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 • Lingüística • Literatura • Medicina • Odontologia • Psicologia • Saúde

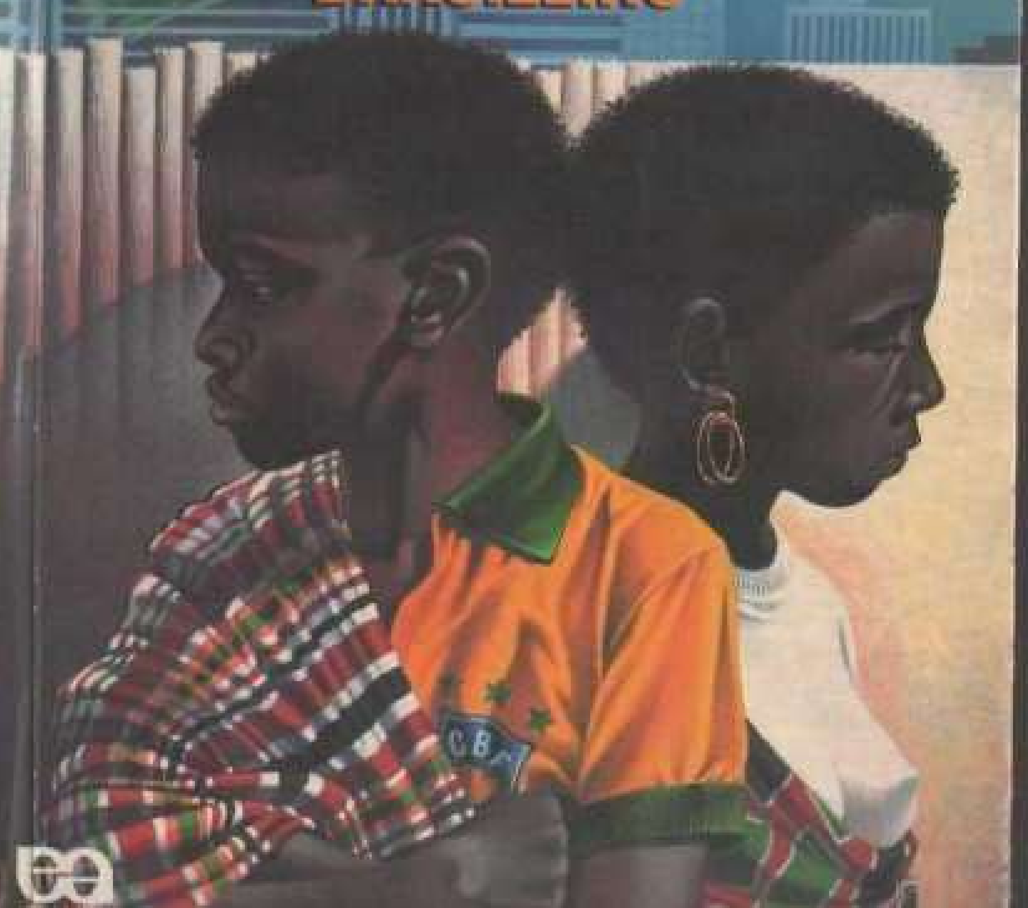
ISBN 85 08 02033 7

CLÓVIS MOURA

SÉRIE FUNDAMENTOS

# CLÓVIS MOURA

# SOCIOLOGIA DO NEGRO BRASILEIRO



BA 2000

Salomão Jovino da Silva
Assessor Técnico
Museu Histórico e da Memória

SÉRIE FUNDAMENTOS 34

# CLÓVIS MOURA

# SOCIOLOGIA DO NEGRO BRASILEIRO

ed

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

ISBN 85 08 02933 7

**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 ____ 7

**1.ª Parte**
**Teorias à procura de uma prática**

**I. 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
2. Do "primitivismo fetichista" à "pureza" do cristianismo ____ 38
3. Assimilação para acabar com a cultura colonizada ____ 42
4. Aculturação substitui a luta de classes ____ 44
5. Da rebeldia do negro "bárbaro" à "democracia racial" ____ 52
Notas e referências bibliográficas ____ 57

**III. Miscigenação e democracia racial: mito e realidade** ____ 61

1. Negação da identidade étnica ____ 61
2. Etnologização da história e escamoteação da realidade social ____ 64
3. Estratégia do imobilismo social ____ 70
4. O Brasil teria de ser branco e capitalista ____ 79
5. Entrega de mercadoria que não podia ser devolvida ____ 86
6. Das *Ordenações do Reino* 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

1. O negro como cobaia sociológica ____ 109
2. Grupos específicos e diferenciados ____ 116

3. Grupos específicos *versus* 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 analistas** 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

CAS... DA...
· Biblioteca · Livros ·
Tombo N.o
Data: 16/10/91

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

JOAQUIM NABUCO

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 dedo em 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 idéias ali expostas. A. S., que é juiz, dizia, querendo dar uma calação '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 conseqüência, 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 escravidão 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 desalienálo 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 cativeiro 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 gruposquilombolas 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 cativeiro.

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) intercruzados. 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, pajelanças, 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 sustassem 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 afã em 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 barragem 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 estórias recolhidas no Brasil com aquelas que existiram ou existem na África e outras formas de paralelismo cultural de menor relevância.

Isto trouxe, como conseqüência, 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 e 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 avaliados 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 grupal, 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 barragem 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 grupo todo, a resposta provavelmente seria: "eles são todos semelhantes".

