exatamente como não podemos pensar em "bom" sem pensar em "mau" ou em "grande" sem pensar em "pequeno". Para utilizar o "eles" em nossa consciência, identificamos o outro parceiro da relação com o seu grupo. Assim ele se torna o instrumento na suscitação do sentimento "nós", transmitindo através do sentimento "eles". A necessidade de atualizar o "nós" é um incentivo para usar o parceiro como um símbolo do "eles".

Nos grupos específicos negros do Brasil, numa sociedade que se julga *branca*, esses elementos diferenciadores fazem com que, quando um membro da sociedade *branca* fale sobre um negro, tenha em vista um "eles" generalizador dentro de estereótipos negativos. Em decorrência desta realidade, o negro procura organizar-se especificamente a fim de se autopreservar e valorizar o seu ego através da elaboração de valores grupais mais conscientes que desejam, dentro da própria estrutura capitalista vigente, fugir do nível de marginalização e/ou proletarianização a que foram compelidos. Daí porque os negros brasileiros, através de diversos grupos que compõem a população chamada de "homem de cor" (não-brancos) possuem uma série quase interminável de graus e níveis de especificidade dentro da dicotomia metodológica que estamos apresentando.

Em primeiro lugar, esses níveis e graus variam de acordo com a localização geográfica em que as diversas frações do segmento étnico negro se encontram: Maranhão, Pernambuco, Minas Gerais,

Bahia, São Paulo, Rio de Janeiro e outros Estados e regiões. Esta variável está ligada e/ou subordinada a uma série de outras como, por exemplo, a época em que o segmento negro foi inicialmente introduzido como escravo, as culturas originárias de cada grupo, o tipo de atividade econômica à qual foram incorporados, e muitos outros. Cabe a cada estudioso, ao escolher a região da sua pesquisa e o assunto a ser abordado, analisar antecipadamente esses elementos para que possam dar um encaminhamento científico ao seu trabalho. A partir daí, poderá escolher dois ou mais grupos específicos e trabalhar com eles para mostrar, através da sua trajetória histórica, como eles se formaram e desenvolveram, o nível de fricção étnica (se for o caso de *marca étnica*, como no caso do negro brasileiro), a subideologia que elaboraram nesse processo e, posteriormente, a possível integração deles na sociedade global através de um processo de regressão organizacional e ideológica que os levaria novamente à condição de apenas *grupos diferenciados*. Ainda poderia ser constatada a sua incorporação ou de seus membros, individualmente, em movimentos mais abrangentes, nos quais as perspectivas de um *devir* sem diferenças de marcas, determinadas por preconceitos de classes, lhes dessem a perspectiva dinâmico/radical ou messiânica.

No esquema metodológico em exposição, o estudioso deverá ter a máxima cautela para não determinar antecipadamente onde se pode enquadrar um grupo ou segmento, mas deve, antes, recolher todo o material possível e disponível para, em seguida, fazer o levantamento sistemático dos elementos empíricos à sua disposição para — somente a partir daí — ver o grau de aproximação do mesmo com o modelo de um grupo *diferenciado* ou *específico*. Essa dicotomia metodológica poderá ser, por sua vez, subdividida de acordo com o grau de *especificidade* ou *diferenciação* de cada grupo em: a) parcial; b) total.

Daí se infere que, fugindo a estereótipos generalizadores e simplificadores, o cientista social terá de laborar com a realidade concreta, com os fatos objetivos, desprezando, inicialmente, as interpretações acadêmicas e as facilidades culturais de que estará possivelmente impregnado. Porque o que acontece com muitos dos chamados estudos africanistas ou afro-brasileiros é que o estudioso já vem com conclusões aprioristicamente elaboradas e que decorrem de uma série de racionalizações que assimilou sem mais análise durante o seu período universitário. Nesses casos, o cientista social deverá fazer um esforço muito grande para não iniciar o seu trabalho pelas

conclusões ou aceitar simples analogias como a própria essência e o nexos causal do caso em estudo.

É preciso, por isto, que se compreenda a essência eminentemente dialética da dicotomia: grupos *diferenciados* e *específicos*. Ela somente existe (pelo menos com o sentido de rejeição de um dos grupos) em uma sociedade de classes e como unidade contraditória de uma realidade conflitante. Isto é o que explica por que os negros e mestiços pobres no Brasil — englobados genericamente pelas classes dominantes como *negros* — continuam se organizando em grupos específicos para resistirem às forças desintegrativas que atuam contra eles.

Por este motivo, o negro somente se sente *específico* porque é *diferenciado* inicialmente pelas classes e grupos sociais *brancos*, fato que o leva a procurar organizar-se e elaborar uma subideologia capaz de manter a consciência e a coerção grupais em vários níveis. Num sociedade em que os elementos detentores do poder se julgam brancos e defendem um processo de branqueamento progressivo e ilusório, o negro somente poderá sobreviver social e culturalmente sem se marginalizar totalmente, agrupando-se como fez durante o tempo em que existiu a escravidão, para defender a sua condição humana. Em uma sociedade de modelo capitalista (e de capitalismo dependente como a brasileira) onde o processo de peneiramento social está se agravando por uma competição cada vez mais intensa, os grupos organizacionais negros que existem procuram conservar os seus valores e insistem em manter o seu ritual religioso afro-brasileiro, a sua indumentária, os *mores* e valores das culturas africanas para se defenderem e se resguardarem do sistema compressor que tenta colocá-los nos seus últimos estratos, como já aconteceu em outras sociedades que possuem o modelo capitalista muito mais desenvolvido do que a nossa.⁸

Este é o papel contraditório, mas funcionalmente relevante, das associações e grupos negros específicos que foram organizados ou continuam a existir no Brasil: elaborarem, a partir dos padrões culturais africanos e afro-brasileiros, uma *cultura de resistência* à sua situação social.

É com esta visão metodológica que iremos desenvolver o esquema a que nos propusemos. Os candomblés, terreiros de macumbas, confrarias, associações recreativas, esportivas e culturais negras — dentro de um gradiente de conscientização que somente poderá ser estabelecido depois do estudo pormenorizado de cada um — são grupos específicos numa sociedade de classes, no caso brasileiro dentro de uma sociedade de capitalismo dependente.

O negro somente se organiza em grupos separados dos brancos (embora deva dizer-se que não há propriamente entidades negras *fechadas* no Brasil, pois a elas aderem vastos setores de mestiços e de outras populações proletarizadas ou estigmatizadas pelo processo de peneiramento atuante) em razão da não-existência de uma barreira institucionalizada (o que seria a segregação), mas da permanência de um comportamento convencional restritivo e seletivo que vê no negro a simbolização daquilo que é o pólo negativo dos valores *brancos* e do sistema capitalista. Estas diversas linhas não-institucionalizadas de barreira, muitas vezes acentuadas, outras vezes tenuemente demonstradas e *somente entrevistadas por aqueles que a sentem* é que levam o negro a manter, de qualquer forma, suas matrizes organizacionais e culturais a fim de não se marginalizar totalmente e não entrar em estado de anomia.

Sabemos que, na sociedade de classes que se formou no Brasil, o negro está, de forma esmagadora, nas mais baixas camadas empregatícias, sociais e culturais. O seu *status* básico é, portanto, dos mais inferiorizados. No entanto, no candomblé, nas suas associações recreativas, culturais, esportivas etc., seus membros adquirem um *status específico* bem diverso daquele que eles possuem na sociedade de classes.⁹

Deixam de ser carregador, aprendiz de alfaiate, costureira, estivador, empregada doméstica, vendedor ambulante ou desempregado para se hierarquizar de acordo com o sistema de valores simbólicos do candomblé ou de outros grupos específicos. E é justamente a importância do mundo simbólico desses grupos que consegue fazer com que os negros os procurem, pois sem ser uma fuga, é uma reelaboração, através deles, do significado da sociedade que os discrimina.

Do ponto de vista das classes dominantes (tradição que vem desde o tempo do Conde dos Arcos) o negro, ao se organizar isoladamente, deixa de ameaçá-las, deixa de tentar procurar penetrar no seu mundo e no seu espaço social, político e cultural, o qual deverá permanecer *branco*. Mas o processo dialético em curso leva a que, em determinado momento, as contradições emergentes da própria essência da sociedade competitiva levem o negro, através dos seus grupos específicos, a procurar abrir o leque da participação no processo de interação global, formando diversos níveis de atividades. Isto porque, para o negro, organizar-se significa ter ou tentar ter a possibilidade de também penetrar, através dos seus valores, especialmente estético e religioso, no *mundo do branco*. Daí desenvolver as diversas formas

artísticas tidas como sendo do negro, como o samba, a fim de encontrar, através delas, um nível de participação capaz de igualá-lo (nos quadros da própria sociedade de modelo capitalista da qual participa) às camadas que o oprimem e dificultam a sua ascensão social. Há, portanto, um momento em que essa contradição produz uma ruptura. Quando os grupos específicos negros procuram influir no processo de anular os sistemas de barragens que lhes são impostos, os elementos dos estratos superiores, e muitas vezes, as estruturas de poder, passam a ver esses grupos como fatores negativos no processo de interação social, chegando, muitas vezes, numa transferência da sua própria ideologia para os grupos negros, a afirmar que eles é que são racistas. Como os negros não têm acesso às fontes de comunicação a fim de expor por que se organizam¹⁰, muitos setores, que desconhecem ou conhecem de modo insatisfatório o problema, chegam a aceitar o argumento.

Quando acontece este momento de ruptura, processa-se uma mudança qualitativa nesses grupos ou em alguns dos seus elementos que passam a aceitar uma ideologia globalizadora dinâmico/radical na qual a problemática do negro já é vista como um componente da que existe para todas as classes e camadas oprimidas e/ou discriminadas, ou passam por um processo de regressão e voltam a ser apenas grupos diferenciados.

O relacionamento dos grupos específicos negros com a sociedade global, o tipo de intercâmbio estabelecido, as influências mútuas de acordo com os papéis exercidos por uns e pela outra, criando elementos de desajustamento e reajustamento ou fricção e conflito parece-nos que não foi estudado, ainda, com a relevância que merece.

No nosso entender, no contexto da sociedade brasileira atual, os grupos específicos negros — núcleos de resistência contra as forças desintegradoras que agem contra eles — estão ganhando um significado mais social do que cultural, no seu sentido antropológico. A possível memória africana está se diluindo, no nível de simples conservação de traços culturais matrizes e surgindo, emergindo, novos valores para o negro que reinterpreta inclusive a sua *herança africana*. O ascenso político dos países da África mais no plano de uma auto-afirmação social e de demonstração da capacidade de direção política dos negros do que de uma nebulosa "mãe-pátria" para eles ainda imprecisa e vaga. A emergência desses países africanos veio dar à camada negra mais consciente um potencial novo e mesmo uma perspectiva reivindicatória mais acentuada, sem que isto implique a ne-

cessidade de uma *volta à África* ou uma posição de saudosismo africanista. Isto, é evidente, acontece com a camada negra que já se organizou no nível mais diretamente reivindicativo e não àqueles grupos que se destinam às práticas religiosas, como o candomblé, a macumba, o xangô ou centros de umbanda. Para esses, embora não tenhamos pesquisas sistemáticas sobre o assunto, parece-nos que o surgimento da presença africana no mundo como força independente serviu para reavivar certos valores africanos tradicionais no plano religioso que, possivelmente, já deviam estar desaparecendo.

Desta forma, achamos que nas camadas negras mais proletarianizadas, organizadas em grupos específicos, o *social* tende a suplantar, cada vez mais, o meramente culturalista.¹¹

Ao participarem da competição, esses grupos fazem com que seja criada uma coerção grupai, um espírito de grupos que substitui a luta e a consciência simplesmente individual do negro não-organizado. Eles servem, assim, como patamares a partir dos quais deixam de atuar isoladamente para se congregarem, objetivando enfrentar a sociedade competitiva e os seus problemas. Esses grupos, ao tempo em que exercem um papel integrativo, aumentam, ao mesmo tempo, a consciência negra no processo de interação conflitiva, reelaborando novos valores e símbolos específicos, superestimando-os mesmo para, através de um mecanismo psicossocial de compensação, encontrarem a igualdade procurada dentro da *sociedade branca*.

Mesmo sem perspectivarem uma mudança radical na sociedade, esses grupos específicos são, consciente ou inconscientemente, pólos de resistência à marginalização do negro e de camadas proletarianizadas a ele ligadas. Mesmo nos grupos religiosos o fato pode ser constatado. O detalhe de encontrarmos, em alguns candomblés, o ritual e o sistema cosmogônico conservados com relativa pureza, somente poderá explicar-se levando-se em conta que eles têm uma função social além da religiosa, função que se projeta além desses grupos na comunidade que está sob sua influência. Essa função social que não é mais religiosa, mas a transcende, serve para que os negros que aceitam os valores do candomblé, ou da macumba, possam ter elementos compensadores na sua cotidianidade. Desta forma, esses grupos religiosos exercem, dentro da sociedade em que estão engastados, um papel que lhes escapa quase totalmente, mas que proporciona o combustível de uma subideologia necessária à coerção grupai e uniformização e dinamização do horizonte cotidiano do negro e dos mestiços em geral no seu mundo mágico.

De outra forma essa *memória africana* se apagaria por falta de função e os componentes dos descendentes dos africanos se integrariam na sociedade de classes, sem guardarem ou conservarem na sua relativa pureza os traços das culturas matrizes. A necessidade de resistência ao processo desintegrativo é que lhes dá a vitalidade que possuem.