Essa reação de transferência do comportamento individual para o grupal 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 pensar em "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". [7]

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 proletarização 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 interétnica (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 périplo universitário. Nesses casos, o cientista social deverá fazer um esforço muito grande para não iniciar o seu trabalho pelas

conclusões ou aceitar simples analogias com a própria essência e o nexo 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 grupal em vários níveis. Numa 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 barragem 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 barragem, muitas vezes acentuadas, outras vezes tenuemente demonstradas e *somente entrevistas 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 organizam [10], 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* e 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 necessidade 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 proletarizadas, 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 grupal, 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 proletarizadas 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 grupal 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 sobressaltada 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 arquidiocesano 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 simbólica, 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 eclesiásticas 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 ateve-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 forma, 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 libertário: Exu

Dentro dos grupos específicos negros que se branqueiam nascem movimentos intragrupais 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 seu *peji* fica longe da sala de culto. Seu *padê*, 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 Édison 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 esquecemos 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 subseqüentes correrão felizes, suavemente, sem perturbação nem intranqüilidades. [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 freqüentadores, nessas noites descem os "espíritos do inferno, espíritos errados que muitas vezes trabalham para o mal". [27] De acordo com o babalaô 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 repressão 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 noutro lugar, seu idiota. Quem ri por último ri melhor.

Um Exu passa cantando:

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

Agora é um que berra:

Zé Pilintra chegou,
Zé Pilintra 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 aele sete velas nas quais atira sete punhais que caen 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 você.

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?
— Igualzinho. 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 intergrupal 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* progressivamente. 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 fenômeno, afirma:

> Estamos muito longe do candomblé baiano. Em Salvador, Exu é despedido, através de uma cerimônia 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 cerimônia 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 Édison 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, conseqüentemente das relações econômicas entre os homens que dão lugar a estas transformações. [31]

Este impasse surge do próprio conteúdo limitado do fenômeno 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 barragem 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 integração 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, haúças, grumcis, 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 fenômeno acontece, em outros níveis, diversos outros grupos específicos se formam e articulam, frutos de outras contradições, e recomeçam 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, econômica, 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 grupal? Será que a própria magia não se consolidava à medida que eram necessárias medidas mágicas 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 freqüentada predominantemente por pretos e mulatos, ele se mostrava orgulhoso da "segurança" que podia oferecer aos seus freqüentadores 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 freqüentar o terreiro com tranqüilidade porque ele era muito amigo de inúmeros policiais, tendo garantida, por isto, a sua tranqüilidade. Afirmou-nos, ainda, que muitos policiais o freqüentavam, necessitando dos seus *serviços*.

Isto que ele nos confidenciou não poderia abalar a confiança e a fé dos seus freqüentadores? E não estará aí um dos motivos da força de Exu no movimento quimbandista não-institucionalizado e perseguido?

## 6. Um exemplo de degradação

O nascimento, desenvolvimento e decadência das escolas de samba cariocas devem ser estudados vendo-as como *grupos específicos* de resistência negra, que foram, paulatinamente, através de uma injeção de valores *brancos* no seu centro (ao perderem a consciência de sua especificidade) transformados, apenas, em *grupos diferenciados*.

Os moradores dos morros, desde o fim da escravidão, criaram inúmeros grupos que se organizavam em vários níveis, objetivando fins diversos. Dentro da situação social concreta em que se encontrava, que era o da *marginalidade*, o negro do morro, favelado, tinha de organizar-se para que, dentro da situação que lhe impuseram, pudesse sobreviver e praticar uma série de atividades que o preservariam de um estado de anomia total. Desta forma, a música popular do morro, o samba, com vistas a uma festa do asfalto (o carnaval), serviu de elemento aglutinador para que a escola de samba se organizasse. Tendo, inicialmente, a função de lazer [37], ela criou pólos dinamizadores em diversos segmentos de moradores do morro, fazendo entrar em um processo de participação como *grupo específico*. Formou-se, assim, um grupo hierarquizado e, ao mesmo tempo, grupos de trabalho a ele subordinados — desenhistas, costureiras, decoradores e músicos — cujas atividades estavam centradas na escola de samba. Do ponto de vista da hierarquia interna, surgiu o mestre-sala, a porta-estandarte etc., que adquiriram *status* específico dentro da organização. Além disto, elas surgiam como ato de afirmação de uma contracultura que se opunha à das elites e que representava, através dos sambas-enredo, da coreografia, das alegorias, de forma simbólica, os valores do morro que desfilavam durante o carnaval na cidade branca.

Todos esses elementos conjugados levaram a que se criasse um espírito de grupo competitivo entre as diversas escolas e uma conseqüente auto-afirmação negra nessa competição. Assim, o morro se apresentava no asfalto. Os figurantes das diversas escolas, durante o carnaval, ao desfilarem, realizavam *catarticamente* o seu desejo de participação social, de integrar-se e dominar a cidade branca.



Édison Carneiro, analisando a sua origem, escreve acertadamente que:

> todas essas escolas, durante o carnaval, costumavam "descer o morro" a fim de fazer evoluções na Praça Onze, cantando sambas alusivos a acontecimentos nacionais ou locais, no domingo e na terça-feira gorda. Os grupos tinham, naturalmente, no começo, uma unidade precária — as mulheres preferiam fantasiar-se de baianas, os homens trajavam pijamas de listras, macacões ou camisas de malandros, o chapéu de palha caído sobre os olhos, sem ordem nem lei. [38]

Simbolicamente sem ordem nem lei. Eram, assim, os valores negros — do negro marginalizado — que saíam das áreas de marginalização e miséria e se integravam, durante a festa, na coletividade, voltavam ao centro do sistema, adquiriam, de modo simbólico, o *status* negado. Como vemos, alegoricamente, era a dominação da cidade pelos habitantes do morro, através da sua organização e da sua contracultura.

Era o morro, a marginalidade, a miséria periférica e não vista pelo centro deliberante durante todo o ano, que vinha ocupar a área branca decisória e a dominava simbolicamente, ocupava os seus espaços e impunha a sua presença. Todos aqueles que olhavam o negro do morro como desordeiro, viam-no organizado; os que o tinham como analfabeto e ignorante, ouviam e aceitavam os seus sambas-enredo. Finalmente, ele, através da organização que lhe custara sacrifício, dinheiro, tempo e paciência, dominava a metrópole. Por outro lado, as instituições ou órgãos que o oprimiam e/ou perseguiam no morro agora estavam ao seu serviço; a mesma polícia que prendia abria alas para que a escola desfilasse.