Nina Rodrigues teve oportunidade de destacar, com um exemplo, essa influência social das religiões negras no Brasil. Escreve que:

Quando há quatro anos (1893) o *cholera morbus* manifestando-se na Europa prendia a atenção do Brasil inteiro, que justamente receava a importação da epidemia, espalhou-se um dia em toda a cidade a notícia de que em um dos *candomblés* dos arrabaldes, o orixá ou santo Gonocô havia declarado ao pai-de-terreiro que a cidade estava ameaçada da invasão de uma peste terrível. Como único recurso eficaz para conjurar o perigo iminente indicava ele o ato expiatório ou votivo de levar cada habitante uma vela de cera a Santo Antônio da Barra que, tendo a sua igreja situada na entrada do porto, podia facilmente impedir a importação da epidemia. Para logo, levar uma vela a Santo Antônio da Barra tornou-se a preocupação exclusiva de toda a população. E a romaria tomou proporções tais que em breve não havia mais espaço na igreja para receber velas votivas.¹²

Outro exemplo, ainda desta vez fornecido por Nina Rodrigues, da interferência desses grupos específicos negros no plano social abrangente é o seguinte:

Quando em dias de abril de 1895 as lutas políticas das facções partidárias deste Estado chegaram a uma tensão tal que a toda hora se esperava o rompimento da guerra civil, *aprazada para* o dia da abertura do parlamento estadual, a população desta cidade, justamente sobresaltada e em parte em franco êxodo, foi um dia informada de que na porta do edifício das Câmaras, amanhecera deposto um grande feitiço ou *coisa-feita*. A imprensa diária meteu o caso a ridículo sem se lembrar de que era aquele um modo de intervenção da população fetichista da cidade, tão lógica e legítima na sua manifestação sociológica, quanto era natural a intervenção do digno prelado arquiocesano que, conferenciando com os chefes dos dois grupos litigantes, procurava restabelecer a paz e a concórdia.¹³

Como vemos, por esses dois exemplos, os grupos negros específicos interferem, direta ou indiretamente, nos problemas da sociedade global através dos seus símbolos mágicos.

3. Grupos específicos *versus* sociedade global Uma das expressões mais visíveis do poder desses grupos religiosos no plano social, embora de maneira sim-

bélica, é, inconstestavelmente, a festa do Bonfim, em Salvador, e, especialmente, a lavagem da sua igreja, agora praticamente proibida a não ser de forma *folclorizada*. Aproveitando-se de uma data católica, os grupos religiosos negros usavam o dia consagrado ao santo para festejarem Oxalá que, desta forma, ia mostrar, fora dos terreiros, a sua força, o poder e a influência que exercia no conjunto da sociedade baiana. A trajetória dessa festa é bem uma demonstração da força social e mágica dos grupos religiosos negros que possuem um raio de influência — direta ou indireta — muito maior do que se presume. A auto-afirmação social dessa festa, de tão relevante significado para esses grupos, pois vinha possibilitar que o orixá poderoso dos afro-brasileiros se mostrasse em toda a sua força dentro do mundo dos brancos foi, já, exaustivamente estudado, mas no plano de simples sincretismo religioso. De fato, a expressão exterior do culto ao Senhor do Bonfim, especialmente no seu dia, dá a impressão, pelos detalhes de ritual, cânticos e outros pormenores, de uma festa essencialmente religiosa, a qual, apesar dos negros dela participarem, não é uma "festa pagã", mas cristã. Aliás, grande parte da polêmica que as autoridades eclesiais baianas criaram, objetivando impedir a lavagem, era que os negros estavam transformando a festa católica em um ritual pagão. É que elas sentiam muito bem esse papel social relevante que a festa representava e o conflito de liderança que se estabelecia, nesse dia, abertamente, perante toda a sociedade, entre o catolicismo oficial e o grande mundo religioso dos afro-brasileiros. A lavagem do Bonfim, por isto, teve de ser proibida, a demonstração pública da importância social dos *candomblés* impedida, para que a religião que compõe o aparelho de dominação ideológica da estrutura não fosse arranhada. A repressão que se seguiu às tentativas dos negros em continuar violando aquele recinto sagrado bem demonstra como, todas as vezes que os grupos específicos negros transpõem a barreira estabelecida pelos setores *brancos* dominantes, há um momento de ruptura e o conflito se estabelece.

Analisando a dinâmica que transformou a função da igreja do Bonfim de local onde se cultuava a morte em um santuário de fertilidade, Carlos Ott teve oportunidade de destacar como os negros penetraram no mundo religioso católico e impuseram a veneração do seu orixá. O autor ateu-se apenas a uma análise no nível religioso, não acentuando, por isto, a sua função especificamente social. É verdade que ele destaca o processo de invasão do templo. Em 1804 foi permitida a colocação de uma imagem de São Gonçalo do Amarante. As devotas desse santo, afirma ele:

faziam procissões pomposas na igreja do Bonfim terminando por rivalizar com a do próprio padroeiro da igreja. Paulatinamente, essas devotas foram sendo substituídas por filhas-de-santo de candomblés. Identificaram o santo casamenteiro com o orixá Oxalá, a personalidade da fertilidade humana no continente africano.¹⁴

Depois disto, a igreja suprimiu o culto a São Gonçalo para, segundo o autor que estamos acompanhando, "não ficar sufocado o culto de Senhor do Bonfim". E conclui:

E os candomblezeiros não enganaram apenas os mesários da Irmandade do Senhor do Bonfim, mas a todos os católicos baianos. Antigamente eram as filhas de Maria e as devotas de São Gonçalo do Amarante que fechavam as fileiras das procissões da igreja do Bonfim. Agora são as filhas-de-santo que todas as sextas-feiras chegam em romaria à colina sagrada. Não querem adorar o Senhor do Bonfim, mas o seu santo da fertilidade, o orixá Oxalá, oxalufá chamado na língua nagô, até hoje falada na Bahia.¹⁵

Desta fornica, o candomblé penetrou no recinto da religião oficial, mesclou-o de africanidade e deu-lhe um conteúdo popular. A festa do Senhor do Bonfim era pretexto apenas para que o mundo religioso negro se manifestasse ante o conjunto da sociedade branca. A força mágica dos candomblés mostrava-se superior à teologia sofisticada da Igreja Católica.¹⁶

O candomblé, como outros grupos específicos negros religiosos, conforme veremos adiante, tem outras funções sociais, inclusive curadoras, num país em que o povo não tem médicos. Por isto mesmo, o São Gonçalo de Amarante em outros locais é santo curador. É relativamente comum as entidades protetoras transformarem-se em curadoras. Por isto o povo canta nas rodas de São Gonçalo:

Eu pedi a São Gonçalo que
tirasse as nossas dores, eu pedi
quando sarasse seria sempre seu
procurador.¹⁷

É a ligação do mágico com o profano através de atividades empíricas e úteis socialmente. Os centros de candomblés e umbanda são os grandes hospitais populares do Brasil. Por isto, tem razão Lanternari quando afirma que nesses casos de religiões dominantes com as oprimidas o que se dá não é "um sincretismo passivo e incoerente, mas a replasmação ativa e criadora de certos elementos fundamentais da cultura ocidental, por meio de culturas nativas".¹⁸

Esta replasmação que para nós modifica qualitativamente o processo sincrético, levando a que grupos específicos negros que têm função religiosa exerçam um papel social que extrapola seu objetivo inicial, é um dos elementos adaptativos dessas religiões à situação social concreta do Brasil e cria as bases para que elas exerçam uma função social nos setores marginalizados e pauperizados, capaz de neutralizar as forças de desintegração social que atuam contra eles. Essas religiões vão transformando-se paulatinamente e, de simples sentimento de adoração contemplativa ao sobrenatural, passam a modificar empiricamente a realidade. A medicina popular, impregnada de elementos mágicos, tem o seu centro mais poderoso nos terreiros de umbanda, que substituem os médicos que faltam e, ao mesmo tempo, exercem um papel de auto-afirmação psicológica e cultural muito grande entre os seus adeptos. Isso explica a proliferação surpreendente dos centros de umbanda no Brasil, sendo, hoje, a religião popular mais difundida em todo o território nacional. Fazem o papel de consultório médico e psiquiátrico e ocupam o vácuo social que existe neste particular. Por isto mesmo, quando os *caboclos* baixam, chamam os médicos de *burros da terra*, como a exprimir o desencanto pela sua ineficiência diante dos problemas que afligem as populações carentes que os procuram.¹⁹

À medicina institucional contrapõem a medicina mágica dos terreiros.

No nível de atividade empírica, esses grupos específicos desempenham diversas funções sociais que transcendem, em muito, a simplesmente religiosa. Um exemplo disto podemos ver nos resultados de uma pesquisa feita no bairro de Pedreira, de Belém do Pará, sobre as formas de atendimento médico naquela área. Os pesquisadores dividiram esse atendimento em três categorias: atendimento científico, paracientífico e pseudocientífico. Na primeira estavam os médicos; na segunda os farmacêuticos e enfermeiros e, finalmente, na terceira, as tendas de umbanda e candomblé. Pois bem: "enquanto na primeira categoria o atendimento, numa população de 58 658 pessoas chegava a 13,9%, o chamado tratamento pseudomédico ia a 14,3%. Esses serviços eram prestados à população por 41 terreiros dos rituais nagô, jurema (pajelança) e umbanda".²⁰

Esses terreiros tinham a seguinte distribuição quanto ao ritual: umbanda, 25; nagô, 9 e jurema (pajelança), 7. Como vemos, esses grupos religiosos de origem negra ou índia suprem empiricamente a falta de medicina e assistência psiquiátrica, tornando-se elementos

importantíssimos no cotidiano dessas populações. É interessante reparar como, no relatório analítico que os autores fazem desses terreiros, há o horário de consultas de todos eles, sendo que é quase unânime o seu funcionamento das segundas às sextas-feiras, muitos das 20 às 22 e alguns até às 24 horas. Os autores da pesquisa analisam, também, as possibilidades de cura e os medicamentos receitados, quase todos compostos de ervas e simpatias.

Com esse tratamento empírico-mágico registraram os autores do trabalho uma média de 80% de curas. "Poucos são os que não curam e os que não terminam o tratamento."²¹ Concluem com um detalhe que é muito importante para que se possa avaliar os motivos da relevância desses grupos específicos de origem negra no bairro: "Só pagam os que querem ou os que têm condições".²²

Por estas razões, falando a um jornalista, o pai-de-santo da Tenda Espírita de Umbanda e Candomblé Ogum Beira-Mar, em São Miguel, bairro operário de São Paulo, disse:

Os pobres vêm sempre com aqueles mesmos pedidos: fazer um trabalho para curar doenças, isso em primeiro lugar (mas eu sempre desconheço a parte medicinal nestes casos; no máximo recomendo banhos, defumadores, enfim, ervas); trabalho para fazer o marido voltar para casa ou para arranjar emprego; é filho que bebe; é o namorado que foi embora; são amantes que estão atrapalhando a vida do casal; são os casos dos pobres. E os ricos me pedem trabalhos diferentes: para resolver uma rixa entre deputados; problemas de família; para ganhar eleições durante as campanhas eleitorais; para salvar firmas em decadência.²³

Este papel social relevante junto às camadas proletarizadas e marginalizadas — ou mesmo integradas na sociedade competitiva — é que dá ao candomblé, aos centros de umbanda e outros grupos religiosos de origem negra a vitalidade que possuem.

4. Um símbolo Dentro dos grupos específicos negros que se **libertário: Exu** branqueiam nascem movimentos intragrupalis que criam valores emergentes conflitantes com aqueles que estão se institucionalizando. Um exemplo dessa dialética intragrupal é a quimbanda.

A trajetória de Exu, da África aos candomblés da Bahia e centros de macumba, e daí até as sessões de quimbanda, é um exemplo da modificação imposta por situações sociais concretas e diferentes,

à função de uma divindade. Inicialmente, ele tinha um papel inferior no panteão do litoral do Golfo da Guiné. Já nos candomblés baianos, adquire funções mais importantes. Passa a ser identificado com o demônio. Exu passa a ter, assim, uma importância bem maior do que aquela que possuía inicialmente. É o intermediário, o elo de ligação entre o mundo material e o profano e as divindades africanas: os orixás. Executa o seu trabalho, só raramente perturbando as sessões de candomblés.²⁴ Diante da sua situação de religião perseguida, o candomblé precisava de uma entidade que fosse o menino de recado junto aos deuses, pois, naquela situação, a necessidade de proteção, através de um contato quase permanente com os orixás, era indispensável. O papel de Exu, em razão disto, cresce. Mas ele ainda não penetra no recinto sagrado. O *seupeji* fica longe da sala de culto. *Seupadê*, embora feito com reverência, e algumas vezes com temor, ainda não é de molde a igualá-lo aos orixás. É o homem das encruzilhadas. Sobre o seu papel nos candomblés da Bahia assim escreve Edison Carneiro:

Exu (ou Elêgbará) tem sido largamente mal interpretado. Tendo como reino as encruzilhadas, todos os lugares esconsos e perigosos deste mundo, não foi difícil encontrar-se um símile no diabo cristão. O assento de Exu, que é uma casinhola de pedra e cal, de portinhola fechada a cadeado, e a sua representação mais comum, em que está sempre armado com as suas sete espadas, que correspondem aos sete caminhos dos seus imensos domínios, eram outros tantos motivos a apoiar o símile. O fato de lhe ser dedicada a segunda-feira e os momentos iniciais de qualquer festa, para que não perturbe a marcha das cerimônias, e, mais do que isso, a invocação dos feiticeiros a Exu, sempre que desejavam fazer uma das suas vítimas, tudo isso concorreu para lhe dar o caráter de orixá malfazejo, contrário ao homem, representante das forças ocultas do mal.