O carnaval era, assim, sociologicamente, uma festa de integração, mas, especialmente, de um ponto de vista mais analítico, um ato de auto-afirmação negra. Nesses dias, o branco era repelido, não ele. Era ridicularizado porque não sabia sambar. O proibido (discriminado) de desfilar na escola de samba. Naqueles quatro dias, quando as escolas de samba estavam no esplendor da sua autenticidade e conservavam, por isto, a sua especificidade, as situações se invertiam, e o negro do morro, o favelado, o perseguido pela polícia, tinha, embora apenas simbolicamente, um *status* completamente diferente dentro da estrutura da escola, daquele que ele desempenhava fora. Quem fazia a seleção era ele e não o branco: "Quando branco entra na escola estraga tudo", diziam. Os valores sociais e culturais se invertiam e o negro era o dominador e não o dominado, o seletor e não o discriminado. Tinha o poder simbólico da cidade durante quatro dias.

Do ponto de vista organizacional, a escola de samba representava a forma através da qual o negro e as populações não-brancas marginalizadas se defendiam da sua situação de quem vive ao nível quase extremo de simples preservação biológica, sem nenhuma possibilidade de integração social.

Do ponto de vista cultural mais geral, a escola de samba surgiu no momento em que a sociedade brasileira fazia uma revisão dos seus valores, procurava rever posições culturais e políticas em conseqüência de uma série de conflitos estruturais já bastante estudados. A Semana de Arte Moderna, de São Paulo, é de 1922 e realizou-se no Teatro Municipal. As primeiras escolas de samba começam também na década de vinte, nos morros de favelados cariocas. Não é uma coincidência, é uma convergência e ao mesmo tempo uma dissidência. Enquanto a cultura dominante se auto-afirmava no modernismo, procurando suprir o descompasso entre a realidade e a cultura das elites, a cultura popular, plebéia, não-institucional, não-acadêmica ou simplesmente renovadora do próprio código libertário tradicional, punha na rua as escolas de samba, num transbordamento do negro do morro, pois ele já não se continha mais nos seus grupos específicos religiosos costumeiros, ou nos pequenos cordões ou ranchos carnavalescos. Vinha para o asfalto exibir a sua contracultura.

O negro, desta forma, não via o carnaval como uma simples festa, como o branco o vê. Era, de certa maneira, o momento mais importante da sua vida, do ponto de vista de auto-afirmação social, cultural e étnica.

Estas são — segundo pensamos — as causas mais relevantes que deram uma vitalidade tão grande às escolas de samba. Por outro lado, a sociedade *branca* sentiu essa potencialidade organizacional e cultural do negro através das escolas de samba, e, concomitantemente, a necessidade de transformá-las em complementos do carnaval oficial, tradicional, convencional, colocando-as como simples *objetos* dessa dinâmica, em última instância: *folclorizando-as*. Objetivando isto, iniciou um processo de corrupção através de formas sutis de institucionalização, fazendo-as, hoje em dia, simples atração turística para estrangeiros e a grande burguesia nativa, pois até a pequena burguesia e a massa operária dos subúrbios cariocas não têm mais condições de vê-las desfilar.

Desaparecido o conteúdo que lhes deu vitalidade, elas passaram por um processo de *branqueamento social e ideológico* não apenas na sua apresentação que descambou no colossalismo quantitativo e



industrializado, manipulado pelo circuito capitalista, mas, também, nas próprias normas de conduta, nos objetivos dos seus organizadores, de grande número dos seus participantes e na sua própria subideologia.

Assim, aqueles motivos sociopsicológicos que deram dinamismo interno e capacidade organizacional às antigas escolas foram substituídos por uma burocracia profissional oportunista, ligada, por necessidade de manter o colossalismo antipopular exigido pelos *mass media* e instituições governamentais, às estruturas de poder ou grupos.

Retratando muito bem este processo de decadência e distanciamento dos seus objetivos iniciais, assim falou Candeia, compositor da Portela:

> No início esta invasão (branca) de certa forma era controlada. Mas lembro que a Mangueira só permitia que o pessoal que não fosse da escola entrasse na quadra após a meia-noite, porque antes era ensaio mesmo, visando o desfile. Depois, ficou incontrolável.

E prossegue no seu depoimento:

> Principalmente porque quem pagava o ensaio se achava no direito de participar e o ensaio da escola acabou virando baile de carnaval. Hoje mestre-escola, porta-bandeira já não ensaiam, porque a quadra foi invadida por gente que não tem nada que ver com o samba, não sabe sambar e na quadra já não se samba mais. Nem na Avenida.

Concluindo, Candeia afirma:

> As alegorias atuais representam uma falsa cultura, são feitas por gente de fora, profissionais. Acho que as alegorias de uma escola devem ser representativas de uma cultura própria, obrigatória do afro e do indígena. O barroco sofisticado não tem nada que ver com escola de samba e precisa ser eliminado. Me lembro do tempo em que as alegorias da Portela eram feitas por Lino Maciel dos Santos, que é carpinteiro, e por Joacir, que é pedreiro. Isso sim, é que é válido. Bacana é o crioulo do morro criar o seu primeiro desfile, sua própria arte. As fantasias precisam ser menos luxuosas e mais autênticas, também feitas pelo pessoal da escola.[39]

Mas, apesar dessa luta ideológica intragrupal o processo de degradação das escolas de samba segue um ritmo avassalador.[40] Esse processo de degradação dos seus valores iniciais veio transformá-las em *grupos diferenciados* pela sociedade global. A luta interna entre elementos "conservadores" — tão bem retratada por Candeia — e aqueles que assimilaram a ideologia dos estratos deliberantes e que aliam essa ideologia à obtenção e compensações materiais mostra

como esses grupos inferiorizados, marcadosetnicamente, que chegam a ser específicos se, em determinado momesto, não assimilarem uma ideologia dinâmico/radical totalizadora, tendem, mais cedo ou mais tarde, a serem envolvidos pela sociedade capitalista abrangente que os coloca a serviço dos seus interesses. A trajetória histórico-social da organização do negro nas escolas de samba vai desaparecendo por força de uma manipulação, de fora para dentro, de elementos estranhos ao mundo negro que as criou.