Prossegue Carneiro explicativo:

Ora, Exu não é um orixá — é um criado dos orixás e um intermediário entre os homens e os orixás. Se desejamos alguma coisa de Xangô, por exemplo, devemos despachar Exu, para que, com a sua influência, a consiga mais facilmente para nós. Não importa a qualidade do favor — Exu fará o que lhe pedimos, contanto que lhe demos as coisas de que gosta, azeite-de-dendê, bode, água ou cachaça, fumo. Se o esquecermos não só não obteremos o favor, como também Exu desencadeará contra nós todas as forças do Mal, que, como intermediário, detém nas suas mãos. Eis por que o primeiro dia da semana lhe é dedicado: os dias subsequentes correrão felizes, suavemente, sem perturbação nem intranquilidades.²⁵

Até aqui Exu ainda é confundido com o diabo católico naquilo que representa de negativo. Mas, ao mesmo tempo, ele vai-se multiplicando e transformando-se. Nos candomblés da Bahia há o *compadre* que é um Exu que se apresenta como, segundo Carneiro, "o cão de guarda fiel e vigilante". No entanto, pelo que sabemos, Exu até hoje não se transformou, nos candomblés, em símbolo de libertação social e sexual, embora seja uma divindade fálica. Pelo contrário. Ele, nos candomblés, pára de evoluir na condição de intermediário dos orixás.

Aqui já podemos ver dois aspectos distintos dos processos de diferenciação de Exu: a) cresce a sua importância ao ponto de ser confundido por muitos como sendo um orixá; b) passa a ser visto como encarnação das forças do Mal, elemento malfazejo, invocado pelos sacerdotes nos momentos de necessidade dramática para resolver problemas do seu culto ou de seus fiéis. Esses dois elementos diferenciadores poderão ter sua origem no ambiente de perseguição em que viviam as religiões negras. É neste contexto de tensão que o poder de Exu cresce ao ponto de ser adorado como um orixá, encarnando o Mal (para o inimigo do culto), aquela força capaz de impedir com o seu poder, de qualquer maneira, acima do Bem e do Mal, a perseguição ao terreiro.²⁶

Não é por acaso que na quimbanda (também perseguida), Exu consegue expandir todo o seu potencial de rebeldia e poder, transformando-se na sua divindade central e todo-poderosa.

É na quimbanda, de fato, que ele se manifesta como símbolo de destruição de tudo que é estabelecido. Numa sessão de quimbanda, tudo o que está recalcado (social e sexualmente) vem à tona e Exu não é apenas *despachado*, mas se incorpora e domina todos os *cavalos* consagrados a outras divindades: caboclos, pretos velhos etc. É o centro da festa; tem uma visão crítica, irreverente e anticonvencional das coisas. Exige. Blasfema. Diz palavrões. Faz gestos tidos como indecentes.

Tivemos oportunidade de assistir a sessões de quimbanda em São Paulo e testemunhamos esse transbordamento libertário transmitido por Exu aos presentes. Na Tenda Cacique Bororó, todos os meses há uma sessão de quimbanda. Segundo um dos seus frequentadores, nessas noites descem os "espíritos do inferno, espíritos errados que muitas vezes trabalham para o mal".²⁷ De acordo com o babalô desse terreiro, essas sessões "são de doutrinação espiritual. Com elas pretende-se colaborar para que esses espíritos entrem no caminho do bem".²⁸

Embora notando-se, já, nessas declarações, elementos de represão às manifestações dos Exus, ninguém pode controlá-los quando descem. Vamos descrever uma dessas sessões da Tenda Cacique Bororó, de acordo com as nossas anotações feitas na época.

No início, cantam um único "ponto" para esses "espíritos sofredores" que, pouco a pouco, vão baixando. Ao "baixar", exigem que se apaguem as luzes e se cubram as imagens das paredes. Acendem-se velas, os atabaques prosseguem em ritmo cada vez mais rápido. O cumprimento passa a ser diferente: batem três vezes com a mão no chão. Urram e gemem desesperadamente, retorcem-se. Riem estrepitosamente, saltam, tombam, dizem palavrões. Fumam apenas cigarros e bebem continuamente cachaça. Aqueles que não estão tomados (a maioria) entoam cantos monótonos e em voz baixa.

Aproximamo-nos de um Exu que está pingando velas nas mãos, nos ombros e no peito. Perguntamos por que está fazendo aquilo.

— Porque não presto.

Neste momento outro Exu aproxima-se e lhe dá boa-noite. Responde agressivamente:

— Tu me conheces? Não? Então como é que vais dizendo boa noite a quem não conheces?

Outro Exu que presenciara a cena procura encarar o malcriado. Aproxima-se dele, com uma cuia na mão, e ficam a se olhar em silêncio. Os presentes observam-nos. O que se aproximou, depois atira ao rosto do outro toda a cachaça que a cuia continha. O silêncio permanece até que o agredido sai de lado e diz:

— Aqui não posso fazer nada, mas te pego noutra lugar, seu idiota. Quem ri por último ri melhor.

Um Exu passa cantando:

Eu sou baiano,
eu sou baiano de terreiro;
eu sou baiano,
eu sou baiano feiticeiro.

Agora é um que berra:

Zé Pulintra chegou, Zé
Pulintra chegou.

Desenham vários "pontos" no chão, continuam dizendo palavrões. O chefe do terreiro recebe Exu Giramundo, risca um "ponto"

na entrada do terreiro e o cobre de pólvora. Coloca a ele sete velas nas quais atira sete punhais que caem espetados sucessivamente nos pés das sete velas. À meia-noite, Exu Giramundo toca fogo na pólvora: ouve-se uma explosão. Diz que fez aquilo para *desmanchar* uma "malvadeza que estão querendo fazer com um filho da tenda". Depois olhou para todos e cantou:

— Eu sou Giramundo
da beira do Rio.
Eu sou Giramundo:
Vão pra puta que os pariu.

Aproximamo-nos de um Exu. Perguntamos:

— Como é seu nome?
— Exu Batará.

Insistimos:

De onde vem?

Ele:

Das cavernas do poço fundo.

Nós:

Onde fica isso?

Ele:

Num lugar todo de fogo.

Nós:

Lá é bom?

Ele:

Não.