Além desses fatores básicos de degenerescência, outros surgiram em níveis menos relevantes, como, por exemplo, a sua utilização por artistas de rádio e TV, empresários, donos de *shows*, políticos, contraventores, pregadores religiosos e outras pessoas ou grupos que procuram tirar proveito artístico, comercial,publicitário, religioso ou político das escolas.

Escrevem, neste sentido, Francisco Vasconcelos e Mário Pedra:

> E os donos da bola, outrora perseguidos e amesquinhados, incharam de vaidade, ao verem seus barracos, agora transformados em palácios, serem procurados com tanta insistência por aquelas figuras de proa de rádio, tevê, *show*, teatro, até por *misses* já no ostracismo, mas sempre *misses*, por pintores, arquitetos, escultores e mesmo historiadores de nomeada, que aparecem parecendo que vêm dar mais brilho e projeção às agremiações, zelando até pelo seu patrimônio cultural, quando, na verdade, vêm em busca de grossa publicidade gratuita, muitas vezes até remunerada, contrariando todas essas regras do negócio e, o que é pior, propositadamente ou não, contribuindo aceleradamente para o desvirtuamento do verdadeiro samba. [41]

Outras razões que não têm nada a ver com as motivações sociopsicológicas e culturais que fizeram nascer as escolas de samba cariocas estão transformando-as, paulatinamente, em apêndices da Riotur, e os negros estão sendo transformados, novamente, em objetos para divertimento do branco. Perdida aquela função inicial de autoafirmação do negro do morro, foram as escolas de samba transformadas em simples segmentos diferenciados, subalternizados a todos os esquemas e imposições institucionais, simples componentes do programa oficial da cidade do Rio de Janeiro.

## Notas e referências bibliográficas

[1] Sobre o que entendemos por *função* fazemos nossas as seguintes palavras de Radcliffe-Brown, embora discordando completamente da sua posição de antropólogo que se destacou pelo esforço de subordinar as conclusões da antropologia aos interesses do Império Britânico, tentando aplicar essa ciência à administração das populações nativas subordinadas ao colonialismo inglês: "Hesito em usar o termo *função* que nos últimos anos tem sido tantas vezes usado numa infinidade de sentidos, muitos dos quais bastante vagos. Em lugar de ser usado para auxiliar a fazer distinções, como cabe aos termos científicos, é usado agora para confundir coisas que deviam ser distinguidas. Porque ele tem sido empregado, muitas vezes, em lugar de palavras bastante comuns como 'uso', 'finalidade' e 'significação'. Parece ser mais sensato e conveniente, assim como mais científico, falar do uso ou dos usos de um machado ou estaca de cavar; o significado de uma palavra ou símbolo; o fim de um ato de legislação, em lugar de usar a palavra função para estas coisas diversas. 'Função' é um termo técnico bastante útil em filosofia e, por analogia, o seu uso nessa ciência seria um meio muito conveniente de expressar um importante conceito em ciência social. Segundo Durkheim e outros, eu defino a função social como modo de agir socialmente padronizado, ou modo de pensar em sua relação à estrutura social, para cuja existência e continuidade contribui. Analogicamente, num organismo vivo, a função fisiológica da batida do coração ou da secreção dos sucos gástricos é a sua relação à estrutura orgânica cuja existência e continuidade contribui. É neste sentido que lido com coisas tais como a função social da punição do crime ou a função social dos ritos funerais dos ilhéus de Andanan". (RADCLIFFE-BROWN. Sobre estrutura social. *Sociologia*, São Paulo, *4* (3): 229, 1942.)

[2] SKIDMORE, Thomas E. O negro no Brasil e nos Estados Unidos. *Argumento*, São Paulo, *1* (1): 25 et seq., 1974.

[3] Sobre as instituições paralelas nos Estados Unidos ver *Early negro writing* (1760-1837), selected and introduced by Dorothy Porter, Beacon Press, 1971. Através deste livro de textos podemos ver o nível de organização e dinamismo dessas *instituições paralelas* negras nos Estados Unidos durante a escravidão.

[4] RAMOS, Arthur. O espírito associativo do negro brasileiro. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, *47* (4): 105-22.

[5] Esse comitê formou-se na onda da chamada redemocratização de 1945. O negro continuou se organizando, destacando-se entre essas *organizações paralelas* a Associação Cultural do Negro, em São Paulo. O golpe militar de 1964, por seu turno, traumatizou essas organizações, assim como todo o movimento democrático e popular do Brasil. Significativamente, o último jornal da imprensa negra regular encerra suas atividades no ano do golpe. Depois disto, os grupos negros tiveram dificuldades cada vez maiores, até quando, em 1978, deram uma virada radical e articularam um ato contra a discriminação racial nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, quando foi criado o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial. Mas, durante a ditadura, nenhum grupo específico negro teve acesso aos órgãos governamentais, especialmente para expor e protestar contra a violência policial, discriminação racial e perseguição pura e simples dos órgãos de repressão pelo motivo único do cidadão ser negro.

[6] COSTA PINTO, L. A. *O negro no Rio de Janeiro*. São Paulo, Nacional, 1953. p. 33.

[7] Cf. LANDECKER, Werner S. Análise funcional das relações intergrupais. *Sociologia*, São Paulo, 4 (2): 121 et seq., 1942.

[8] Em conseqüência disto, quando afirmamos que esses grupos negros são *específicos* (religiosos ou com outros objetivos centrais), não queremos dizer — conforme já ficou claro — que são compostos somente de negros puros, na sua acepção de antropologia física, mas, também, de pardos (mulatos, curibocas, caboclos), os quais, em conseqüência do conjunto de situações sociais em que estão imbricados, *são marcados* como negros pela sociedade *branca*, e, ao mesmo tempo, reconhecem e aceitam uma ligação total ou parcial com as suas matrizes africanas, ou assimilaram os seus valores culturais mais relevantes. Desta maneira, em muitos centros de umbanda, poderá não existir esse reconhecimento em primeiro plano — nível de consciência explícito — em conseqüência de um processo já muito adiantado de *branqueamento*, embora ele exista de forma subjacente. Em outros, todavia, esse reconhecimento consciente poderá existir. Ouvimos, por exemplo, no Centro Caboclo Viramundo, que estudamos durante dois anos, cantarem o seguinte *ponto*:

> — Aqui é roda
> de negro só
> se branco vier
> leva cipó.

ou:

> — Negro somente trabalhando
> branco somente olhando.