Nós:

Por que não foge?

Ele:

Aqui é bom?

Nós:

Não.

Ele:

Por que não foge?

Nós:

Tem escola?

Ele:

- Não.

Nós:

O que se faz lá?

Ele:

Trabalha-se.

Nós:

Tem governo?

Ele:

Não sei o que é isto.

Nós:

Tem um chefe, um manda-chuva?

Ele:

Tem.

Nós:

Quem é?

Ele:

É um homem forte, alto.

Nós:

Posso falar com ele?

Ele:

Não sei, vou tentar.

Afasta-se de nós, começa a fazer movimentos circulares. Volta depois de alguns minutos, com a voz completamente diferente. A moça em quem Exu Batará estava incorporado diz:

Eu sou Exu Buzanini, que quer de mim?
Quero marcar um encontro com roce.

Responde com a mesma entonação:

Pois não, na próxima sexta-feira, às dez horas, em qualquer encruzilhada em que você estiver eu aparecerei.
Aparecerá como você é no seu mundo?
Iguazinho. Agora, até sexta-feira.

Vai embora sem dizer mais nada, sempre fazendo currupios. De repente Exu Batará se incorpora outra vez. Voltamos a interrogá-lo:

Você é Exu Batará?
Sou. Falou com o meu chefe?
Falei. A propósito, como é ele?
É um moço bonito, alto, forte, com uma capa preta, tem o corpo vermelho, chifres e um rabo. O resto é igualzinho a vocês daqui.

Os trabalhos caminham para o seu final. Os médiuns que não estão "tomados" fazem um círculo em volta dos Exus, cantam e assim todos eles vão abandonando os seus *cavalos*. O último a desincorporar-se é o Exu Buzanini que baixara no chefe da tenda. Precisamente às duas horas da madrugada terminam as atividades.

Por esta descrição se vê como, na quimbanda, ao contrário do candomblé e da umbanda, não há nada que expresse uma rigidez hierárquica copiada do mundo institucionalizado. Os valores da sociedade tradicional são completamente ignorados. O próprio Exu Buzanini, que estava incorporado no chefe da tenda, quando desafiado incorporou-se em outro *cavalo* para responder quem o interpelara. Há uma liberação de instintos, sentimentos e vontades quase total. Quando se pergunta se, no seu mundo, há governos, diz não saber o que isto significa. Finalmente, aceita todos os desafios, responde criticamente às perguntas que lhe são feitas. Nada respeita.²⁹

Do ponto de vista que nos interessa metodologicamente devemos salientar que mesmo nos grupos específicos negros há uma dialética intergrupala conflitante, uma série de choques internos que nos grupos religiosos refletem-se em reelaborações de significados dos seus deuses e rituais, de acordo com os mecanismos que determinaram o seu nível de consciência social.

A quimbanda surge no interior da umbanda como manifestações das contradições sociais, vem como elemento simbólico e compensador explosivo e se expande no interior dos centros umbandistas que se vão institucionalizando, que se vão *branqueando* progressiva-

mente. A ambivalência de Bem e Mal se entrecruza e muitas vezes muda de significado diante de um fato concreto. Há uma reelaboração de valores, passando o que era mau a ser bom e vice-versa, reflexo da dualidade axiológica da sociedade abrangente. As camadas proletarizadas, ou marginalizadas, que precisam "fechar o corpo" ante a agressão permanente e a violência da sociedade competitiva, precisam de um protetor também violento, capaz de imunizá-las das agressões exteriores e permitir-lhes a vitória sobre os seus poderosos inimigos.

Exu surge para eles como essa divindade protetora. Não é mais um auxiliar de Ifá africano, ou auxiliar dos orixás dos candomblés baianos, mas uma entidade independente, superior, todo-poderosa, polimorfa e invencível, com poderes ilimitados e sem reservas no uso desses poderes, contanto que os seus protegidos sejam salvos.

A quimbanda, por isto, é apresentada como *linha negra* e os donos dos centros de umbanda quando perguntados por estranhos pela primeira vez, se trabalham com a quimbanda, negam o fato ou respondem evasivamente. Somente depois que a pessoa se socializa a conversa fica mais franca, embora muitas vezes alguns desses chefes continuem dizendo que não gostam de *trabalhar* com Exus.

Em algumas tendas de umbanda, segundo já observamos, Zé Pilintra (um Exu) está presente em imagens que variam de tamanho, ao lado direito do altar. Há sempre duas velas acesas aos seus pés. Isto corresponde, segundo pensamos, a uma penetração sutil do mundo da quimbanda no mundo *branqueado* e já institucionalizado, legalizado da umbanda. Se, conforme nos disse o chefe da tenda Cacique Bororó, essas sessões de quimbanda são "de purificação", como explicar-se a presença de um Exu em plena função da liturgia umbandista e, além disto, fazendo um ato de proteção para "*desmanchar* uma malvadeza que estão querendo fazer com um filho da tenda"? Convém notar, ainda, que, pelo que constatamos, são exatamente nos terreiros mais pobres que a imagem de Zé Pilintra se encontra no local já por nós referido. Com isto, segundo pensamos, o negro procura incorporar ao seu mundo sofrido e desprotegido o símbolo rebelde de Zé Pilintra, um Exu que é chamado todas as vezes que há um impasse nos negócios, saúde ou amor, para ser resolvido.

Nas pesquisas feitas em macumbas cariocas, Lapassade teve oportunidade de constatar que a quimbanda é praticada exatamente naqueles locais mais atingidos pela miséria e, por isto mesmo, perseguida pelas autoridades e o aparelho repressivo do sistema. É que a

quimbanda ainda é o grande leque de rebeldia das religiões negras. Nela, através dos Exus, os segmentos marginalizados, expulsos do sistema de produção, procuram um combustível ideológico capaz de levá-los a sobreviver biológica e socialmente.