O próprio chefe do centro — Geraldo — confessou-me que "era de candomblé". No entanto, esclareceu-me, infelizmente "no interior de São Paulo não dá para praticá-lo". Disse-me que era da linha "gegê (sic.) nagô" e que sentia muito ter de trabalhar somente com caboclos e o Preto Velho. Conversamos, e quando eu disse que havia estado na África e que me haviam pedido informações sobre o funcionamento de casas de religiões de origem africana no Brasil, mostrou-se cético dizendo-me que "os de lá não precisam saber de nada daqui, porque já sabem tudo".

São esses grupos compostos por pessoas que aceitam, mesmo de forma diluída, as suas matrizes africanas e criam uma subideologia grupal que denominamos *específicos*.

[9] Em 1938, Édison Carneiro fez uma pesquisa com quarenta filhas-de-santo do Engenho Velho, em Salvador, objetivando identificar a sua situação social e econômica fora do candomblé. Quanto às profissões obteve os seguintes resultados: modistas 6; vendedoras ambulantes 16; domésticas 18. Escreve, concluindo, esse antropólogo: "Profissões humildes, como se vê. As domésticas incluíam no seu número senhoras casadas ou amasiadas, que se ocupavam pessoalmente dos serviços caseiros, e empregadas pagas, para cozinhar, lavar e engomar, ao ínfimo preço que então se pagava na Bahia — de 20 a 30 cruzeiros por mês, se bem que com casa e comida. As vendedoras ambulantes eram as mulheres de tabuleiro à cabeça que vendiam acarajé, mungunzá, bananas etc., nas esquinas da cidade, e as poucas que se estabeleceram com barracas nos mercados públicos e aí vendiam *fato*, as vísceras do boi. Não se deve tomar a profissão de modista — prossegue Carneiro — como profissionalmente importante. Essas filhas, às vezes muito hábeis, tinham a sua freguesia entre a gente pobre e só raramente cosiam vestidos de seda; não trabalhavam em *ateliers*, mas em casa, e de encomenda. Dificilmente alcançavam uma renda mensal de cem cruzeiros". (CARNEIRO, Édison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Conquista, 1961. p. 120.) Era esse pessoal de profissões chamadas humildes que constituía o total das filhas-de-santo do candomblé pesquisado. No entanto, o seu *status* na hierarquia do candomblé era dos mais importantes. Na linha feminina, dentro do grupo religioso, elas se sentiam com um *status* de prestígio abaixo apenas das mães-de-santo e da mãe-pequena. Essa dualidade de *status* e de papéis dos membros do grupo na sociedade global e no candomblé explica, num certo grau, a sua persistência no tempo e a sua vitalidade.



[10] A origem do Clube Flor de Maio, de São Carlos, interior de São Paulo, como de quase todos do seu interior, foi a impossibilidade da comunicação negra local ingressar em clubes ou em outras organizações *brancas*. Em face disto, pois a barragem era (como é até hoje) acobertada pelos brancos que alegavam serem os negros cachaceiros, arruaceiros, desordeiros, maconheiros e as negras prostitutas. O Flor de Maio foi fundado, em 1927, com um regulamento quase ascético. O nome *flor* queria dizer que somente aqueles negros que fossem flores poderiam nele ingressar. Somente podia ser sócio quem fosse casado, não se aceitando associados amigados. O clube realizou, por isto, uma série de casamentos, alguns em sua sede, de negros que queriam ser sócios mas viviam irregularmente dentro dos padrões jurídicos com as suas companheiras. Fundou, depois, uma escola primária e fez funcionar um grupo teatral, tendo representado várias peças. Eles mesmos faziam os cenários. Conseguiram a doação de um terreno e construíram, em regime de mutirão, a sede própria do clube onde funcionam. Até hoje a sociedade local vê o clube através de uma série de racionalizações negativas, ideologizando-o como um antro de marginais e prostitutas, o que não é verdade. (Informações prestadas ao autor pelo Sr. Benedito Guimarães, em 1977, quando ele era presidente do clube.)

[11] Neste sentido escreve Virgínia Leoni Bicudo: "O objetivo dos associados (refere-se a uma associação de negros) era, em primeiro plano, a conquista de melhores condições econômicas. Porém, ainda que o programa da Associação focalizasse os aspectos econômicos para a obtenção de melhores condições materiais, não podemos concluir que tal tivesse sido o único objetivo dos agremiados. É que os dirigentes do grupo viam na ascensão econômica o meio de alcançar recursos materiais para conseguir a elevação nos níveis intelectual e moral, e, assim aparelhados, se empenharem na luta pela conquista de reivindicações econômicas e físicas, mas visavam

também a elevação do nível moral e intelectual do preto, cuidando da instrução, da educação e do desenvolvimento da consciência de cor.

Segundo os dados colhidos, a 'Associação dos Negros' teve como propósito reunir os pretos a fim de prepará-los para lutar contra os obstáculos à ascensão social em conseqüência da cor". (BICUDO, Virgínia Leoni. Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo. *Sociologia*, São Paulo, *9* (3): 209, 1947.)

[12] RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935. p. 187.

[13] Idem, ibidem, p. 194.

[14] Cf. OTT, Carlos. A transformação do culto da morte da Igreja do Bonfim em santuário de fertilidade. *Afro-Ásia*, Salvador, (8/9): 35 et seq., jun./dez., 1969.

[15] Idem, ibidem.