Por tudo isto, Lapassade, levantando o véu do fenómeno, afirma:

Estamos muito longe do candomblé baiano. Em Salvador, Exu é despedido, através de uma cerimónia anterior, que às vezes se desenrola muitas horas antes do candomblé dos orixás. Exu é enviado para os deuses — ele é o mensageiro, o intermediário — e, ao mesmo tempo, para bem longe do lugar do culto. Diz-se que se essas precauções não forem tomadas, Exu pode perturbar a cerimónia a ponto de fazê-la abortar. O candomblé, então, se desembaraça dele, tomando todos os cuidados que o seu poder exige. Mas Exu não é nunca celebrado. No Rio, pelo contrário, segundo Edison Carneiro, há maior fidelidade às tradições africanas que conhecem as danças de Exu, e maior proximidade do vodu haitiano, também composto de duas partes. Aqui Exu será o rei do ritual.³⁰

Convém acrescentar, porém, que os grupos específicos negros religiosos, ou movimentos divergentes no seu próprio interior, como a quimbanda, apesar da grande influência social que exercem no seio dos negros e camadas de mestiços proletarizados não desembocam nunca em soluções de conteúdo que transcende às próprias limitações da ideologia religiosa, isto é, não se libertam do seu conteúdo alienador. Ao tempo em que exercem essa influência, atuam, em contrapartida, como forças frenadoras de uma consciência dinâmico/radical dos seus componentes. Especialmente nas tendas de umbanda a subordinação dessa influência à ordem estabelecida é cada vez mais visível. O elemento negro, inclusive, está sendo descartado dos seus órgãos e cargos de liderança e prestígio. Por isto mesmo, em dado momento, deixam de refletir e projetar aquela solução adequada para os problemas que surgem com a maior complexidade estrutural de uma sociedade progressivamente conflitiva, para manter-se na posição de guardiães da ordem, agrupando os elementos oprimidos dentro de padrões e valores da sociedade atual e apresentando, sempre, a solução mágica para os seus problemas concretos.

Esta dupla função deve-se, de um lado, à necessidade dessas camadas se organizarem para se autodefenderem, mas, de outro, às limitações estruturais de toda a ideologia religiosa incapaz de abrir caminho cognitivo até a perspectiva dinâmico/radical.

Tem razão, por isto, F. Engels quando escreve que:

A religião, uma vez constituída, contém sempre uma matéria tradicional. Do mesmo modo que, em todos os domínios ideológicos, a tradição é uma grande força conservadora. Mas as transformações que se produzem nesta matéria decorrem de relações de classes, consequentemente das relações económicas entre os homens que dão lugar a estas transformações.³¹

Este impasse surge do próprio conteúdo limitado do fenómeno religioso que supre o homem de um sucedâneo ideológico capaz de fazer com que ele se esqueça das suas necessidades concretas, materiais e sociais, e da viabilidade de solucioná-las objetivamente. Por esta razão, mesmo a quimbanda, com todo o seu potencial libertário e reivindicante é limitada por esta contradição estrutural do pensamento religioso e suas manifestações, ficando com toda a carga dinâmica no nível do pensamento mágico e com sua força limitada às fronteiras do simbólico.

5. Fatores de resistência Os *fatores de resistência* dos traços de cultura africanos condicionam-se, portanto, à necessidade de serem usados pelos negros brasileiros no intuito de se autopreservarem social e culturalmente. Somente dentro de uma sociedade na qual os padrões conflitantes se separam não apenas no nível das classes em choque ou fricção, mas, também, por barreiras estabelecidas contra segmentos que comparecem em diversos estratos inferiorizados e discriminados por serem portadores de uma determinada *marca*, esses traços podem ser aproveitados. De outra forma, eles se teriam diluído por falta de funcionalidade na dinâmica social. As contradições internas inerentes à dinâmica de uma sociedade competitiva, com a particularidade de haver saído do regime escravista, determinam, em última instância, a preservação ou diluição dessa chamada *reminiscência africana*. Um exemplo disto é a degenerescência do culto de Ifá, "generalizado entre as tribos do Golfo da Guiné"³² e que aqui chegou na "mais modesta das suas formas", interpretando búzios, enquanto Exu — conforme já vimos antes —, que era um auxiliar na África, cresceu no Brasil como um símbolo libertador. É que o símbolo de Exu, conforme já analisamos, tem uma representatividade libertária muito maior no contexto social brasileiro do que muitos orixás importantes no panteão africano. Por outro lado, outros orixás passaram no Brasil a simbolizar proteção a atividades populares como Ogum, patrono das artes manuais, ou a exer-

cer profissões tidas como preservatórias da vida, como Omulu, que passou a ser "o médico dos pobres".³³

A bargagem da sociedade competitiva à interação social do negro escravo e posteriormente livre causou — ao lado do *traumatismo da escravidão* — a necessidade dele, usando elementos religiosos, artísticos ou organizacionais, tribais, se conservar organizado, não sendo destruído, assim, pelo processo de marginalização em curso. Tudo ou quase tudo que o negro escravo fez no Brasil, usando elementos das suas culturas matrizes, objetivava a um fim social: preservar o escravo e posteriormente o ex-escravo do conjunto de forças opressivas existentes contra eles. Isto se realiza através da criação de valores sociais de sobrevivência ou auto-afirmação capazes de municiá-los de elementos ideológicos e sociopsicológicos aptos a se contraporem aos das classes dominantes e segmentos brancos racistas.

A área de tensão, ou melhor, as áreas de tensões e a insuficiente franja de interação permitida ao elemento negro e não-branco no Brasil, que os colocam em um espaço social muito restrito, sem possibilidades de se integrarem socialmente através da mobilidade vertical em massa, leva-os a se preservar agrupando-se, isolada ou semi-isoladamente, embora em diversos níveis de contato com a sociedade global.

Foi, assim, realizado um processo de reelaboração dos valores africanos anteriores, a fim de que eles exercessem uma função dialética dentro do novo contexto no qual se encontravam: em estado de inferiorização quase absoluta. Vemos, por aí, que eles se organizavam, formavam grupos (ou segmentos) específicos, mantinham-se e ainda se mantêm em grupos comunitários que os unem através da hierarquização intragrupal, conservando-os ligados às fontes matrizes que lhes servem de embasamento ideológico de compensação.

Este aspecto do problema é que nos parece pouco estudado e pesquisado pelos sociólogos, antropólogos e cientistas sociais brasileiros em geral. Isto possivelmente se deva ao fato de que nas áreas em que os estudos africanistas e afro-brasileiros se desenvolvem com maior intensidade (especialmente Bahia e Pernambuco) a fricção entre as diversas camadas que compõem a sociedade abrangente não se tenha desenvolvido com muita agudeza, levando isto a que não se considere de maior relevância o papel social desses grupos específicos. Isto conduz a que se passe a ver o candomblé e outros grupos específicos, principalmente religioso de negros, mulatos e mestiços em geral dentro de uma redoma parada, sem dinamismo interno, sem

contradições intra e intergrupais e com a sociedade competitiva abrangente, aceitando-se por isto, como seu elemento transformador apenas a conservação (maior ou menor) da sua herança cultural africana. Em outras palavras: são *folclorizados*.