[16] Cf. OTT, Carlos. Loc. cit. Para termos uma visão do aproveitamento do prestígio da festa do Bonfim pela sociedade global e seus estratos deliberantes, vamos transcrever trecho de notícia de jornal baiano, noticiando como transcorreu a *lavagem* em um período crítico para a sociedade brasileira no seu conjunto, isto é, durante a participação do Brasil na Segunda Guerra Mundial. Havia, em todas as camadas e grupos sociais brasileiros — com exceção daquela minoria que se beneficiava economicamente com o conflito —, uma ansiedade profunda que se manifestava em um desejo básico: a volta à paz. Pois bem: as comemorações dos festejos do Bonfim e a lavagem da Igreja, até pouco antes proibida pelas autoridades eclesiásticas, foram realizadas direcionadas para a realização deste desejo latente ou manifesto de quase todos os brasileiros, especialmente baianos. Essas pessoas e grupos incorporaram subjetivamente a imagem e o ritual da lavagem, até então denunciado como pagão, ao imperante desejo de paz. Vejamos como o mais tradicional órgão de comunicação escrita baiano noticiou o acontecimento: "Fez-se hoje a 'lavagem do Bonfim', uma das partes da maior festa religiosa da Bahia. Por muitos anos deixara ela de se realizar, voltando porém, ultimamente, a efetuar-se com grande entusiasmo, embora sem os excessos que haviam determinado a sua suspensão (...) Anunciando a próxima partida do cortejo para a lavagem do Bonfim, às 5 horas houve uma alvorada na Praça Municipal, ouvindo-se uma estridente clarinada, seguida de uma salva de morteiros.

Desde pouco depois da 7 horas começou a afluência ao Largo da Conceição da Praia, dos devotos e curiosos que concorreram, todos os anos, para a tradicional lavagem.

Gente de todas as cores e condições, movida pelo intuito de participar da romaria, que encheu pouco a pouco o vasto espaço da praça. Foram chegando alegorias singelas, sobre carroças e caminhões enfeitados, burricos carregados com barris de água, 'baianas' ricamente vestidas.

Às nove horas formou-se o cortejo que desfilou do Largo da Conceição até a Igreja do Bonfim. U'a multidão formada por alguns milhares de pessoas cercava a comprida fila de carroças, caminhões e animais enfeitados que, a passo lento, movia-se alegre e ruidosamente rumo ao Bonfim.



Abriam o préstito em que predominavam motivos regionais, sugeridos pela tradição, alguns caminhões cheios de populares e enfeitados de plantas nativas. Em seguida, uma banda de música da Força Policial, executando marchas e, após, em ordem, carroças adornadas de verde e amarelo e cavaleiros vindos dos subúrbios com animais vistosamente ajaezados, um grupo de queimadeiros, ostentando palmas de licuri e formados em colunas por quatro filhas-de-santo do terreiro de Joãozinho da Goméia, levando à cabeça potes e quartilhas com flores. Finalmente, cerca de dez caminhões cheios de povo que sambava, cantando músicas de carnaval e como advertência... a carrocinha da Secretaria da Segurança Pública, alguns ônibus e povo. (...) Em uma carroça, enfeitada de verde e amarelo, viam-se recortes de cartolina representando apetrechos e peças do Exército Nacional, glorificando, assim, numa manifestação espontânea da alma popular (...) Continuam com esplendor e com a presença números de fiéis cada vez maior, enchendo o majestoso templo e com todas as tribunas ocupadas, as novenas em louvor ao Senhor de Bonfim que domina a cidade do alto da sua colina. Do púlpito, vários oradores têm se estendido sobre a significação do culto, dos milagres e das graças alcançadas (...) Por tudo nota-se que a alma confiante da Bahia não é indiferente na compreensão e na confiança ao amor de Deus para que nos dê a paz tão almejada na hora presente". (*A Tarde*, Salvador, 20 dez. 1944.)

Como se vê, nos momentos em que há crise de confiança no futuro e de dúvida no presente, o baiano abandona a pureza do catolicismo tradicional, ortodoxo, *puro*, apelando para a festa do Bonfim, que nada mais é do que uma manifestação pública das religiões oprimidas frente aos estratos deliberantes, estruturas de poder e órgãos de repressão com um conteúdo simbólico de protesto e poder.

[17] BRANDÃO, Geraldo. *Notas sobre a dança de São Gonçalo de Amarante*. São Paulo, 1952. p. 41.

[18] Cf. LANTERNARI, Vittorio. *As religiões dos oprimidos*. São Paulo, Perspectiva, 1974. p. 212. Aliás, este excelente e penetrante trabalho de Lanternari abre novas perspectivas para compreender-se a função social dos cultos das populações oprimidas pelo colonialismo, recolocando o problema desses movimentos proféticos e messiânicos do mundo colonial dentro de novos padrões de análise. Fugindo ao rebarbativo e esotérico da sociologia acadêmica, Lanternari coloca-nos frente a frente com os mecanismos opressores e as formas ideológicas encontradas pelas populações oprimidas para enfrentar a situação.

[19] Era pelo menos como os tratava o *Caboclo Caeti*, todas as vezes que descia no Centro Cabocio Viramundo, em São Paulo, quando a eles se referia: "Isso é coisa que *burro da terra* pode curar".

[20] Cf. REGO JR., José Pires et alii. Atendimento médico de um subúrbio de Belém. *Revista da Universidade Federal do Pará*, *1* (1): 461, série II, 2º semestre de 1971.

[21] Loc. cit., p. 476.

[22] Loc. cit., p. 476.

[23] *Jornal da Tarde*, São Paulo, 29 nov. 1974.

[24] "Embora não seja exatamente um orixá, Exu pode manifestar-se como um orixá. Neste caso, porém, não se diz que a pessoa é filha de Exu, mas tem um *carrego* de Exu, uma obrigação para com ele por toda a vida. Esse *carrego* se entrega a Ogunjá, um Ogum que nora com Oxosse e Exu e se alimenta de comida crua, para que não *tome conta* da pessoa. Se, apesar disto, se manifestar, Exu pode dançar no candomblé, mas não em meio aos demais orixás. Isto aconteceu, certa vez, no candomblé do Tumba Juçara (Ciriáco), no Bêiru: a filha dançava jogando-se no chão, com os cabelos despenteados e os vestidos sujos. A manifestação tem, parece, caráter de provação. Este caso do candomblé de Ciriáco é o único de que tenho notícia acerca do aparecimento de Exu nos candomblés da Bahia." (CARNEIRO, Édison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Conquista, 1961. p. 83.)

Como vemos pelo depoimento de Carneiro, o caso é raríssimo e o seu excepcionalismo serve para corroborar o que estamos afirmando.

O esclarecimento é necessário porque não são apenas adeptos dos candomblés, mas mesmo antropólogos que chegam a confundir Exu com um orixá. É, por exemplo, o caso do próprio Arthur Ramos, incontestavelmente um dos maiores pesquisadores sobre o problema da etnografia religiosa do negro brasileiro. Diz ele: "*Exu* é outro *orixá*. É o representante das potências contrárias ao homem. Os afro-brasileiros assimilaram-no ao demônio dos católicos; mas, o que é interessante, temem-no, respeitam-no (ambivalência), fazendo dele objeto de culto". (RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. 2. ed. São Paulo, Nacional, 1940. p. 45.)

Roger Bastide, por seu turno, informa que, em alguns lugares, Exu é identificado com São Bartolomeu (Recife), atribuindo isto ao fato do santo ser mensageiro. (BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo, Nacional, 1961. p. 222.) Parece-nos superficial esta analogia. Devemos considerar que, para o nordestino especialmente, São Bartolomeu é o representante das forças aziagas e maléficas, sendo o seu dia considerado o mais desfavorável do ano. O seu dia, que é comemorado a 24 de agosto, exige uma série de proteções, pois "o diabo está solto". Sobre o assunto, aliás, existe um vasto repositório de lendas, registradas em *estórias* e mesmo na literatura de cordel. Do poeta popular Leandro Gomes dos Santos são estes versos: "A 24 de agosto/Data esta receosa/Por ser em que o diabo pode/ Soltar-se e dar uma prosa/Se deu o famoso parto/Da vaca misteriosa". (Apud CASCUDO, Luiz da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1969. p. 181.) Cf. também o folheto de cordel "Poder de São Bartolomeu", Caruaru, Dila, s.d. Seria relevante um trabalho que analisasse até que ponto São Bartolomeu penetrou nos xangôs do Recife, num processo sincrético com Exu, segundo a constatação de Bastide.

[25] CARNEIRO, Édison. Op. cit., p. 81.

[26] O processo de diferenciação de Exu acompanha a sua evolução de prestígio. Deixa de ser um só, perde a sua unidade como divindade inicial para ser representado de diversas formas. Em conseqüência, temos, de um lado, o Exu pagão e os Exus batizados que se comportam de forma mais convencional nas *giras* e, de outro, a sua diversificação mais acentuada. Surge, também, a Pombagira, que configura, por seu turno, um símbolo de libertação sexual e social da mulher reprimida. Assim como nas religiões mais difundidas do Ocidente, especialmente o cristianismo, à medida que uma das suas divindades adquire maior prestígio no panteão diferencia-se, diversifica-se. Na umbanda e especialmente na quimbanda o mesmo processo se verifica. Jesus Cristo diferenciou-se no catolicismo em diversas personalidades — Coração de Jesus, Bom Jesus da Lapa, Senhor do Bonfim, Bom Jesus dos Navegantes e inúmeros outros — e Maria passou pelo mesmo processo, adquirindo vários nomes: Nossa Senhora das Dores, Nossa Senhora da Boa Morte, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Nossa Senhora Aparecida e muitas outras, todas com os seus devotos especiais. Na quimbanda, o mesmo fenômeno se verificou. Exu passou a ter diversas designações: Exu Sete Caminhos, Exu Batará, Exu Buzanini, Exu Tranca Mata, Exu Tranca Rua, Exu Caveira etc. Além disto, há o Zé Pilintra que é um Exu já com forma de brasileiro: é reproduzido, não por um fetiche, mas de terno branco, gravata vermelha, chapéu também branco e um livro nos pés. Esse processo de diferenciação e, ao mesmo tempo, de ampliação das áreas e níveis do poder de Exu, está continuando, fazendo com que em muitas tendas de umbanda o poder da quimbanda esteja forçando o Exu a penetrar no recinto já branqueado e institucionalizado da primeira.

Um exemplo extremo deste processo de diferenciação e ampliação da força de Exu nos é dado por Yvonne Maggie Alves Velho nas pesquisas que fez no Rio de Janeiro. Registrou a existência do Exu de Duas Cabeças, representado por "um homem com a cabeça inclinada para um dos lados. Usa uma capa vermelha e um tridente. A cabeça inclinada e as mãos em forma de garra é do Exu que tem uma cabeça de Jesus e a outra de Satanás". (VELHO, Yvonne Maggie Alves. *Guerra de orixá*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975. p. 162.) Ainda essa autora registrou o seguinte *ponto cantado* no mesmo terreiro: "Exu que tem duas cabeças/Ah ele olha sua banda com fé/Uma é de Satanás no Inferno/Outra é de Jesus de Nazaré/Uma é de Satanás no Inferno/Outra é de Jesus de Nazaré". (Op. cit., p. 93.)

[27] Declaração feita ao autor.

[28] Idem.

[29] A ligação entre o Diabo e a utopia é feita da seguinte forma a partir das posições católicas por Papini: "O Diabo, para combater o cristianismo, que promete a felicidade eterna só depois da morte, tinha pois de recorrer, entre outros ardis, ao de fazer acreditar aos homens que se pode preparar ou obter, no futuro, uma espécie de paraíso na terra, um reino de felicidade terrena.