Por que certos traços das culturas africanas desaparecem — insistimos em indagar — enquanto outros permanecem na sociedade brasileira, especialmente nos contingentes populacionais mais proletarizados? Esta pergunta deverá levar-nos a um nível de análise mais elevado do assunto, saindo-se daquele, para nós já superado, de vê-lo através de fatores mais importantes no processo de troca ("dar e tomar") entre as culturas implantadas e as receptoras, como quer a antropologia tradicional. Há outras causas muito mais relevantes que não foram levadas em conta, fato que poderá deformar a interpretação do fenômeno. Uma dessas causas é, exatamente, o nível de interação na nova sociedade dos elementos transplantados. Desta primeira análise decorrerá a compreensão da função social dos elementos dessas culturas no novo *habitat*.³⁴

No caso brasileiro, temos o exemplo da religião maometana que veio para o Brasil com os negros islamizados e os seus membros usaram os seus elementos explicativos do mundo, sua cosmovisão, como força social de união dos escravos contra o estatuto da escravidão que os oprimia. Reuniam-se em candomblés de outras *nações*, no sentido de criarem uma unidade de pensamento necessária à dinamização organizacional e à motivação ideológica indispensáveis ao êxito dessas revoltas.

Escreve Vivaldo da Costa Lima:

O processo "aculturativo" entre os nagôs e jejes se deve ter acentuado na Bahia pelo começo do século XIX em movimentos de resistência antiescravista. Os candomblés eram, no começo do século passado, centros de reunião de nagôs mais ou menos islamizados que aqui viviam, como jejes, hauças, grumeis, tapas e os descendentes dos congos e angolas que há muito não eram trazidos da costa.³⁵

Isto mostra como, em determinados momentos e diante de potencialidades deflagradas pela dinâmica social antinômica, esses grupos específicos negros, depois de formados, não perdem a interação com a sociedade inclusiva e mantêm, com ela, uma fricção ideológica permanente, que varia de grau, de acordo com o respectivo nível de antagonismo social. Mas, por outro lado, a superioridade econômica, cultural e política das classes dominantes e dos seus aparelhos de poder no particular, penetra cada vez mais nesses grupos, os quais,

depois de um circuito vital muitas vezes longo, entram em processo de degenerescência, isto é, de integração ideológica com a sociedade global. Vão, assim, perdendo a sua *especificidade*. Ao mesmo tempo que tal fenómeno acontece, em outros níveis, diversos outros grupos específicos se formam e articulam, frutos de outras contradições, e re-começam o ciclo. É uma interdependência/intermitência dialética e por isto mesmo contraditória que se verifica entre esses grupos e a sociedade competitiva que procura, ao marginalizá-los socialmente, desorganizando ou branqueando esses grupos, tirar-lhes o seu papel de resistência e transformá-los em apêndices das classes dominantes.

Há um intercruzamento de valores entre esses grupos negros e a sociedade *branca*, terminando, quase sempre, ou pela sua dissolução, ou por um processo de subordinação desses grupos, económica, ideológica e cultural, aos estratos dominantes da sociedade. Acresce notar que, nesse processo, muitos membros dos grupos específicos em processo de desintegração ou *branqueamento* se destacam exigindo a manutenção dos antigos valores negros, travando-se uma luta intragrupal muitas vezes intensa.

Até que ponto as instituições e grupos de pressão da sociedade global exercem influência sobre esses grupos específicos negros e até que ponto eles resistem como podem? Isto é assunto para pesquisas que mostrarão, em cada caso particular, como os negros nessa situação

usaram os seus valores culturais de origem para se fecharem e/ou resistirem. Por outro lado, há a tendência, cada vez maior, das estruturas de poder exigirem a institucionalização desses grupos — especialmente os religiosos — através de medidas reguladoras e fiscalizadoras. Até que ponto essa constelação de forças compressoras e desintegrativas contribui para a destruição ou degradação da função de resistência social e cultural desses grupos, modificando-lhes, inclusive, o papel? Até que ponto essas medidas não atingem o prestígio dos seus dirigentes nos grupos religiosos: candomblés, tendas de umbanda, etc.? Os *status* de prestígio dos seus dirigentes até que ponto são afetados internamente por terem de obedecer a essas exigências? As medidas fiscalizadoras — licenças, alvarás, etc. — não abalarão o mundo mágico do candomblé? Os *status* de prestígio dos pais e mães-de-santo não teriam diminuído com a interferência regularizadora por parte das instituições da sociedade de classe? Ou não? Será

que a repressão policial, como havia antigamente, não era um elemento que produzia a solidariedade grupai? Será que a própria magia não se consolidava à medida que eram necessárias medidas mági-

cãs para combater-se as forças coatoras e profanas da sociedade branca que, através do seu aparelho de repressão, combatia o mundo mágico dos negros? Será que atualmente os chefes de terreiros, ao verem institucionalizadas as suas casas, não perderam muito do papel todo-poderoso de sacerdotes, passando a ser encarados como meros administradores das casas de culto? São perguntas que somente poderão ser respondidas após pesquisas que objetivem esclarecer o assunto. Pelo menos em São Paulo, segundo nossas pesquisas, os candomblés e tendas de umbanda, ao se registrarem na Delegacia de Costumes e serem obrigados a preparar atas, levar relatórios periódicos das suas atividades, listas de sócios, etc. sofrem um desgaste de prestígio, no plano simbólico, muito grande e bastante visível. Muitas vezes, como vimos, por exemplo, no Candomblé Afro-Brasileiro de Ogum, da mãe-de-santo Elizabeth, em São Miguel, eles não têm condições intelectuais e burocráticas para cumprir essas exigências. Recorrem, por isto, muitas vezes, a elementos de fora do candomblé — para a execução dessas tarefas — que passam a ter uma importância tão grande como a do pai-de-santo, no terreiro. Isto não teria influência na estrutura do terreiro e no prestígio do sacerdote? Será que a divisão nesses terreiros entre o sagrado e o profano é tão rígida que os sacerdotes permanecem com o mesmo prestígio apesar dessa interferência? Não haverá uma diminuição de prestígio da mãe-de-santo que, por exemplo, não recorre mais a rituais mágicos e ao recurso da ilegalidade para funcionar, mas sujeita-se a todos os preconceitos exigidos pelas autoridades como maneira de poder exercer as suas funções sagradas? E os orixás com a sua força onde estão? E a força mágica do terreiro e da sua chefia espiritual onde está? ³⁶

A primeira vez que, em São Carlos, interior de São Paulo, fomos ao Centro de Umbanda Caboclo Viramundo, encontramos, inicialmente, certa resistência do seu chefe, Geraldo. Depois dos primeiros contatos, porém, ele nos informou que a sua tenda era a mais antiga daquela cidade, funcionando há vinte anos. Apesar da tenda ser frequentada predominantemente por pretos e mulatos, ele se mostrava orgulhoso da "segurança" que podia oferecer aos seus frequentadores e visitantes. Mas, não era pela sua força de sacerdote ou pelo poder mágico dos cantos do Centro. Chamou-nos ao lado e nos informou que podíamos frequentar o terreiro com tranquilidade porque ele era muito amigo de inúmeros policiais, tendo garantida, por isto, a sua tranquilidade. Afirmou-nos, ainda, que muitos policiais o frequentavam, necessitando dos seus *serviços*.