Daí resulta, claro está, que todos os que imaginam e prometem um convívio perfeito e feliz nesta vida, seja embora num futuro remoto, isto é, os utopistas, os visionários, os messiânicos materialistas, os sonhadores de um Éden social, todos os que em suma anunciam ou sonham, no lugar

do Reino dos Céus, um reino humano terreno, são inspirados, que o saibam ou não, pelo Demônio. O qual escogitou fantasmagorias para que os homens não cuidem no seu verdadeiro destino supraterreno e sejam conduzidos, portanto, a abandonar o cristianismo". (PAPINI, Giovani. *O Diabo*. Lisboa, Livros do Brasil, s. d. p. 142.)

30 LAPASSADE, Georges & LUZ, Marco Aurélio. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro, 1972. p. 25-6.

31 ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clássica alemana*. Moscou, Línguas Estrangeiras, 1946. p. 12.

32 CARNEIRO, Édison. Op. cit., p. 131.

33 Idem, ibidem.

34 Octávio da Costa Eduardo, estudando uma comunidade negra no Brasil, visualizou, indiretamente, a necessidade de um estudo que abarcasse os dois aspectos do problema, propondo a junção do ponto de vista comparativo com um ponto de vista que ele chama funcionalista. Nesse trabalho — aliás excelente — ele afirma: "O primeiro inclui um estudo das origens tribais desses contos (refere-se a contos de origem africana coligidos na comunidade estudada), das razões por que se conservaram, das modificações que sofreram aqui no Brasil e a comparação desse material com o folclore negro em outras partes do Brasil e do continente americano. O segundo compreende um estudo do papel que esses contos desempenharam na vida do grupo e das suas relações com outros aspectos de sua cultura". (COSTA EDUARDO, Octávio da. Aspectos do folclore de uma comunidade rural. *Revista do Arquivo Nacional*, *144* (8): 14-5, nov./dez. 1951.)

35 COSTA LIMA, Vivaldo da. *O conceito de nação nos candomblés da Bahia*. Dakar, 1974. Mimeografado.

36 No terreiro da mãe-de-santo Elizabeth, no bairro de São Miguel (São Paulo), tivemos oportunidade de ver o alvará de funcionamento emoldurado e colocado ao lado esquerdo do altar, em uma moldura de tamanho e feitio idênticos à do Bom Jesus da Lapa, que ficava ao seu lado direito e na mesma altura. Parece-nos de importância o fato, pois o altar do candomblé é para as divindades apenas. No particular, este a que estamos nos referindo já se encontrava em adiantado processo de sincretismo com a umbanda. O fato que registramos não seria uma forma inconsciente de escravizar as forças institucionalizadas que lhe davam proteção? Parece um caso de transferência de papéis do plano profano para o sagrado. Neste caso específico, de um terreiro de candomblé já em franco e adiantado processo de sincretismo, o fato poderá ser atribuído exatamente a esses momentos de transição sincrética e reflexo da desintegração dos valores mágicos anteriores e sua substituição por outras forças protetoras das instituições da sociedade profana.

37 Édison Carneiro assim define escola de samba: "Chama-se *escola de samba*, atualmente, uma associação popular que tem por objetivo principal a sua apresentação, como conjunto, no carnaval carioca. Outrora era o ponto de subúrbio do morro — como Terreiro Grande do Salgueiro — onde os habitantes se reuniam para suavizar, com a música, as durezas da vida.

O nome *escola* decorre não somente da popularidade de comando dos tiros-de-guerra, como da circunstância de se *aprender* a cantar e dançar o samba. Esta última palavra, corruptela de *semba*, a umbigada com que se transmite a voz de dançar no samba de roda, — o *batuque* angolense conhecido em Pernambuco, em São Paulo e especialmente na Bahia — passou a designar a música urbana herdeira do lundu e da modinha, impregnada de ritmos fundamentais africanos. Com efeito, durante muitos anos, as canções das escolas compunham-se apenas de estribilho ou refrão, sobre o qual se improvisava (*versava*), enquanto o solista, exercitando a sua iniciativa, sapateava, deslizava ou rodopiava sambando. O grupo constituía-se, deste modo, numa *escola* de samba. Com a experiência de cerca de 30 anos, as escolas começaram a apelidar os seus componentes de *acadêmicos* ou *normalistas* do samba". (CARNEIRO, Édison. *A sabedoria popular*. Rio de Janeiro, INL, 1957. p. 113-4.)

38 CARNEIRO, Édison. Op. cit., p. 117.

39 Entrevista concedida ao Jornal *Crítica*, Rio de Janeiro, *1* (29), 1975.

40 Uma prova de que as *escolas de samba* perderam o *ethos* que as transformava em *grupos específicos* são as declarações de Martinho da Vila sobre o assunto: "Olha, esse negócio de escola voltar à origem já era, porque não se vai mais conseguir mesmo. Você quer um exemplo? Compositor, antes, fazia o samba para a escola cantar, para ver todo mundo levar seu samba para a avenida. Hoje, compositor faz samba pequeno, diferente, comercial, porque sabe que só assim vai gravar. Ele quer faturar. Não importa que o samba-enredo esteja sendo deturpado".

Diz ainda Martinho que "escola de samba virou meio de promoção social. Durante o carnaval, qualquer diretor de samba tem acesso ao governador, ao palácio e há muito interesse em jogo para permitir que as escolas voltem ao que elas já foram um dia. Até sambistas já não têm mais 'camisa'. É de quem paga mais. Hoje quem paga melhor leva o melhor mestre-sala e a melhor porta-bandeira. Tem até preço de passe. (...) Pode acontecer até mesmo de escola de samba virar veículo de propaganda, patrocinada por empresas. Na hora em que uma escola dessas estiver no sufoco e abrir as pernas, não vai ter quem segure. Pode ser que as grandes não cedam por enquanto. Mas, quem garante isto a longo prazo?" (Vida e morte das escolas de samba. (Entrevista a Sérgio Macedo.) *Crítica*, Rio de Janeiro, *1* (29), 1975.)

41 VASCONCELOS, Francisco & PEDRA, Mário. *No mundo do samba* (Da conservação das escolas de samba no futuro). Petrópolis, 1969. p. 9.